www.KitaboSunnat.com

تکمیل الامانی

شرح اردو

مختصر المعانی

تالیف
حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی
استاذ حدیث وتفسیر دار العلوم دیوبند

مکتبہ سید احمد شہید

بسم اللہ الرحمن الرحیم

قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ

مجلس التحقیق الاسلامی زیر اہتمام

محدث لائبریری

کتاب وسنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

معزز قارئین توجہ فرمائیں

- کتاب وسنت ڈاٹ کام پر دستیاب تمام الیکٹرانک کتب... عام قاری کے مطالعے کیلئے ہیں۔
- مجلس التحقیق الاسلامی کے علمائے کرام کی باقاعدہ تصدیق واجازت کے بعد (Upload) کی جاتی ہیں۔
- دعوتی مقاصد کیلئے ان کتب کو ڈاؤن لوڈ (Download) کرنے کی اجازت ہے۔

تنبیہ

ان کتب کو تجارتی یا دیگر مادی مقاصد کیلئے استعمال کرنے کی ممانعت ہے کیونکہ یہ شرعی، اخلاقی اور قانونی جرم ہے۔

اسلامی تعلیمات پر مشتمل کتب متعلقہ ناشرین سے خرید کر تبلیغ دین کی کاوشوں میں بھرپور شرکت اختیار کریں

PDF کتب کی ڈاؤن لوڈنگ، آن لائن مطالعہ اور دیگر شکایات کے لیے درج ذیل ای میل ایڈریس پر رابطہ فرمائیں۔

KitaboSunnat@gmail.com

www.KitaboSunnat.com

www.KitaboSunnat.com

تکمیل الامانی

شرح اردو

مختصر المعانی

www.KitaboSunnat.com

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی

استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند

اول دوم

ادارۃ العلم

ہیڈ آفس: زبیدہ سنٹر، 40 اردو بازار لاہور۔ فون: 041-7224846

بالمقابل تبلیغی مرکز رائے ونڈ۔ فون: 0300-40[illegible]

مکتبہ سید احمد شہید

بالمقابل دارالعلوم حقانیہ اکوڑہ خٹک 0300-9016567

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

www.KitaboSunnat.com

فہرست مضامین

مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ
آغاز درس سے پہلے کی چند باتیں	۶	ذکر مسند الیہ	۲۱۰
مختصر المعانی کا خطبہ	۱۲	تعریف مسند الیہ بالاضمار	۲۱۳
تلخیص المفتاح کا خطبہ	۲۱	" " بالعلمیۃ	۲۱۷
حمد کی تحقیق	۲۲	" " بالموصولیۃ	۲۲۵
صلاۃ کی تحقیق	۲۷	" " بالاشارۃ	۲۳۵
تلخیص المفتاح کی تالیف کی وجہ	۳۱	" " باللام	۲۴۲
مقصد علم اور مقصود کتاب کی تحقیق اور ان میں فرق	۳۷	" " بالاضافت	۲۵۸
فصاحت اور بلاغت کی تعریف اور اس کی تقسیم	۵۰	تنکیر مسند الیہ	۲۶۳
فصاحت فی المفرد کی تعریف	۵۵	" وصف	۲۶۹
" فی الکلام " "	۶۷	" توکید	۲۷۳
" فی المتکلم " "	۸۴	" بیان	۲۷۶
بلاغت فی الکلام کی تعریف	۸۷	" ابدال	۲۷۸
" فی المتکلم " "	۱۰۷	" عطف	۲۸۱
الفن الاول فی علم المعانی	۱۱۵	تعقیب مسند الیہ بضمیر الفصل	۲۹۱
تقسیم الکلام	۱۲۱	تقدیم مسند الیہ	۲۹۳
صدق اور کذب کی تفسیر	۱۲۸	فاذا قلت	۲۹۶
احوال اسناد خبری	۱۴۲	تاخیر مسند الیہ	۳۲۳
اسناد حقیقی	۱۶۲	التفات	۳۵۸
اسناد مجازی	۱۶۸	تلقی مخاطب بغیر ما یترقب	۳۶۷
احوال مسند الیہ	۲۰۱	ردالسائل بغیر ما یتطلب	۳۷۰
حذف مسند الیہ	۲۰۳	القلب	۳۷۳

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تصدیق و توثیق

از

استاذ محترم حضرت مولانا خورشید عالم صاحب مدظلہ استاذ حدیث

و نائب مہتمم دار العلوم (وقف) دیوبند

مختصر المعانی درسِ نظامی کی مشہور کتاب ہے جو علوم ثلثہ معانی، بیان، بدیع سے متعلق ہے اور ان علوم ثلثہ کے حصول کے بغیر کوئی بھی متکلم کلام فصیح و بلیغ پر قادر نہیں ہو سکتا۔ اور اگر یہ کہا جائے تو مبالغہ نہ ہوگا کہ کلام الٰہی کی فصاحت و بلاغت جو درجہ اعجاز کو پہنچی ہوئی ہے اس کا ادراک بھی صحیح طور پر مذکورہ علوم ثلثہ کے حصول کے بغیر ناممکن ہے۔

اسی لئے درس نظامی میں اس کتاب کو ایک خاص مقام حاصل ہے مگر یہ کتاب مفید ہونے کے ساتھ ساتھ طلبہ کیلئے مشکل بھی سمجھی جاتی ہے اور تلاشِ بسیار کے باوجود اسکی متبادل کوئی آسان ایسی جامع کتاب آج تک میسر نہ آسکی۔

اسلئے اس کتاب کی ایسی شرح کی ضرورت محسوس کیجارہی تھی جو اس کے جملہ مباحث کو سہل انداز میں حل کردے اور اصل کتاب کے مناسب بھی ہو۔

مگر یہ کام آسان نہیں تھا کیونکہ اس کے لئے باصلاحیت اور تجربہ کار مدرس کی ضرورت تھی۔ بحمد اللہ وقف دار العلوم کے ایک مایۂ ناز استاذ محترم مولانا جمیل احمد صاحب نے اس خدمت کو انجام دیا جسمیں موصوف نے بامحاورہ اردو ترجمہ کے ساتھ مذکورہ مسائل کی مفصل تشریح زبانی اور بیان کردہ امثلہ کی وضاحت کرتے ہوئے ممثل لہ کے ساتھ انکی مطابقت بھی سہل انداز میں فرمائی جو انتہائی مشکل کام تھا مگر موصوف نے جس طرح اس ضرورت کو پورا کیا ہے اس کو دیکھ کر قلبی مسرت ہوئی۔ فجزاہ اللہ خیر الجزاء۔

میں نے شرح کے مختلف حصوں کا مطالعہ کیا اور انکو صحیح و مستند اور معلمین و متعلمین دونوں کے لئے مفید پایا۔

حق تعالیٰ سے دعا ہے کہ اس شرح کو عوام و خواص میں شرف قبولیت سے سرفراز فرمائیں اور معلم و متعلم دونوں کے لئے مفید اور شارح موصوف کے لئے موجب اجر عظیم بنائیں۔ آمین۔

خورشید عالم
خادم شعبۂ تدریس وقف دار العلوم دیوبند
۱۴۱۵/۳ھ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

دعائیہ کلمات

عارف باللہ حضرت مولانا قاری صدیق احمد صاحب دامت برکاتہم
شیخ الحدیث و ناظم جامعہ عربیہ ہتورا (باندہ)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم۔

علامہ تفتازانی کی کتاب مختصر المعانی فن بلاغت کی معرکۃ الآراء کتاب ہے جو درس نظامی کا جزء لاینفک ہے۔ درس نظامی کا کوئی مدرسہ ایسا نہیں جس میں یہ کتاب داخل درس نہ ہو۔ اور حقیقت یہ ہے کہ اس کے بغیر استعداد کامل نہیں ہوتی اللہ پاک نے مصنف کے اخلاص کی برکت سے اس کو مقبولیت تامہ عطا فرمائی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ اس کا بھی اعتراف ہے کہ درس نظامی کی مشکل ترین کتابوں میں اس کا شمار ہے۔ اس کی مختلف شروح ہونے کے باوجود کما حقہ اس کا سمجھنا اور سمجھانا آسان نہیں۔ ایک مدت سے طلبہ کا اصرار تھا شرح جامی کی شرح سے اب فراغت ہو رہی ہے۔ اس کے بعد مختصر کی بھی شرح ہو جائے تو طلبہ کے لئے بڑی سہولت حاصل ہو جائے۔ خصوصاً احقر کے بڑے لڑکے حبیب احمد سلمہ کو اس پر بہت اصرار رہا۔ احقر کا حال جاننے والے اچھی طرح جانتے ہیں کہ کتنی مشغولی رہتی ہے اور شرح جامی کس حال میں پوری کی ہے۔ ان کا اصرار احقر کا اعتذار چل ہی رہا تھا کہ یہ خوشخبری سنی کہ مکرمی جناب مولانا جمیل احمد مدظلہ مدرس دار العلوم وقف دیوبند نے اس کی شرح مکمل کر دی ہے اور "تکمیل الامانی" کے نام سے وہ بہت جلد منصۂ شہود پر آنے والی ہے۔ اس سے بڑی مسرت ہوئی کہ اس کے اہل سے اللہ نے یہ کام لیا۔ موصوف کو اللہ پاک نے درسیات میں بہت عبور عطا فرمایا ہے۔

اس کے علاوہ بھی قوت الاخیار شرح نور الانوار، فیض سبحانی شرح منتخب حسامی، اشرف الہدایہ شرح ہدایہ۔ دری طحاوی شرح طحاوی طبع ہو کر قبول عام حاصل کر چکی ہیں۔

دل سے دعا ہے کہ اللہ پاک ان کی ہر کتاب کو مفید عام و خاص بنائے اور مزید توفیق عطا فرمائے۔

www.KitaboSunnat.com

صدیق احمد

خادم جامعہ عربیہ ہتورا باندہ۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

www.KitaboSunnat.com

پیشِ نظر کتاب "مختصر المعانی" تین علوم پر مشتمل ہے (١) علم معانی (٢) علم بیان (٣) علم بدیع ــــــ اس کتاب کا ایک متن ہے جس کا نام "تلخیص المفتاح" ہے۔ اور یہ خود اسکی شرح ہے اور مطول کی تلخیص ہے۔

چونکہ ہر علم کو شروع کرنے سے پہلے مقدمہ کے طور پر چند چیزوں کا جاننا ضروری ہوتا ہے اس لئے ہم چاہتے ہیں کہ آپ کے سامنے پہلے ان علوم ثلثہ کی تعریفات، موضوعات، اغراض، اور تدوین کو ذکر کر دیں اور مذکورہ دونوں کتابوں (تلخیص المفتاح، مختصر المعانی) کے مصنفین کے احوال ذکر کر دیں۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ معانی، معنیٰ کی جمع ہے جس کے معنیٰ مقصود اور مراد کے ہیں۔ اور اصطلاح میں معانی اس علم کا نام ہے جس سے عربی لفظ کے وہ حالات معلوم ہوتے ہیں جن کے ذریعہ لفظ مقتضیٰ حال کے مطابق ہوتا ہے۔ علامہ سکاکی رح نے فرمایا ہے کہ معانی بلغاء کے کلام کی تراکیب کے خواص کے تتبع کو کہتے ہیں تاکہ ان خواص کو جان کر کلام کو مقتضیٰ حال کے مطابق کیا جا سکے۔

علم معانی کا موضوع ہے بلغاء کی تراکیب اس حیثیت سے کہ وہ مقتضیٰ حال کے مطابق ہوں، اور غرض وغایت ہے کلام کو مقتضیٰ حال کے مطابق مرکب کرنے میں خطاء واقع ہونے سے بچنا۔

اس علم کی تدوین کے سلسلہ میں تاریخ کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے اس علم سے متعلق جعفر بن یحیٰی برمکی متوفی ۱۸۷ھ نے چند اصول لکھے۔ مگر یہ اصول کسی کتاب میں مذکور نہیں ہیں۔ اس کے بعد عمرو بن بحر بن محبوب اصفہانی متوفی ۲۵۵ھ جن کی کنیت ابو عثمان ہے، اور آپ جاحظ کے ساتھ مشہور ہیں انھوں نے اس فن کو باقاعدہ مرتب اور مدون کیا ہے چنانچہ بعض حضرات نے علم معانی کا مدوّنِ اول انھیں کو قرار دیا ہے۔ اور اس فن میں ان کی "البیان والتبیین" بنیادی کتاب شمار کی جاتی ہے۔ اس کے بعد شیخ ابو بکر عبدالقاہر بن عبدالرحمٰن جرجانی متوفی ۴۷۱ھ، ۴۷۴ھ کا نام آتا ہے۔ ان کی کتاب "دلائل الاعجاز" اس فن کی مایہ ناز کتاب ہے جس میں آنحضرت نے تمام مباحث کو یکجا کر دیا ہے۔ اس کے بعد ابو یعقوب یوسف بن محمد سکاکی متوفی ۶۲۶ھ کا دور ہے آپ نے مایہ ناز کتاب "مفتاح العلوم" تالیف فرمائی جو تین قسموں پر مشتمل ہے اور قسم ثالث علم بلاغت

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کے فنون ثلاثہ (معانی، بیان، بدیع) کے لئے مخصوص ہے۔

علم بیان بیان باب ضرب سے آتا ہے اس کے معنی ہیں ظاہر ہونا، واضح ہونا۔ بیان اس فصیح گفتگو کو بھی کہتے ہیں جس کے ذریعہ مافی الضمیر کو ادا کیا جاسکے۔ علماء بلاغت کی اصطلاح میں علم بیان وہ علم ہے جس کے ذریعہ ایک مفہوم کو متعدد طرق سے ادا کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جائے اس طریقہ پر کہ ان طرق میں بعض طرق دوسرے بعض کے مقابلہ میں معنی مرادی پر دلالت کرنے میں اجلی اور اوضح ہوں۔ یہ طرق خواہ بطور کنایہ ہوں یا بطریق مجاز یا بطریق تشبیہ یا بطریق استعارہ ہوں۔

موضوع وضوح و خفاء کے اعتبار سے الفاظ و عبارات اس علم کا موضوع ہیں۔

غرض وغایت ایک مفہوم کو مختلف طریقوں سے ادا کرنے کے ڈھنگ کو جاننا اس علم کی غرض وغایت ہے۔

مدونین اس فن کے مدونین میں سیبویہ، خلیل بن احمد بصری اور ابو عبیدہ معمر بن مثنی تیمی متوفی ۲۱۰ھ کا نام آتا ہے۔ آخر الذکر نے اس فن میں ایک جامع کتاب "مجاز القرآن" کے نام سے لکھی ہے جس میں اسالیب قرآن کے جملہ انواع کو جمع کرنے کی کوشش کی ہے۔ دوسرا دور ابو علی محمد بن حسن حاتمی متوفی ۳۸۸ھ کا ہے جنھوں نے "سر الصناعة و اسرار البلاغة" تحریر فرما کر اس فن کا بڑی حد تک حق ادا کیا ہے۔ اسی دور کے عالم شمس المعالی قابوس بن وشمگیر مقتول ۴۰۳ھ نے "کمال البلاغة" لکھ کر اس فن کی بڑی خدمت کی ہے۔ ان حضرات کے بعد ابو الحسن محمد بن الطاہر شریف رضی موسوی متوفی ۴۰۶ھ نے زیر بحث علم سے متعلق دو کتابیں لکھیں ایک "تلخیص البیان عن مجازات القرآن"، دوسری "مجازات النبویہ" جن میں قرآن و حدیث کے استعارات بدیعہ و اسرار لطیفہ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جامع اور مختصر اقوال سے گفتگو کی گئی ہے۔ ابو منصور عبد الملک بن محمد ثعالبی متوفی ۴۲۹ھ کی "سحر البلاغة و سر البراعة" بھی اس فن کی عمدہ کتاب ہے، شیخ ابوبکر عبد القاہر بن عبد الرحمن جرجانی متوفی ۴۷۱ھ کی "اسرار البلاغة" اور علامہ جار اللہ زمخشری کی "اساس البلاغة" بھی اس فن کی شہرۂ آفاق کتابیں ہیں۔ (ظفر المحصلین)

علم بدیع بدیع، فعیل کے وزن پر ہے معنی انوکھا، نوایجاد، بدع الشئی سے مشتق ہے معنی ہیں کسی چیز کو بلا نمونہ ایجاد کرنا۔ اسی معنی کے اعتبار سے لفظ بدیع اسماء حسنیٰ میں سے ہے باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "بدیع السموٰت والارض"۔ علماء بلاغت کی اصطلاح میں بدیع وہ علم ہے جس کے ذریعہ تحسین کلام کے ایسے طرق و ضوابط معلوم ہوں جن کا اعتبار کلام کے فصیح و بلیغ ہونے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کے بعد ہوتا ہے۔ موضوع مذکورہ حیثیت کے ساتھ تراکیب بلغاء اس علم کا موضوع ہے۔ غرض فصیح اور بلیغ کلام میں زیادہ حسن پیدا کرنے کے طرق معلوم کرنا۔ (تدوین) فن بدیع میں جو کتاب سب سے پہلے تالیف ہوئی وہ امیر المومنین ابوالعباس المرتضیٰ باللہ عبداللہ بن المعتز المتوکل علی اللہ متوفی ۲۹۶ھ کی کتاب "البدیع" ہے جس کو کسی جرمن سوسائٹی نے شائع بھی کردیا ہے۔ امیر موصوف ہی نے اس فن کو ایجاد کیا ہے اور موصوف ہی نے یہ نام تجویز کیا ہے۔ منقول ہے "ان اول من اخترع البدیع وسماہ بھذا الاسم عبداللہ بن المعتز" سب سے پہلے اس علم کو ایجاد کرنے والے اور اس نام کے ساتھ موسوم کرنے والے یہی عبداللہ بن المعتز ہیں۔ خود موصوف نے آغاز کتاب میں لکھا ہے "ما جمع قبلی فنون البدیع" مجھ سے پہلے کسی نے فنون بدیع کو جمع نہیں کیا ہے۔ موصوف کی یہ کتاب علم بدیع کی سترہ انواع پر مشتمل ہے۔ اس کے بعد قدامہ بن جعفر متوفی ۳۲۷ھ نے تیرہ انواع کا اضافہ کرکے ان کو تیس تک پہنچایا ہے اس فن میں آپ کی کتاب "نقد النثر" ہے جس میں قیاس، حد، وصف، رسم وغیرہ کا ذکر کیا گیا ہے۔ موصوف کی دوسری کتاب "نقد الشعر" ہے جس میں حد شعر، اسباب جودت شعر، وزن قافیہ، ترصیع، مبالغہ وغیرہ کا ذکر کیا گیا ہے۔ موصوف کی تیسری کتاب جواہر الالفاظ ہے جس میں الفاظ و عبارات مترادفہ سے گفتگو کی گئی ہے۔ قدامہ کے بعد ابو ہلال حسن بن عبداللہ بن سہل عسکری نے سات انواع کا اضافہ کرکے ان کی تعداد ۳۷ تک کردی ہے۔ موصوف کی کتاب "الصناعتین" اپنے موضوع کے لحاظ سے بے نظیر ہے اس کے بعد قاضی ابوبکر باقلانی متوفی ۴۰۳ھ نے اعجاز القرآن کے نام سے ایک کتاب تحریر فرمائی جس میں وجوہ اعجاز سے متعلق علماء سابقین کے اقوال ذکر کرکے اس قول کو ترجیح دی ہے جو دلیل کے اعتبار سے مضبوط اور مستقیم تھا اس کے بعد ابو علی حسن ازدی متوفی ۴۵۶ھ اور شرف الدین نے مزید انواع کے استخراج سے انواع بدیع کو سترّ تک پہنچادیا ہے اسی فن سے متعلق ابن رشیق کی ایک کتاب "العمدۃ فی محاسن الشعر وآدابہ" ہے اس کے بعد ابن ابی الاصبع نے اس موضوع پر مستقل چالیس کتابوں کا مطالعہ کرکے مزید بیس انواع پیدا کیں اور ابن ابی الاصبع کے بعد ابن منقذ نے کتاب "التفریع فی البدیع" میں پچانوے انواع جمع کی ہیں اور صفی الدین نے اپنے زمانے میں اپنے قصیدہ نبویہ میں ایک سو چالیس انواع جمع کیں ہیں اور شیخ حموی کی کتاب خزینۃ الادب میں ان انواع کی تعداد ایک سو بیالیس ہے۔ علامہ سیوطی لکھتے ہیں کہ میں نے ایک رسالہ بدیعیہ دیکھا ہے جس میں دو سو سے زائد انواع کا ذکر کیا گیا ہے علامہ سکاکی نے اصولی طور پر صرف انتیس انواع ذکر کی ہیں اور کہدیا ہے کہ ان سے مزید انواع کا استخراج کیا جاسکتا ہے

ــ (ظفر المحصلین) ــ

(مصنف تلخیص المفتاح) نام محمد کنیت ابو عبداللہ لقب ابو المعالی، جلال الدین، قاضی القضاۃ۔ والد کا نام عبدالرحمٰن اور کنیت ابو محمد ہے۔ آپ قزوین کے باشندے ہیں اور مسلکاً شافعی ہیں۔ بقیہ: فظالہٰ نمبر ۲

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تاریخ پیدائش سنہ ٦٦٦ھ ہے اور بعض کے نزدیک سنہ ٦٦٠ھ ہے علامہ قزوینی ساتویں صدی کے مشہور عالم ہیں بہت ہی کم عمر میں فقہ کی تحصیل سے فارغ ہو کر اطراف روم میں کسی جگہ قاضی مقرر ہو گئے تھے اس وقت آپ کی عمر بیس سال سے بھی کم ہی تھی کچھ عرصہ کے بعد دمشق تشریف لائے اور علوم و فنون، عربیت و اصول و معانی بیان وغیرہ میں دسترس حاصل کی اور اس زمانہ کے مشہور علماء سے حدیث کی تحصیل کی اور جامع دمشق کے خطیب مقرر ہو گئے۔ کچھ عرصہ کے بعد آپ کو سلطان ناصر نے شام کے عہدۂ قضاء کے لئے منتخب کیا اور جو قرض آپ کے ذمہ تھا شاہ نے اس کی بھی ادائیگی کر دی۔ اس کے بعد علامہ ابن جماعہ کی جگہ مصر میں بھی آپ نے عہدۂ قضاء کے فرائض انجام دئے۔ شاہ وقت کی نظر میں آپ سے زیادہ کسی کو وقعت حاصل نہیں ہوئی آپ کی تصانیف سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپ کو شعری ذوق بھی تھا چنانچہ تلخیص المفتاح میں ایک جگہ آپ کا ایک شعر منقول ہے جو ایک فارسی شعر کا عربی میں ترجمہ ہے۔ شعر یہ ہے۔

لولم تکن نیۃ الجوزاء خدمتہ ٭ لما رایت علیہا عقد منتطق

اگر جوزاء کی نیت خدمت ممدوح نہ ہوتی تو تو اس پر پٹکا باندھنے والے کی طرح گرہیں نہ دیکھتا۔

یہ فارسی کے اس شعر کا ترجمہ ہے ؎

گر نبودے قصد جوزا ر خدمتش ٭ کس نہ دیدے بر میانِ او کمر

زمانہ قضاء میں آپ پر فالج گرا اور اس سے جاں بر نہ ہو سکے۔ یہاں تک کہ ۱۵ جمادی الاولیٰ سنہ ٧٣٩ھ میں آپ دنیا سے رخصت ہو گئے ؎

چوں بوئے گل آمدند بر باد سوار ٭ در خاک چوں قطرہائے باراں رفتند

آپ نے علامہ سکاکی کی مفتاح العلوم کی قسم ثالث کی تلخیص کر کے ایک مختصر کتاب تالیف کی جس کا نام تلخیص المفتاح ہے چونکہ یہ کتاب خلاف توقع غایت درجہ مختصر ہو گئی تھی اسلئے موصوف نے کتاب مذکور کی تالیف سے فراغت کے بعد ایک اور کتاب تالیف کی جس کا نام ایضاح ہے اور متن مذکور کے لئے شرح کے مثل ہے۔

(صاحب مختصر المعانی) نام مسعود، لقب سعد الدین، والد کا نام عمر اور لقب قاضی فخر الدین ہے دادا کا نام عبد اللہ اور لقب برہان الدین ہے۔ آپ ماہ صفر سنہ ٧٢٢ھ میں تفتازان میں پیدا ہوئے تفتازان خراسان کا ایک شہر ہے۔ نواب صدیق حسن خاں نے ریاض المرتاض میں آپ کو "نساء" کی طرف منسوب کیا ہے اور یہ بھی نقل کیا ہے کہ کسی نے آپ سے پوچھا: "شما از نسائید" تم نساء سے ہو؟ آپ نے جواب میں کہا: "آرے" "الرجال من النساء" (ہاں مرد نساء ہی سے ہوتے ہیں) نساء کے متعلق لکھا ہے کہ اس میں بارہ ہزار چشمے جاری تھے اور یہاں استاد ابو علی دقاق کی خانقاہ کے برابر میں

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

چار اولیاء آسودہ خواب ہیں اسی لئے نسا کو شام خرد کہتے ہیں۔ بعض حضرات نے بیان کیا ہے کہ موصوف ابتداء میں بہت کند ذہن تھے بلکہ عضد الدین کے حلقۂ درس میں ان سے زیادہ غبی اور کوئی نہ تھا مگر جد وجہد اور مطالعہ کتب میں سب سے آگے تھے ایک مرتبہ انھوں نے خواب میں دیکھا کہ ایک غیر متعارف شخص مجھ سے کہہ رہا ہے سعد الدین چلو تفریح کر آئیں۔ میں نے کہا میں تفریح کے لئے پیدا نہیں کیا گیا میں انتہائی مطالعہ کے باوجود کتاب سمجھنے سے قاصر رہتا ہوں تفریح کروں گا تو کیا حشر ہوگا وہ یہ سن کر چلا گیا اور کچھ دیر کے بعد پھر آیا۔ تین مرتبہ آمد و رفت کے بعد اس نے کہا آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم یاد فرما رہے ہیں، میں گھبرا کر اٹھا اور ننگے پاؤں چل پڑا شہر سے باہر ایک جگہ کچھ درخت تھے وہاں پہنچا دیکھا تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اصحاب کی ایک جماعت کے ساتھ تشریف فرما ہیں، مجھے دیکھ کر آپ نے تبسم آمیز لہجے میں ارشاد فرمایا ہم نے تم کو بار بار بلایا اور تم نہیں آئے میں نے عرض کیا حضور مجھے علم نہ تھا کہ آپ یاد فرما رہے ہیں۔ اس کے بعد میں نے اپنی غباوت کی شکایت کی۔ آپ نے فرمایا افتح فمک میں نے منہ کھولا تو آپ نے لعاب دہن میرے منہ میں ڈالا اور دعاء کے بعد فرمایا جاؤ۔ بیداری کے بعد جب یہ عضد الدین کی مجلس میں حاضر ہوئے اور درس شروع ہوا تو اثنائے درس میں آپ نے کئی اشکال کئے جن کے متعلق ساتھیوں نے خیال کیا کہ یہ سب بے معنی ہیں مگر استاد تاڑ گیا اور کہا یا سعد انک الیوم غیرک فیما مضی، آج تم وہ نہیں ہو جو اس سے پہلے تھے۔

تحصیل علوم: آپ نے مختلف اصحاب و کمال اساتذہ، شیوخ مثلاً عضد الدین، قطب الدین رازی وغیرہ سے علوم و فنون کا استفادہ کیا۔ تحصیل علم کے بعد جوانی ہی میں آپ کا شمار علماء کبار میں ہونے لگا۔ علامہ کفوی کا بیان ہے کہ آپ جیسا عالم آنکھوں نے کسی اور کو نہیں دیکھا۔ تحصیل علم سے فراغت کے بعد فوراً ہی آپ مسند درس و تدریس پر رونق افروز ہوگئے۔ اور عبد الواسع بن خضر سبیع شمس الدین محمد بن احمد حضری، شارح تذکرہ نصیریہ، ابو الحسن برہان الدین وغیرہ بڑے بڑے علماء کو آپ سے شرف تلمذ حاصل ہے۔

(تصنیف وتالیف) تصنیف و تالیف کا ذوق آپ کو ابتداء ہی سے تھا اسلئے تحصیل علم سے فراغت کے بعد درس و تدریس کے ساتھ ساتھ علم صرف، علم نحو، علم منطق، علم فقہ، علم اصول فقہ، علم تفسیر، علم حدیث، علم عقائد، علم معانی غرض ہر علم کے اندر آپ نے کتابیں تصنیف کیں چنانچہ شرح تصریف زنجانی آپ کی اس وقت کی تصنیف ہے جب آپ کی عمر صرف سولہ برس کی تھی۔

قبولیت عامہ شقائق نعمانیہ میں لکھا ہے کہ جب علامہ تفتازانی کی تصانیف روم میں پہنچیں اور وہاں میں مقبول ہوئیں تو ان کے نسخے پیسے خرچ کرنے پر بھی دستیاب نہیں ہوتے تھے۔
علامہ تفتازانی کو شعر و شاعری کا بھی ذوق تھا۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تفتازانی، علماء کی نظر میں

سید احمد طحطاوی فرماتے ہیں کہ آپ کے زمانے میں ریاستِ مذہب حنفیہ آپ پر ختم ہوگئی۔ علماء نے لکھا ہے کہ بلاد مشرق میں علم ان پر ختم ہوگیا، علامہ کفوی فرماتے ہیں علامہ تفتازانی عجوبۂ روزگار تھے، آپ کی نظیر بڑے بڑے علماء میں نہیں ملتی۔ آپ کی قابلیت اور وسعت علمی کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ میر سید شریف جرجانی جیسا مدمقابل بھی انکی کتابوں سے استفادہ کرتا اور ان کی قابلیت سے فائدہ اٹھاتا تھا۔ شاہ شجاع بن مظفر کے دربار میں آپکا بہت رسوخ تھا۔ اسکے بعد شاہ تیمور لنگ کے یہاں صدر الصدور مقرر ہوگئے تھے، شاہ تیمور آپکا بڑا معتقد تھا اور بہت احترام کرتا تھا۔ جب آپ نے مطول شرح تلخیص لکھی اور شاہ کی خدمت میں پیش کی تو شاہ نے بہت پسند کیا اور عرصہ تک قلعہ ہرات کے دروازہ کو اس سے زینت بخشی۔ یہ امر تو مسلم ہے کہ میر سید شریف جرجانی اور سعد الدین تفتازانی ہر دو اکابر علماء و مشاہیر فضلاء میں سے تھے اور اپنے زمانے کے آفتاب و مہتاب تھے۔ ان کے بعد علوم ادبیہ اور عقلیہ بلکہ سوائے حدیث کے دیگر تمام علوم کا ماہر اور جامع ان دونوں جیسا کوئی نہیں گذرا۔ مگر منطق، کلام، علوم ادبیہ اور علوم نقلیہ میں علامہ تفتازانی میر سید شریف سے کہیں زائد تھے۔ علامہ تفتازانی اور جرجانی دونوں دربار تیمور کے لوگوں میں تھے، دونوں کے درمیان نوک جھونک، بحث و مباحثہ اور مناظرے ہوتے رہتے تھے چنانچہ جب ایک مناظرے میں نعمان معتزلی نے تفتازانی کے خلاف فیصلہ کردیا تو اس واقعہ سے تفتازانی کو سخت صدمہ ہوا ایک تو اس وجہ سے کہ علامہ موصوف عوام و خواص میں کافی مشہور تھے بلکہ میر سید شریف کو علامہ تفتازانی کے تلامذہ میں شمار کیا گیا ہے۔ دوسرے اس لئے کہ تیمور کے دربار میں میر صاحب کی رسائی صرف علامہ تفتازانی کی وجہ سے ہوئی تھی بہر حال صدمہ یہ ہوگیا صاحب فراش ہوگئے، علاج کیا مگر مطلقاً مفید نہ پڑا حتی کہ ۲۲ محرم ۷۹۲ھ میں پیر کے روز سمرقند میں جاں بحق ہوگئے، اور وہیں آپ کو دفن کردیا گیا۔ بعض حضرات نے سنِ وفات ۷۹۱ھ اور بعض نے ۷۹۷ھ لکھی ہے مگر صحیح قول پہلا ہی قول ہے۔

مسلک: میر سید شریف تو بالاتفاق حنفی تھے لیکن تفتازانی کے بارے میں دو نوں رائیں ہیں بعض نے حنفی کہا ہے اور بعض نے شافعی کہا ہے۔ علامہ تفتازانی کی یوں تو ہر فن میں بہت سی تصانیف ہیں لیکن علامہ کو یہ فخر حاصل ہے کہ آپکی تصانیف میں سے پانچ کتابیں تہذیب المنطق، مختصر المعانی، مطول، شرح عقائد اور توضیح آجتک داخل نصاب ہیں۔

این سعادت بزورِ بازو نیست ❊ تا نہ بخشد خدائے بخشندہ

خدائے لم یزل ولا یزال سے بندۂ سیاہ کار کی یہ درخواست ہے کہ میری اس حقیر خدمت (تکمیل الامانی) کو بھی مختصر المعانی کی طرح قبولیت عامہ عطا فرمائے اور میرے لئے ذریعہ نجات بنائے۔

جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

نَحْمَدُكَ يَا مَنْ شَرَحَ صُدُوْرَنَا لِتَلْخِيْصِ الْبَيَانِ
فِيْ إِيْضَاحِ الْمَعَانِيْ وَنَوَّرَ قُلُوْبَنَا بِلَوَامِعِ التِّبْيَانِ
مِنْ مَطَالِعِ الْمَثَانِيْ وَنُصَلِّيْ عَلٰى نَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ الْمُؤَيَّدِ
دَلَائِلُ إِعْجَازِهٖ بِأَسْرَارِ الْبَلَاغَةِ وَعَلٰى اٰلِهٖ وَأَصْحَابِهِ
الْمُحْرِزِيْنَ قَصَبَاتِ السَّبْقِ فِيْ مِضْمَارِ الْفَصَاحَةِ وَالْبَرَاعَةِ

ترجمہ ہم آپ کی تعریف کرتے ہیں اے وہ ذات جس نے ہمارے سینوں کو ایضاح معانی کے ساتھ بیان کو ملخص کرنے کے لئے کھول دیا ہے اور ہمارے نفوس کو ایسے واضح مدلل بیان سے منور کر دیا ہے جو الفاظ قرآنی سے حاصل ہونے والا ہے۔ اور ہم آپ کے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجتے ہیں جن کے دلائل اعجاز کی اسرار بلاغت کے ساتھ تائید کی گئی ہے اور آپ کی آل اور اصحاب پر جو فصاحت و کمال کے میدان میں سبقت کرنے والے ہیں۔

تشریح نحمد۔ حَمِدَ باب سمع سے مشتق ہے معنی ہیں محمود کی اختیاری خوبی کو زبان سے بیان کرنا یا حرف ندا ر۔ شرح کھولنا۔ صدور، صدر کی جمع ہے سینہ مگر صدر سے مجازاً قلب مراد لیا گیا — اور پھر قلب سے روح مراد لی گئی۔ اب صدور سے ارواح مراد ہیں۔ تلخیص وہ کلام جو حشو و زوائد سے پاک ہو۔ بیان وہ کلام فصیح جس سے انسان اپنے مافی الضمیر کو ادا کر سکے۔ فی ایضاح میں فی، مع کے معنی میں ہے۔ ایضاح واضح اور ظاہر کرنا۔ تنویر قلوب روحوں میں نور ڈالنا۔ لوامع لامع کی جمع ہے۔ روشن چیز۔ تبیان وہ بیان جو دلیل سے ثابت ہو لوامع التبیان میں مشبہ بہ کی اضافت مشبہ کی طرف ہے یعنی وہ بیان جو روشن ستاروں کی طرح رہنمائی کرتا ہے۔ مطالع المثانی مطالع مطلع کی جمع ہے ستارہ طلوع ہونے کی جگہ اور یہاں قرآن مجید کے الفاظ مراد ہیں جنکو مواضع طلوع

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

شمس سے تشبیہ دی گئی ہے کیونکہ طلوع شمس کی طرح الفاظ قرآن سے بھی معانی ظاہر ہوتے ہیں۔ مثانی مثنی کی جمع ہے جو ظرف مکان ہے اس سے مراد قرآن پاک ہے۔ من مطالع میں من سببیہ ہے تعلق صلاۃ سے ماخوذ ہے۔ دلائل دلیل کی جمع ہے وہ چیز جس سے دوسری چیز کا علم حاصل ہو جائے۔ اعجاز عاجز کرنا لیکن اس سے مقصود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات ہیں جن کے مقابلہ میں مخالف عاجز آ گئے۔ بلاغت کلام فصیح کا مقتضی حال کے مطابق ہونا اسرار بلاغت وہ امور ہیں جن کا متکلم مخاطب کے حالات دیکھ کر اپنے کلام میں اعتبار کرتا ہے۔ آل سے مراد اہل بیت ہے۔ اصحاب، صاحب یا صحب، صحب یا صحب کی جمع ہے۔ وہ شخص جس نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا اور آپ پر ایمان لایا اور ایمان پر ہی خاتمہ ہوا۔ احراز جمع کرنا۔ قصبات قصبۃ کی جمع ہے ان چھوٹے سے تیر کو کہتے ہیں جو دوڑ کے میدان کے آخری جانب اس لئے گاڑا جاتا ہے کہ جو آگے بڑھے وہ لے جائے۔ مضمار میدان مسابقت۔ فصاحت الظہور، کلام کا تنافر کلمات ضعف تالیف اور تعقید معنوی سے خالی ہونا براعۃ بلندی و کمال۔

شارح رہ نے اپنی شرح کو بسم اللہ سے شروع فرما کر اللہ کی حمد ذکر کی ہے اور آپ کی آل و اصحاب پر درود بھیجا ہے۔ خادم نے حمد اور صلوٰۃ کی تشریح اس جگہ ذکر کی ہے جہاں سے اصل کتاب شروع ہو رہی ہے اسلئے یہاں کوئی تفصیل ذکر نہیں کی گئی ہے۔

وَبَعْدُ فَيَقُوْلُ الْعَبْدُ الْفَقِيْرُ إِلَى اللهِ الْغَنِيِّ مَسْعُوْدُ بْنُ
عُمَرَ الْمَدْعُوُّ بِسَعْدِ التَّفْتَازَانِيِّ هَدَاهُ اللهُ سَوَاءَ الطَّرِيْقِ
وَأَذَاقَهُ حَلَاوَةَ التَّحْقِيْقِ قَدْ شَرَحْتُ فِيْمَا مَضٰى تَلْخِيْصَ الْمِفْتَاحِ
وَأَغْنَيْتُهُ بِالْإِيْضَاحِ عَنِ الْمِصْبَاحِ وَأَوْدَعْتُهُ غَرَائِبَ نُكَتٍ سَمَحَتْ
بِهِ الْأَنْظَارُ وَوَشَّحْتُهُ بِلَطَائِفِ فِقَرٍ سَبَكَتْهَا يَدُ الْأَفْكَارِ
ثُمَّ رَأَيْتُ الْكَثِيْرَ مِنَ الْفُضَلَاءِ وَالْجَمَّ الْغَفِيْرَ مِنَ الْأَذْكِيَاءِ
يَسْأَلُوْنَنِيْ صَرْفَ الْهِمَّةِ نَحْوَ اخْتِصَارِهِ وَالْاِقْتِصَارِ عَلٰى بَيَانِ
مَعَانِيْهِ وَكَشْفِ أَسْتَارِهِ لِمَا شَاهَدُوْا مِنْ أَنَّ الْمُحَصِّلِيْنَ
قَدْ تَقَاصَرَتْ هِمَمُهُمْ عَنِ اسْتِطْلَاعِ طَوَالِعِ أَنْوَارِهِ
وَتَقَاعَدَتْ عَزَائِمُهُمْ عَنِ اسْتِكْشَافِ خَبِيَّاتِ أَسْرَارِهِ
وَأَنَّ الْمُنْتَحِلِيْنَ قَدْ قَلَبُوْا أَحْدَاقَ الْأَخْذِ وَالْاِنْتِهَابِ
وَمَدُّوْا أَعْنَاقَ الْمَسْخِ عَلٰى ذٰلِكَ الْكِتَابِ وَكُنْتُ أَضْرِبُ عَنْ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

هٰذا الكتاب منقحا وأطوي دون مرامهم كشحا علما
مني بأن مستحسن الطباع بأسرها ومقبول الأسماع
عن آخرها أمر لا يسعه مقدرة البشر وإنما هو شأن
خالق القوى والقدر وأن هذا الفن قد نضب اليوم
ماؤه فصار جدالا بلا أثر وذهب رواؤه فعاد خلافا
بلا ثمر حتى طارت بقية آثار السلف أدراج الرياح
وسالت بأعناق مطايا تلك الأحاديث البطاح

ترجمہ اور حمد وصلاۃ کے بعد کہتا ہے بندہ جو رب غنی کا محتاج ہے یعنی مسعود بن عمر جو سعد تفتازانی سے معروف ہے اللہ اسکو سید ھے راستے پر لگائے اور تحقیق کا شیریں مزہ چکھائے میں نے ایام گذشتہ میں تلخیص المفتاح کی شرح کی تھی جس کے ذریعہ اس کو صبح کی روشنی (مطول) کے ذریعہ چراغ (دیگر شروح) سے بے نیاز کر دیا تھا اور میں نے اس میں ودیعت رکھدیا تھا ان نادر نکتوں کو جن کو میری نظر نے سخاوت (مستنبط) کیا تھا اور اس کو ان لطیف فقروں سے مزین کیا تھا جنکو میرے فکر کے ہاتھوں نے ڈھالا تھا۔ پھر میں نے فضلاء اور اذکیاء کی ایک بڑی جماعت کو دیکھا کہ وہ لوگ مجھ سے سوال کر رہے ہیں ہمت کو پھیرنے کا اس کے اختصار کی طرف اور اسکے معانی کے بیان کرنے اور اسکے چھپے ہوئے مضامین کے کھولنے پر اکتفاء کرنے کا کیونکہ وہ اس بات کا مشاہدہ کر چکے تھے کہ طلباء کی ہمتیں اس کے پر انوار مضامین پر اطلاع پانے سے پست ہو چکی ہیں اور اس کے رازہائے سربستہ کو منکشف کرنے سے ان کے ارادے سست ہو گئے اور کلام چور چھین جھپٹ کی چلیاں پھرا رہے ہیں اور اس کتاب پر مسخ کر دینے کی گردنیں دراز کئے ہوئے ہیں اور میں اس امر عظیم سے اعراض کرتا رہتا تھا۔ اور ان کے مقصود سے دور ہی پہلو تہی کرتا رہتا تھا کیونکہ مجھے معلوم تھا کہ ایسا کام کرنا جو تمام طبیعتوں کا پسندیدہ ہو اور تمام کانوں کا مقبول ہو ایسا امر ہے جو انسان کے بس میں نہیں ہے یہ تو قوتوں اور قدرتوں کے خالق ہی کی شان ہے اور بلاشبہ اس فن کا پانی اس زمانہ میں خشک ہو گیا پس یہ جدال محض رہ گیا جس کا کوئی اثر نہیں اور اس کی شادابی اڑ گئی پس یہ بے نتیجہ خلاف ہی ہو کر رہ گیا ہے یہاں تک کہ سلف کے بقیہ آثار ہواؤں کے راستوں سے اڑ گئے اور ان باتوں کی سواریوں کے ساتھ نالے بہہ پڑے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تشریح لفظ بعد ظرف زمان ہے اور مبنی علی الضم ہے۔ فقیر بمعنی مفتقر محتاج۔ الغنی اللہ کی صفت ہے مسعود العبد کا بدل یا عطف بیان ہے۔ شارح کا نام اگرچہ مسعود تھا لیکن لوگ سعد کہہ کر پکارتے تھے۔ تفتازان، خراسان کا ایک قریہ ہے۔ ہدایت کے لغوی معنی راستہ دکھانا۔ لفظ ہدایت جب مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے تو اس کے معنی ایصال الی المطلوب کے ہوتے ہیں اور جب لام یا الیٰ کے واسطہ سے متعدی ہوتا ہے تو معنی ارائۃ الطریق کے ہوتے ہیں۔ تحقیق کے معنی ہیں مسئلہ کو دلیل سے ثابت کرنا۔ تلخیص المفتاح مختصر المعانی کا متن ہے۔ اصباح صبح کے وقت میں داخل ہونا مراد ہے صبح ۔۔ پھر مجازاً شارح کی شرح یعنی مطول مراد ہے اور مصباح چراغ۔ لیکن مجازاً دوسرے شارحین کی شرحیں مراد ہیں غرائب نکت میں اضافتِ صفت الی الموصوف ہے۔ غرائب، غریبۃ کی جمع ہے اور معنی نادر۔ اور نکت نکتہ کی جمع ہے۔ نکتہ وہ کہلاتا ہے جس کو دقتِ نظر سے جانا جائے۔ سماحت سخاوت لیکن یہاں مستنبط کرنے کے معنی میں مستعمل ہے۔ انظار نظر کی جمع ہے بمعنی فکر، امور معلومہ کو ترتیب دیکر مجہول کو حاصل کرنا۔ توشیح آراستہ کرنا۔ لطائف واحد لطیفہ نادر چیز۔ فقر واحد فقرۃ ریڑھ کی ہڈی، کلام یا جملہ کا لطیف نکتہ، قصیدہ کا عمدہ شعر، لطائف فقر سے مراد مقفیٰ مسجع کلام۔ سبک ڈھالنا۔ افکار واحد فکر۔ الجم الغفیر جم، جموم سے ماخوذ ہے بمعنی کثرت۔ اور غفیر غفر سے ماخوذ ہے، بمعنی ستر، چھپانا یعنی ایسی جماعتِ کثیرہ جو اپنی کثرت کی وجہ سے زمین کو چھپالے یا اپنے ماوراء کو چھپالے۔ اذکیار واحد ذکی۔ کامل العقل، سریع الفہم۔ الہمۃ لغت میں ارادے کو کہتے ہیں اور عرف میں نفس کی اس حالت کو کہتے ہیں جس کے بعد کسی چیز کے حاصل ہونے کی قوی امید ہوتی ہے۔ اختصار چھانٹ لینا۔ اقتصار کسی چیز کا چھوٹا کردینا۔ کشف استار مخفی چیزوں کو بیان کرنا۔ شاہدوا شہادت سے ہے معنی ہیں حضور۔ محصلین طلبہ، مطول کا ارادہ کرنے والے۔ ہمم واحد ہمت، ارادہ استطلاع، س۔ت برائے طلب معنی ہیں طلب طلوع یا تحسین لفظ کے لئے۔ دونوں زائد ہیں اور معنی ہیں ادراک، فہم۔ طوالع واحد طالعۃ معنی روشن ہونے والی چیز۔ انوار واحد نور۔ وہ روشن چیز جو دوسری چیز کو بھی روشن کردے۔ اس میں اضافتِ صفت الی الموصوف ہے یعنی انوار طالعۃ۔ تقاعد بیٹھ جانا، سست ہوجانا۔ عزائم واحد عزیمۃ پختہ ارادہ۔ استکشاف طلب کشف، ظہور۔ خبیات واحد خبیئۃ پوشیدہ چیز۔ اسرار واحد سر، بھید۔ یہاں بھی اضافتِ صفت الی الموصوف ہے۔ منتحلین واحد منتحل کلام چور، دوسرے کے کلام کو اپنی طرف منسوب کرنے والا۔ قلبوا ماخوذ از تقلیب پھیرنا۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

احداق واحد حدقۃ آنکھ کی سیاہی۔ یہاں کنایۃ کمال اہتمام، شدت عنایت مراد ہے۔ انتہاب کسی کا مال زبردستی قبضہ میں لینا۔ مدّ دراز کرنا، کھینچنا۔ اعناق واحد عنق گردن، مسخ ایک صورت کو اس سے ادنیٰ اور گھٹیا صورت میں بدل دینا۔ خطب امر عظیم۔ مسخ اعراض کرنا۔ دواب سوار۔ مرام مقصود۔ کشح، پہلو۔ طلبا اضرب اور اطوی کا مفعول لہ ہے متی محذوف سے متعلق ہوکر طلبا کی صفت ہے مستحسن اچھا۔ طبائع، واحد طبیعت، حقیقت۔ باسرہا، جمیعہا۔ قوی واحد قوت۔ قدر، واحد قدرت۔ نضب خشک ہوجانا، کنایۃ علم کا چلا جانا مراد ہے۔ جدال، جھگڑا رواء، رونق۔ خلاف نزاع، خلاف ایک ایسے درخت کو بھی کہتے ہیں جس پر پھل نہیں لگتا اس کو صفصاف بھی کہتے ہیں۔ طارت ذہبت۔ آثار، واحد اثر نشان۔ سلف زمانہ ماضی کے بزرگ اور پیشوا لوگ۔ اودآج واحد ودج پیٹنا یہاں طرق اور راستے مراد ہیں۔ ریاح، واحد ریح ہوا۔ سالت، سال بہیل بہنا۔ مطایا واحد مطیۃ سواری، اونٹنی۔ احادیث، واحد حدیث بات۔ بطاح، واحد ابطح وہ وسیع میدان جس میں چھوٹے چھوٹے سنگریزے ہوتے ہیں۔

شارح نے انتہائی تواضع کے ساتھ مختصر المعانی کی تالیف کی وجہ بیان کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ میں نے ماضی میں مطول کے نام سے تلخیص المفتاح کی ایک ایسی شرح لکھی تھی جس کے بعد کسی دوسری شرح کی ضرورت نہیں تھی۔ میں نے اس شرح میں نادر قسم کے نکتے اور مسجع مقفی عبارتیں ذکر کی تھیں۔ لیکن میں نے دیکھا کہ ارباب علم وفضل کی ایک کثیر تعداد اس بات کی طالب ہے کہ میں اس شرح میں اختصار کردوں اور صرف معانی کے بیان اور پوشیدہ چیزوں کے کھولنے پر اکتفا کروں اور وجہ اس کی یہ تھی کہ وہ حضرات طلبہ کی کم ہمتی اور علوم کی طرف بے رغبتی دیکھ چکے تھے۔ اور ان حضرات کو یہ بھی خطرہ تھا کہ اگر میں نے اختصار کی یہ خدمت انجام نہ دی تو کلام چور میری ہی عبارتوں اور مضامین کو چرا کر اختصار کردیں گے اور میری کتاب کا ستیاناس کردیں گے۔ (جیسا کہ آج کل بھی کچھ لوگ ہیں، جن کا کام یہ ہی ہے کہ جہاں مارکیٹ میں کوئی اردو شرح آئی تو انھوں نے دو روپیہ فی صفحہ کے حساب سے فوراً اسکی اردو میں ردّ وبدل کی اور کسی ناشر کے حوالے کردی اور ٹھاٹ سے ایک کتاب کے شارح بن گئے)۔ .... علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ یہ کام چونکہ بہت عظیم تھا اور مجھے اس کا بھی اندازہ تھا کہ تمام لوگوں کی من پسند کام کرنا انسان کے بس کی بات نہیں ہے۔ یہ کام تو صرف خالق کائنات اور مالک کائنات ہی کرسکتا ہے ؎

قِيلَ إِنَّ الإِلٰهَ ذُو وَلَدٍ ÷ قِيلَ إِنَّ الرَّسُولَ قَدْ كَهَنَا
مَا نَجَا اللّٰهُ وَالرَّسُولُ مَعًا ÷ مِنْ لِسَانِ الوَرٰى فَكَيْفَ أَنَا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ادھر یہ بھی خیال کر اس فن کی طرف لوگوں کی رغبت بہت کم ہوگئی اور یہ فن تقریباً ختم ہوگیا اور اسلاف کے آثار مٹتے جا رہے ہیں۔

وَأَمَّا الْأَخْذُ وَالْانْتِهَابُ فَأَمْرٌ يَرْتَاحُ بِهِ اللَّبِيبُ فَلِلْأَرْضِ مِنْ كَأْسِ الْكِرَامِ نَصِيبٌ ؛ وَكَيْفَ يُنْهَرُ عَنِ الْأَنْهَارِ السَّائِلُونَ وَلِمِثْلِ هٰذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ ثُمَّ مَا زَادَتْهُمْ مُدَافَعَتِي إِلَّا شَغَفًا وَغَرَامًا وَظَمَأً فِي هَوَاجِرِ الطَّلَبِ وَأُوَامًا فَانْتَصَبْتُ لِشَرْحِ الْكِتَابِ عَلٰى وَفْقِ مُقْتَرَحِهِمْ ثَانِيًا وَلِعِنَانِ الْعِنَايَةِ نَحْوَ اخْتِصَارِ الْأَوَّلِ ثَانِيًا مَعَ جُمُودِ الْقَرِيحَةِ بِصِرِّ الْبَلِيَّاتِ وَخُمُودِ الْفِطْنَةِ بِصَرْصَرِ النَّكَبَاتِ وَتَرَامِي الْبُلْدَانِ بِي وَالْأَقْطَارِ وَنُبُوِّ الْأَوْطَانِ عَنِّي وَالْأَوْطَارِ حَتّٰى طَفِقْتُ أَجُوبُ كُلَّ أَغْبَرَ قَاتِمِ الْأَرْجَاءِ وَأُحَرِّرُ كُلَّ سَطْرٍ مِنْهُ فِي شَطْرٍ مِنَ الْغَبْرَاءِ **شعر** فَيَوْمًا بِحُزْوٰى وَيَوْمًا بِالْعَقِيقِ ؛ وَبِالْعُذَيْبِ يَوْمًا وَيَوْمًا بِالْخُلَيْصَاءِ

ترجمہ اور رہی چوری اور ڈکیتی تو یہ ایسی چیز ہے جس سے عاقل خوش ہوتا ہے کیوں کہ کریموں کے پیالے سے زمین کا بھی حصہ ہوتا ہے اور پھر مانگنے والوں کو نہروں سے کیسے روکا جاسکتا ہے اور اس جیسی کامیابی کے لئے کام کرنے والوں کو کام کرنا ہی چاہیئے۔ پھر میرے انکار نے ان لوگوں میں اضافہ نہیں کیا مگر شوق، تڑپ اور طلب کی دوپہریوں میں شدتِ پیاس کا۔ پھر میں دوسری مرتبہ ان کی خواہش کے مطابق کتاب کی شرح کرنے کے لئے آمادہ ہوگیا درآنحالیکہ میں ارادہ کی لگام کو پھیرنے والا تھا اول کے اختصار کی طرف باوجودیکہ سخت مصائب کے باعث میری طبیعت میں جمود تھا اور رنج و غم کی آندھیوں کے سبب اور مختلف اطراف و اکناف اور شہروں میں چکر لگانے کے سبب اور مجھ سے وطن اور وسائل ضروریہ کے دور ہونے کے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

باعث ذہن میں افسردگی تھی۔ حتیٰ کہ وسیع میدانوں کو قطع کرتا تھا اور اس شرح کی ہر سطر زمین کے ایک حصہ پر لکھتا۔ شعر: ایک دن حزوی میں تو ایک دن عقیق میں، ایک دن عذیب میں تو ایک دن خلیصاء میں۔

تشریح ارتیاح، خوش ہونا۔ لبیب، عقل مند۔ کأس، پیالہ۔ کرام واحد کریم۔ شعر میں تشبیہاً کرام سے مراد شارح کی ذات ہے۔ کأس سے مطول مراد ہے اور ارض سے متعلمین مراد ہیں۔ نہر ینہر روکنا۔ منع کرنا۔ مدافعت دور کرنا، انکار کرنا۔ شغف، محبت، عشق۔ غرام، پیاس۔ ظمأ، پیاس۔ یہاں تشنگی کے معنی کے لئے مستعار ہے۔ ہواجر واحد ہاجرہ کڑی دوپہر، مراد شدت حرارت۔ اُوام پیاس کی حرارت۔ انتصاب، کھڑا ہونا۔ آمادہ ہونا۔ اقتراح بلا غور وفکر کے کسی چیز کو طلب کرنا۔ عنان باگ۔ عنایہ توجہ، مراد کمالِ اہتمام۔ ثانی، دوسری مرتبہ، پھیرنے والا۔ جمود منقبض ہوجانا، مرجھا جانا۔ قریحۃ، طبیعت۔ قر، سخت سردی جس سے پانی بھی جم جائے۔ بلیات، واحد بلیۃ غم واندوہ۔ خمود آگ کا بجھ جانا۔ فطنۃ، زیرکی فراست۔ صرصر، سخت ہوا۔ نکبات واحد نکبۃ مصیبت۔ ترامی پھینکنا۔ بلدان، واحد بلد شہر مراد عدم استقرار ہے۔ اقطار واحد قُطر کنارہ۔ نبوّ، دور۔ اوطان واحد وطن اوطار واحد وطر حاجت۔ اجوب از جواب کاٹنا، قطع کرنا۔ اغبر غبار والی۔ قاتم تاریک۔ ارجاء واحد رجاء طرف کنارہ۔ احرر، از تحریر معنی تہذیب۔ حشو وزوائد سے پاک کرنا۔ بشرہ مختصر المعانی کی طرف ضمیر راجع ہے۔ شطر من الغبراء زمین کا ایک قطعہ حزوی، عقیق، عذیب، خلیصا، یہ چاروں مقام مجاز میں ہیں۔

شارح نے فرمایا تھا کہ ایک جماعتِ کثیرہ نے مجھے مطول کے اختصار کی طرف مجبور کیا تھا مگر میں انکار کرتا رہا اور وجہ اس کی یہ تھی کہ لوگوں میں اس فن کی گرویدگی ختم ہوگئی، علم کی رونق مٹ گئی، علمی محاسن کالعدم ہوگئے۔ پھر سب لوگوں کو خوش کرنا انسان کے بس کی بات نہیں۔ یہ کام تو صرف اللہ ہی کرسکتا ہے۔ اور رہا کلام ہور۔ لوگوں کا چوری کرنا اور کتاب کو مسخ کرنے کے درپے ہونا تو یہ کوئی بات نہیں اس سے کوئی صاحب فراست رنجیدہ نہیں ہوتا بلکہ خوش ہوتا ہے کیونکہ وہ اس سے خوش ہوتا ہے کہ دوسرے لوگ اس کے کلام سے فائدہ اٹھائیں۔ جیسا کہ شاعر کہتا ہے کہ کریم لوگوں کے پیالے سے زمین کا بھی حصہ ہوتا ہے۔ اور پھر شارح نے اپنے آپ کو نہر سے تشبیہ دیتے ہوئے کہا کہ سائلین کو نہروں سے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کیسے روکا جا سکتا ہے۔ بلکہ کام کرنے والوں کو اسی طرح کام کرنے چاہئیں کہ دوسرے لوگ بھی اس سے فائدہ اٹھائیں۔ پھر میں نے جتنا انکار کیا ان کے شوق میں اتنا ہی اضافہ ہوتا چلا گیا۔ چنانچہ میں نے انتہائی مجبوریوں میں مطول کو مختصر کرنے کے لئے اپنے آپ کو تیار کیا۔ مصائب اور شدائد کی وجہ سے اور کسی جگہ قیام نہ ہونے کی وجہ سے میری طبیعت بالکل بجھی ہوئی تھی۔ حتی کہ میں نے حالت سفر میں اس کتاب کا ایک حصہ کہیں لکھا اور ایک حصہ کہیں لکھا۔ چنانچہ اس کتاب کے لکھنے کے دوران میرا حال اس شاعر کا سا رہا جو کہتا ہے کہ، میں کبھی حزوی میں ہوں تو کبھی عقیق میں، کبھی عذیب میں ہوں تو کبھی غلیصار میں۔ شارح کا منشاء یہ ہے کہ یہ کتاب چونکہ انتہائی بے قراری اور مصائب کے زمانہ میں لکھی گئی ہے اسلئے اگر کوئی جگہ قابل اصلاح ہو تو کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔

ثُمَّ لَمَّا وُفِّقْتُ بِعَوْنِ اللّٰهِ تَعَالٰی وَتَاْيِيْدِهٖ لِلْاِتْمَامِ وَقَوَّضْتُ عَنْهُ خِيَامَهٗ بِالْاِخْتِتَامِ بَعْدَ مَا كَشَفْتُ عَنْ وُجُوْهِ خَرَائِدِهِ اللِّثَامَ وَوَضَعْتُ كُنُوْزَ الْفَرَائِدِ عَلٰی طَرَفِ الثُّمَامِ فَجَاءَ بِحَمْدِ اللّٰهِ كَمَا يَرُوْقُ النَّوَاظِرَ وَيَجْلُوْ صَدَأَ الْاَذْهَانِ وَيُرْهِفُ الْبَصَائِرَ وَيُضِيْءُ اَلْبَابَ اَرْبَابِ الْبَيَانِ وَمِنَ اللّٰهِ التَّوْفِيْقُ وَالْهِدَايَةُ وَعَلَيْهِ التَّوَكُّلُ فِي الْبِدَايَةِ وَالنِّهَايَةِ وَهُوَ حَسْبِيْ وَنِعْمَ الْوَكِيْلُ۔

ترجمہ پھر جب اللہ کی مدد اور تائید سے شرح کی تکمیل کی توفیق ملی اور میں نے اس شرح سے اختتام کے خیموں کو جدا کر دیا اس کے بعد کہ میں نے اس کے دلربا چہروں سے نقاب اٹھا دی اور میں نے اس کے یکتا موتیوں کے خزانوں کو ثمام گھاس کے کنارے پر رکھدیا۔ پس کتاب اللہ کے فضل سے ایسی آئی جو نگاہوں کو ٹھنڈا کرتی ہے اور ذہن کی آلودگیوں کو صاف کرتی ہے اور عقلوں کو تیز کرتی ہے اور ارباب بیان کی فراست کو روشن کر دیتی ہے۔ اور اللہ ہی کی طرف سے توفیق اور ہدایت (کی امید) ہے اور شروع اور آخر میں اسی پر بھروسہ ہے۔ اور وہ مجھے کافی ہے اور وہی بہترین کارساز ہے۔

تشریح وُفِّقْتُ از توفیق۔ مطلوب خیر کے لئے اسباب فراہم کرنا۔ اتمام سے مراد مختصر المعانی کا اتمام ہے۔ قَوَّضْتُ از تقویض توڑنا۔ زائل کرنا۔ خیام واحد خیمہ۔ اختتام

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ختم کرنا۔ وجوہ واحد وجہ، چہرہ۔ خرائد واحد خریدۃ، حسین عورت، یہاں عمدہ مضامین مراد ہیں۔ لثام (بالکسر) پردہ۔ نقاب۔ کنوز، واحد کنز خزانہ۔ فرائد، واحد فریدۃ یکتا۔ ثمام ایک نرم سی گھاس ہوتی ہے۔ یروق از نصر اچھا لگنا۔ نواظر واحد ناظرۃ آنکھ۔ یجلو۔ میل صاف کرنا۔ صدر، زنگ میل۔ ارہاف تیز کرنا۔ بصائر واحد بصیرۃ عقل۔ اضاءت روشن کرنا۔ الباب، واحد لب، عقل۔ ارباب واحد رب، صاحب۔

شارح کہتے ہیں کہ جب اللہ کے فضل و کرم سے اس کتاب کی تکمیل کی مجھے توفیق و تائید ملی تو میں نے اس شرح سے اختتام کے خیموں کو جدا کر دیا یعنی تکمیل سے پہلے مختصر المعانی لوگوں سے پوشیدہ ہونے کی وجہ سے ایسی تھی جیسے کسی چیز پر خیمہ لگا کر اسکو چھپا دیا جاتا ہے لیکن جب میں نے اسکو مکمل کر دیا اور لوگوں کے سامنے پیش کر دیا اور لوگ اس سے منتفع ہونے لگے تو ایسا ہو گیا گویا میں نے اس کے خیموں کو توڑ دیا اور جدا کر دیا۔ یہ خیال رہے کہ میں نے اس شرح (مختصر المعانی) کو یوں ہی کیف ما اتفق مکمل نہیں کیا بلکہ اس کے قیمتی مضامین کو لوگوں کے سامنے سہل الحصول بنا کر پیش کیا ہے۔ اللہ کا شکر ہے کہ یہ کتاب اس شان کی واقع ہوئی ہے کہ دیکھنے اور پڑھنے والوں کو بھلی لگتی ہے، آلودہ ذہنوں کو جلا بخشتی ہے، عقلوں کو تیز کرتی ہے ارباب بیان کی فراست کو چمکا دیتی ہے۔ شارح عبدیت میں ڈوب کر کہتے ہیں ہدایت اور توفیق کی امید اللہ ہی کی طرف سے ہے اور شروع اور آخر میں اسی ذات پر بھروسہ ہے۔ مجھے تو وہ ہی کافی ہے اور وہی میرا بہترین کارساز ہے۔ اے اللہ مختصر المعانی کی طرح مجھ روسیاہ کی تکمیل الامانی کو بھی قبول و مقبول فرما اور میرے لئے ذریعہ نجات بنا۔

جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

یوم الجمعہ ۲۵ ربیع الاول ۱۴۱۵ھ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ. اَلْحَمْدُ هُوَ الثَّنَاءُ بِاللِّسَانِ عَلٰی قَصْدِ التَّعْظِیْمِ سَوَاءٌ تَعَلَّقَ بِالنِّعْمَةِ اَوْ بِغَیْرِهَا وَالشُّکْرُ فِعْلٌ یُنْبِیُٔ عَنْ تَعْظِیْمِ الْمُنْعِمِ بِکَوْنِهٖ مُنْعِمًا سَوَاءٌ کَانَ بِاللِّسَانِ اَوْ بِالْجَنَانِ اَوْ بِالْاَرْکَانِ فَمَوْرِدُ الْحَمْدِ لَا یَکُوْنُ اِلَّا اللِّسَانُ وَمُتَعَلَّقُهٗ یَکُوْنُ النِّعْمَةَ وَغَیْرَهَا وَمُتَعَلَّقُ الشُّکْرِ لَا یَکُوْنُ اِلَّا النِّعْمَةَ وَمَوْرِدُهٗ یَکُوْنُ اللِّسَانُ وَغَیْرُهٗ فَالْحَمْدُ اَعَمُّ مِنَ الشُّکْرِ بِاعْتِبَارِ الْمُتَعَلَّقِ وَاَخَصُّ بِاعْتِبَارِ الْمَوْرِدِ وَالشُّکْرُ بِالْعَکْسِ.

ترجمہ اس اللہ کے نام سے شروع کرتا ہوں جو بڑا مہربان اور رحم کرنے والا ہے۔ (تمام تعریفیں) حمد، تعظیم کے ارادے سے زبان سے تعریف کرنے (کا نام ہے)۔ (وہ تعریف) نعمت کے ساتھ متعلق ہو یا غیر نعمت کے ساتھ دونوں برابر ہیں اور شکر ایسا فعل ہے جو انعام کرنے والے کی اس کے منعم ہونے کی وجہ سے تعظیم کی خبر دے برابر ہے کہ وہ تعظیم زبان سے ہو یا دل سے ہو یا اعضاء سے ہو پس حمد کا ورود صرف زبان سے ہوگا اور حمد کا متعلق نعمت اور غیر نعمت دونوں ہوں گے اور شکر کا متعلق صرف نعمت ہوگی اور شکر کا ورود زبان اور غیر زبان دونوں سے ہوگا پس متعلق کے اعتبار سے حمد شکر سے عام ہے اور مورد کے اعتبار سے خاص ہے اور شکر اس کے برعکس ہے۔

تشریح صاحب تلخیص المفتاح نے اپنی کتاب کا آغاز بسملہ سے کیا ہے۔ پھر اس کے بعد اللہ کی حمد بیان کی ہے اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ایسا کرنے سے قرآن پاک کی اقتدار ہوگئی کیونکہ قرآن پاک میں بھی پہلے بسملہ ہے اور پھر حمدلہ ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مصنفِ کتاب اس وعید سے بچ گئے جو وعید ان دونوں کے تارک کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہے۔ چنانچہ فرمایا گیا ہے ؎ کل امر ذی بال لایبدأ فیہ ببسم اللہ فہو ابتر، کل امر ذی بال لایبدأ فیہ بحمد اللہ فہو اقطع۔ یعنی اگر کسی نے کام کی ابتداء بسم اللہ اور حمد باری سے نہ کی تو اس کا یہ کام ادھورا اور ناتمام رہے گا۔ رہا یہ سوال کہ مصنف رحمہ نے بسملہ اور حمدلہ کو عطف کے ساتھ کیوں بیان نہیں کیا اور یہ کیوں نہیں کہا ؟ "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم والحمد للہ علیٰ ما انعم" تو اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں جملوں میں سے ہر ایک جملہ مقصود بالذات ہے ایک دوسرے کے تابع نہیں ہے اگر عطف کے ساتھ ذکر کیا جاتا تو دونوں میں سے ہر ایک کا مقصود بالذات ہونا ثابت نہ ہوتا۔ حمد کے لغوی معنیٰ ہیں ستودن (تعریف کرنا)

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اور اصطلاحی معنی بیان کرتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ حمد نام ہے تعظیم اور اکرام کے ارادے کے ساتھ زبان سے تعریف کرنے کا وہ تعریف خواہ کسی نعمت کے مقابلہ میں ہو یا غیر نعمت کے مقابلہ میں ہو۔ علی قصد التعظیم کی قید لگا کر شارح علیہ الرحمۃ نے حمد کی تعریف سے استہزاء اور سخریہ کو خارج کیا ہے اور اُس صورت کو خارج کیا ہے جس صورت میں حامد کوئی ارادہ نہ کرے نہ تعظیم کا اور نہ استہزاء اور سخریہ کا۔ اور سواء تعلق بالنعمۃ او بغیرہا کی قید سے شکر کو خارج کیا ہے کیونکہ شکر صرف نعمت کے مقابلے میں ہوتا ہے غیر نعمت کے مقابلہ میں نہیں ہوتا۔ یہ بات ذہن نشین رہے کہ مقام حمد میں پانچ چیزیں ہوتی ہیں (۱) حامد (۲) محمود (۳) محمود علیہ (۴) محمود بہ (۵) صیغہ۔ حامد وہ ہے جس سے حمد کا صدور ہوتا ہے۔ محمود وہ ہے جس کی حمد کی جاتی ہے۔ محمود علیہ وہ ہے جس کے مقابلہ میں حمد واقع ہوتی ہے اور محمود بہ صیغہ کا مدلول ہوتا ہے یعنی وہ لفظ ہے جس پر صیغہ دلالت کرتا ہے۔ اور صیغہ تو آپ جانتے ہی ہیں۔
شکر کی تعریف کرتے ہوئے علامہ تفتازانی رحمہ نے فرمایا ہے کہ شکر ایسا فعل ہے جو انعام کرنے والے کی تعظیم پر دلالت کرے اُس کے منعم ہونے کی وجہ سے شکر خواہ زبان سے ہو خواہ دل سے ہو خواہ اعضاء سے ہو۔ شارح کی بیان کردہ تعریفِ شکر پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ فعل، قول اور اعتقاد کے مقابلہ میں آتا ہے جیسا کہ مشہور ہے اور جب ایسا ہے تو شارح کے کلام میں جو فعل ہے وہ شکرِ لسانی اور شکرِ جنانی کو کیسے شامل ہوگا کیونکہ شکر لسانی قول ہوتا ہے اور شکر جنانی اعتقاد ہوتا ہے اور جب فعل شکر لسانی اور شکر جنانی کو شامل نہیں ہے تو فاضل شارح کا سواء کان باللسان او بالجنان او بالارکان کہہ کر فعل کے اندر تعمیم کرنا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں فعل سے مراد وہ نہیں ہے جو قول اور اعتقاد کے مقابلہ میں آتا ہے بلکہ اہل لغت کی اصطلاح کے مطابق فعل سے امر اور شان مراد ہے اور امر اور شان کا لفظ فعل، قول اور اعتقاد سب کو عام ہے اور جب شکر کی تعریف میں فعل سے امر اور شان مراد ہے اور امر اور شان کا لفظ سب کو عام ہے تو شارح علیہ الرحمۃ کا باللسان او بالجنان او بالارکان کہہ کر تعمیم کرنا بالکل درست ہے۔ ثم مورد الحمد سے شارح علیہ الرحمۃ مفہوم حمد اور مفہوم شکر کے درمیان نسبت بیان کرنا چاہتے ہیں لیکن پہلے آپ یہ بات سمجھیں کہ حمد اور شکر کا ایک تو مورد ہے اور ایک متعلق (بفتح لام) ہے۔ مورد سے مراد حمد اور شکر کے صادر ہونے کا محل ہے یعنی وہ عضو جس سے ان کا ورود اور صدور ہوتا ہے مثلاً حمد کا محل صدور صرف زبان ہے اور شکر کا محل صدور زبان، دل اور اعضاء تینوں ہیں اور متعلق سے مراد وہ چیز ہے جس کے مقابلے میں حمد اور شکر واقع ہوتے ہیں یعنی حمد میں محمود علیہ متعلق ہوتا ہے اور شکر میں مشکور علیہ متعلق ہوتا ہے۔ اس تمہید کے بعد عرض یہ ہے کہ موردِ حمد اور موردِ شکر کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے کیونکہ حمد کا مورد خاص ہے اور شکر کا مورد عام ہے اور جن دو چیزوں میں سے ایک عام ہو اور ایک خاص ہو ان میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوتی ہے لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ موردِ حمد اور موردِ شکر کے درمیان عموم وخصوص مطلق ہے۔ اسی طرح ان دونوں کے متعلقوں کے درمیان بھی عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے کیونکہ حمد کا متعلق (نعمت اور غیر نعمت) عام ہے اور شکر کا متعلق (صرف نعمت) خاص ہے اور مفہوم حمد

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اور مفہوم شکر کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے اس لئے کہ عموم وخصوص من وجہ کی نسبت وہاں ہوتی ہے جہاں دو کلیوں میں سے ہر ایک کلی میں تھوڑا سا عموم اور تھوڑا سا خصوص ہوتا ہے اور یہاں یہ بات موجود ہے اس لئے کہ مفہوم حمد اپنے متعلق کے اعتبار سے تو عام ہے لیکن اپنے مورد کے اعتبار سے خاص ہے اور شکر اس کے برعکس ہے یعنی شکر اپنے متعلق کے اعتبار سے تو خاص ہے لیکن اپنے مورد کے اعتبار سے عام ہے بہرحال جب مفہوم حمد اور مفہوم شکر میں سے ہر ایک میں تھوڑا سا عموم اور تھوڑا سا خصوص ہے تو ان دونوں کے درمیان لازما عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوگی۔ عموم وخصوص من وجہ کے لئے تین مثالوں کا پایا جانا ضروری ہے ایک مثال تو ایسی ہو جس پر حمد کی تعریف بھی صادق آئے اور شکر کی تعریف بھی صادق آئے۔ اور ایک مثال ایسی ہو جس پر صرف حمد صادق آئے اور ایک مثال ایسی ہو جس پر صرف شکر کی تعریف صادق آئے۔ مثلاً خالد نے حامد کے احسان کے مقابلہ میں زبان سے اس کی تعریف کی، چونکہ زبان سے تعریف کی گئی ہے اسلئے یہ حمد ہے اور چونکہ احسان اور نعمت کے مقابلہ میں ہے اسلئے شکر بھی ہے اور اگر حامد کے کسی احسان کے بغیر خالد نے زبان سے اس کی تعریف کی تو اس صورت میں حمد تو پائی گئی لیکن شکر نہیں پایا گیا اور اگر حامد کے کسی احسان کے مقابلہ میں خالد نے بغیر زبان کے کسی دوسرے طریقے پر اس کی تعریف وتعظیم کی تو اس صورت میں شکر تو متحقق ہوگا لیکن حمد کا تحقق نہ ہوگا۔

لِلّٰہِ هُوَ اِسْمٌ لِلذَّاتِ الْوَاجِبِ الْوُجُوْدِ الْمُسْتَحِقِّ لِجَمِيْعِ الْمَحَامِدِ وَالْعُدُوْلُ اِلَى الْجُمْلَةِ الْاِسْمِيَّةِ لِلدَّلَالَةِ عَلَى الدَّوَامِ وَالثَّبَاتِ وَتَقْدِيْمُ الْحَمْدِ بِاِعْتِبَارِ اَنَّهُ اَهَمُّ نَظَرًا اِلٰى كَوْنِ الْمَقَامِ مَقَامَ الْحَمْدِ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ صَاحِبُ الْكَشَّافِ فِىْ تَقْدِيْمِ الْفِعْلِ فِىْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ عَلٰى مَا سَيَجِيْءُ وَاِنْ كَانَ ذِكْرُ اللّٰهِ اَهَمَّ نَظَرًا اِلٰى ذَاتِهٖ۔

ترجمہ اللہ کے لئے ہیں۔ اللہ اس ذات کا علم ہے جس کا وجود ضروری اور تمام تعریفوں کا مستحق ہے اور جملہ اسمیہ کی طرف عدول دوام واستمرار پر دلالت کرنے کی وجہ سے ہے اور حمد کا مقدم کرنا اس اعتبار سے ہے کہ حمد اہم ہے اس بات پر نظر کرتے ہوئے کہ مقام، مقام حمد ہے جیسا کہ صاحب کشاف باری تعالیٰ کے قول اقرأ باسم ربک میں فعل کو مقدم کرنے میں اسی طرف گئے ہیں اسی طریقہ پر جو عنقریب آجائے گا اگرچہ لفظ اللہ کا ذکر ذات باری کی طرف نظر کرتے ہوئے اہم ہے۔

تشریح شارح رہ نے اس عبارت میں دو باتیں ذکر کی ہیں (۱) لفظ اللہ کی تحقیق (۲) حمد کو لفظ اللہ پر مقدم کرنے کی وجہ۔ پہلی بات کا حاصل یہ ہے کہ لوگ جس طرح ذات باری کی تحقیق میں حیران وسرگرداں

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہیں اسی طرح اسم باری کی تحقیق میں بھی حیران و سرگرداں ہیں چنانچہ قدماء فلاسفہ نے اللہ کے اسم ذاتی ہونے کا انکار کیا ہے اور جو لوگ اللہ کے اسم ذاتی ہونے کے قائل ہیں ان میں بھی اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ لفظ اللہ اسم جامد ہے اور بعض کہتے ہیں کہ اسم مشتق ہے جو اسم مشتق مانتے ہیں ان میں اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس کا مشتق منہ کیا ہے چنانچہ قاضی بیضاوی رہ نے اس سلسلہ میں سات قول ذکر کئے ہیں۔ لفظ اللہ کے بارے میں یہ بھی اختلاف ہے کہ لفظ اللہ کلی ہے یا جزئی ہے۔ الحاصل جس طرح ذات باری کی تحقیق ایک دشوار کام ہے اسی طرح لفظ اللہ کی تحقیق بھی ایک دشوار کام ہے۔ فاضل شارح نے اللہ کی جو تعریف کی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ شارح کے نزدیک لفظ اللہ ذات باری کا اسم ذاتی ہے اور لفظ اللہ جزی ہے اور اسم جامد ہے اور ان تینوں باتوں کی دلیل یہ ہے کہ شارح نے تعریف میں اسم کا لفظ ذکر کیا ہے اور اسم کا اطلاق کبھی تو فعل اور حرف کے مقابلہ میں ہوتا ہے اور کبھی کنیت اور لقب کے مقابلہ میں ہوتا ہے اور کبھی صفت کے مقابلہ میں ہوتا ہے۔ یہاں پہلی صورت کا مراد لینا تو درست نہیں ہے البتہ بعد کی دونوں صورتوں کا مراد لینا صحیح ہے۔ پہلی صورت کا مراد لینا اسلئے درست نہیں ہے کہ شارح نے اسم للذات کہا ہے اور فعل اور حرف کے مقابلہ میں جو اسم آتا ہے وہ ذات کا اسم نہیں ہوتا بلکہ وہ ایسے مفہوم کی مستقل بذاتہ پر دلالت کرتا ہے جو کسی زمانہ کے ساتھ مقترن نہ ہو۔ بہرحال یہاں اسم سے مراد وہ ہے جو کنیت اور لقب کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے یا صفت کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے اور جو اسم کنیت اور لقب کے مقابلہ میں یا صفت کے مقابلہ میں بولا جائے اس سے مراد علَم ہوتا ہے لہذا یہاں اسم سے مراد علَم ہوگا اور علم ذی علَم کے لئے اسم ذاتی ہوتا ہے لہذا لفظ اللہ ذات باری کے لئے اسم ذاتی ہوگا۔ اور علم چونکہ شرکت کا احتمال نہیں رکھتا ہے اسلئے علَم جزی ہوتا ہے لہذا لفظ اللہ جزی ہوگا اور علم چونکہ اسم جامد ہوتا ہے اس لئے لفظ اللہ اسم جامد ہوگا۔ الحاصل اللہ ایسی ذات کا علم ہے جس کا وجود ضروری اور عدم محال ہے اور تمام تعریفات کا مستحق ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ الحمد للہ اصل میں تو جملہ فعلیہ تھا لیکن اس کو جملہ اسمیہ کیطرف منتقل کر لیا گیا جملہ فعلیہ تو اس لئے تھا کہ الحمد للہ اصل میں منصوب تھا یعنی حمداً للہ تھا۔ بعض لوگوں نے اس کو مفعول بہ ہونے کی وجہ سے منصوب مانا ہے اور بعض نے مفعول مطلق ہونے کی وجہ سے۔ جو حضرات اول کے قائل ہیں وہ فعل ناصب "نوجد" مقدر مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تقدیری عبارت "نوجد حمداً للہ" ہے اور جو حضرات ثانی کے قائل ہیں ان کے نزدیک فعل ناصب نحمد مقدر ہے اور تقدیری عبارت نحمد اللہ حمداً ہے۔ بہرحال فعل ناصب کو حذف کر دیا گیا اور الحمد کے نصب کو رفع سے بدل کر اس کو جملہ اسمیہ بنا دیا گیا۔ رہا یہ سوال کہ جملہ فعلیہ سے جملہ اسمیہ کی طرف یعنی نصب سے رفع کی طرف کیوں عدول کیا گیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کتاب چاہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے لئے حمد کا ثبوت، دوام اور استمرار کے طور پر ہو اور دوام و استمرار پر جملہ اسمیہ دلالت کرتا ہے۔ اور رہا جملہ فعلیہ تو وہ تجدّد اور حدوث پر دلالت کرتا ہے۔ پس اس مقصد کے خاطر جملہ فعلیہ سے جملہ اسمیہ کی طرف عدول کیا گیا ہے۔ دوسری بات کا حاصل یہ ہے کہ عقل کا تقاضا تو یہ تھا کہ لفظ اللہ کو حمد پر مقدم کر کے یوں کہا جاتا للہ الحمد کیونکہ لفظ اللہ ذات پر دلالت کرتا ہے اور لفظ حمد وصف پر

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

دلالت کرتا ہے اور ذات کو وصف پر طبعاً تقدم حاصل ہے لہٰذا ذکر میں بھی ذات کو مقدم کرنا چاہیئے تھا تاکہ وضع (ذکر) طبع کے موافق ہو جائے۔ مگر شارح علیہ الرحمۃ نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ اللہ کا ذکر اگرچہ فی ذاتہ اہم ہے لیکن آغازِ تالیف کی وجہ سے یہ مقام چونکہ مقامِ حمد ہے اس لئے اس مقام کے اعتبار سے حمد کا مقدم کرنا اہم ہے۔ حاصل یہ کہ اس جگہ اللہ کو اہمیت ذاتی حاصل ہے اور حمد کو اہمیتِ عرضی حاصل ہے اور مقتضیٰ حال اہمیت عرضی ہے نہ کہ اہمیت ذاتی اور جس صورت میں اہمیتِ عرضی مقتضیٰ حال ہو یعنی حال اہمیت عرضی کا تقاضہ کرتا ہو تو اس صورت میں اہمیتِ عرضی کی رعایت کرنا اولیٰ ہے نہ کہ اہمیتِ ذاتی کی۔ پس یہاں اسی اہمیت عرضی کی وجہ سے حمد کو اللہ پر مقدم کیا گیا ہے جیسا کہ صاحبِ کشاف نے اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ کے تحت فعل اِقْرَأْ کو مقدم کرنے کی وجہ ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ فعل اقرأ کو باسم ربک پر اس لئے مقدم کیا ہے کہ یہاں فعل اقرأ اللہ کے نام سے زیادہ اہم ہے اور فعل اقراء زیادہ اہم اسلئے ہے کہ یہ مقام ' مقامِ قرأت ہے یعنی یہاں اللہ کا نام ذکر کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو قرأت کی دعوت دینا مقصود ہے۔ پس جس طرح یہاں اہمیتِ عرضی یعنی مقام قرأت کی رعایت کرتے ہوئے فعل اقرأ کو مقدم کیا گیا ہے اگرچہ اللہ کے نام کو اہمیت ذاتی حاصل ہے۔ اسی طرح صاحب تلخیص نے بھی اہمیت عرضی یعنی مقامِ حمد کی رعایت کرتے ہوئے ' حمد کو مقدم کیا ہے اگرچہ اللہ کے نام کو اہمیت ذاتی حاصل ہے۔

عَلٰى مَا اَنْعَمَ اَیْ عَلٰی اِنْعَامِہٖ وَلَمْ یَتَعَرَّضْ لِلْمُنْعَمِ بِہٖ اِیْهَامًا لِقُصُوْرِ الْعِبَارَةِ عَنِ الْاِحَاطَةِ بِہٖ وَلِئَلَّا یَتَوَهَّمَ اِخْتِصَاصَهٗ بِشَیْءٍ دُوْنَ شَیْءٍ وَعَلَّمَ مِنْ عَطْفِ الْخَاصِّ عَلَى الْعَامِّ رِعَایَةً لِبَرَاعَةِ الْاِسْتِهْلَالِ وَتَنْبِیْهًا عَلٰی فَضِیْلَةِ نِعْمَةِ الْبَیَانِ مِنَ الْبَیَانِ بَیَانٌ لِقَوْلِهٖ مَا لَمْ نَعْلَمْ فَقُدِّمَ رِعَایَةً لِلسَّجْعِ وَالْبَیَانُ هُوَ الْمَنْطِقُ الْفَصِیْحُ الْمُعْرِبُ عَمَّا فِی الضَّمِیْرِ

ترجمہ اس چیز پر۔ اس نے انعام کیا ہے یعنی اس کے انعام پر اور مصنف مُنعَم بہ کے درپے نہیں ہوئے یہ بتلانے کے لئے کہ عبارت اس کا احاطہ کرنے سے قاصر ہے اور تاکہ یہ وہم نہ ہو جائے کہ منعم بہ ایک ہی چیز کے ساتھ مختص ہے۔ اور علّم عطفِ خاص علی العام کے قبیل سے ہے براعتِ استہلال کی رعایت کرنے کے لئے اور نعمتِ بیان کی فضیلت پر تنبیہ کرنے کے لئے من البیان مصنف کے قول مالم نعلم کا بیان ہے رعایتِ سجع کی وجہ سے مقدم کر دیا گیا اور بیان وہ کلام فصیح ہے جو مافی الضمیر کو ظاہر کرنے والا ہو۔

تشریح حمد اور محمود کے ذکر کے بعد ماتن رح نے اس عبارت میں محمود علیہ کو بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں اس چیز پر جو اس نے انعام کیا ہے اور جسکو ہم نہیں جانتے تھے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

یعنی گویائی اس کی ہم کو تعلیم دی ہے۔ شارح نے علی الانعام کے ساتھ تفسیر کر کے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ کلمۂ ما مصدریہ ہے موصولہ نہیں ہے۔ رہا یہ سوال کہ مصنفؒ نے منعم بہ (جن چیزوں کے ساتھ انعام کیا گیا ہے) کو ذکر کیوں نہیں فرمایا تو اس کا جواب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے منعم بہ بے شمار ہیں جیسا کہ ارشاد ہے "وان تعدوا نعمۃ اللہ لا تحصوہا"۔ پس اگر منعم بہ کے تمام افراد کا ذکر کرنا مطلوب ہے تو یہ بات ناممکن ہے کیونکہ منعم بہ کے تمام افراد کا احاطہ کرنے سے الفاظ قاصر ہیں۔ اور اگر بعض افراد کا ذکر کرنا مطلوب ہے تو یہ بات اگرچہ ممکن ہے لیکن اس صورت میں بعض چیزوں کے ساتھ منعم بہ کا مختص ہونا لازم آئے گا اور یہ وہم پیدا ہوگا کہ باری تعالیٰ ان بعض چیزوں کی وجہ سے تو حمد کے مستحق ہیں لیکن جن بعض کا ذکر نہیں کیا گیا ان کی وجہ سے حمد کے مستحق نہیں ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ باری عزاسمہ تو اپنی ہر ہر نعمت کی وجہ سے مستحق حمد ہیں۔ الحاصل منعم بہ کے تمام افراد کا احاطہ کرنے سے عبارت اور الفاظ کے قاصر ہونے کی وجہ سے منعم بہ کے تمام افراد کو ذکر نہیں کیا گیا اور مذکورہ وہم سے بچنے کے لئے بعض افراد کو ذکر نہیں کیا گیا۔ علامہ تفتازانی رہ نے فرمایا ہے کہ ماانعم پر علّم کا عطف، عطفِ خاص علی العام کے قبیل سے ہے اسلئے کہ ہم جس چیز کو نہیں جانتے تھے یعنی بیان اور گویائی، باری تعالیٰ کا ہم کو اس کی تعلیم دینا باری تعالیٰ کے انعامات میں سے ایک انعام ہے لہٰذا عمومی انعامات کے ذکر کے بعد بذریعہ عطف اس مخصوص انعام کا ذکر کرنا عطف خاص علی العام ہے جیسا کہ تنزل الملائکۃ والروح میں الروح کا ملائکہ پر اور حافظوا علی الصلوات والصلوٰۃ الوسطیٰ میں صلوٰۃ وسطیٰ کا صلوات پر عطفِ خاص علی العام ہے۔ رہی یہ بات کہ نعمت بیان ہی کو خاص طور پر ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی تو اس کے جواب میں شارحؒ نے دو وجہیں ذکر کی ہیں پہلی وجہ تو یہ ہے کہ نعمت بیان کے ذکر سے براعتِ استہلال کی رعایت ہوگئی براعت استہلال یہ ہے کہ ابتدائے کلام اور مقدمہ کتاب میں ایسے الفاظ لے جائیں جو مقصود کتاب کے مناسب ہوں اور اس کی طرف اشارہ کرتے ہوں جیسے سلم العلوم کے ابتدا کی یہ عبارت سبحانہ ما اعظم شانہ الخ اس میں حد، تصور، جنس، کلیات، جزئیات، تصدیق وغیرہ الفاظ مقصود کتاب کے مناسب بھی ہیں اور اس کی طرف اشارہ بھی کرتے ہیں۔ اسی طرح یہاں لفظ بیان مقصود کتاب کے مناسب بھی ہے اور اس کی طرف مشیر بھی ہے کیونکہ اس کتاب میں معانی، بیان اور بدیع ہی کو بیان کرنا مقصود ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ نعمتِ بیان کی فضیلت، شرافت، عظمت کو ظاہر کرنے کے لئے اس نعمت کو خاص طور پر ذکر کر دیا گیا۔ کیونکہ انسان اور دوسرے جانداروں کے درمیان مابہ الامتیاز چیز بیان ہے کہ انسان اپنے مافی الضمیر کو ادا کر سکتا ہے اور اپنی بات دوسروں کو سمجھا سکتا ہے اور دوسرے جاندار اس پر قادر نہیں ہیں پس اس خصوصیت کی وجہ سے نعمت بیان کو خاص طور پر ذکر کر دیا گیا۔ اسی خصوصیت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے شارحؒ نے کہا ہے کہ بیان وہ کلام فصیح ہے جس کے ذریعہ انسان مافی الضمیر کو ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے۔ شارح نے کہا کہ من البیان، مالم نعلم کا بیان ہے اور مالم نعلم مُبَیَّن ہے اور بیان اگرچہ مبیّن سے مؤخر ہوتا ہے لیکن یہاں سجع کی رعایت کرتے ہوئے مقدم کر دیا گیا سجع کہتے ہیں دو جملوں کے آخر میں یکسانیت پیدا کر دینا پس پہلا جملہ علی ما انعم چونکہ میم پر ختم ہے اس لئے اس جملہ یعنی مالم نعلم کو بھی میم پر ختم کیا گیا۔ اگر بیان کو مؤخر کر کے مالم نعلم من البیان کہہ دیا جاتا تو رعایت سجع

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

فوت ہوجاتی اور کلام کا حسن ختم ہوجاتا۔

وَالصَّلٰوةُ عَلٰى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ خَيْرِ مَنْ نَطَقَ بِالصَّوَابِ وَاَفْضَلِ مَنْ اُوْتِيَ الْحِكْمَةَ هِيَ عِلْمُ الشَّرَائِعِ وَكُلُّ كَلَامٍ وَافَقَ الْحَقَّ وَتَرَكَ فَاعِلُ الْاِيْتَاءِ لِاَنَّ هٰذَا الْفِعْلَ لَا يَصْلُحُ اِلَّا لِلّٰهِ وَفَصْلَ الْخِطَابِ اَيِ الْخِطَابِ الْمَفْصُوْلِ الْبَيِّنِ الَّذِيْ يَتَبَيَّنُهُ مَنْ يُخَاطَبُ بِهٖ وَلَا يَلْتَبِسُ عَلَيْهِ اَوِ الْخِطَابِ الْفَاصِلِ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ۔

ترجمہ اور درود نازل ہو ہمارے سردار حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر جو اُن لوگوں میں سب سے بہتر ہیں جو درست بات کہنے والے ہیں اور ان لوگوں میں افضل ترین ہیں جن کو حکمت دی گئی ہے۔ حکمت علم شرائع اور ہر اس کلام کا نام ہے جو حق کے موافق ہو اور ایتاء کے فاعل کو اس لئے ترک کر دیا گیا ہے کہ یہ ایسا فعل ہے جو سوائے خدا کے کسی کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور فصل خطاب یعنی وہ واضح کلام جس کو ہر وہ شخص سمجھ جائے جس سے خطاب کیا جائے اور اس پر وہ کلام ملتبس نہ ہو یا وہ کلام جو حق اور باطل کے درمیان فیصلہ کن ہو۔

تشریح پہلے جملہ میں ثناء باری کا بیان تھا اور اس جملہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ثناء کا بیان ہے۔ اسی مناسبت کی وجہ سے جملہ صلاتیہ کا جملہ حمدیہ پر عطف کیا گیا ہے۔ صلوٰۃ صلّیٰ سے ماخوذ ہے جس کے لغوی معنیٰ دعاء کے ہیں جیسا کہ حدیث میں ہے "اذا دُعِیَ احدکم الیٰ طعام فلیجب فان کان مفطراً فلیطعم وان کان صائماً فلیصل" میں فلیصل، فلیدع کے معنیٰ میں ہے اسی طرح آیت "وصلِّ علیہم ان صلاتک سکن لہم" میں صلِّ، ادع کے معنیٰ میں ہے۔ پھر مجاز مرسل کے طور پر صلوٰۃ کا استعمال ارکان مخصوصہ کی ادائیگی میں ہونے لگا کیونکہ دعاء ارکان مخصوصہ کا جزء ہے لہٰذا جزء بول کر کل مراد لیا گیا ہے۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ نسبت کے اختلاف سے صلاۃ کے معنیٰ مختلف ہوجاتے ہیں چنانچہ صلاۃ باری سے رحمت کے معنیٰ مراد ہوتے ہیں۔ اور صلاۃ ملائکہ سے استغفار کے معنیٰ مراد ہوتے ہیں۔ اور صلاۃ مومنین سے طلب رحمت اور دعاء کے معنیٰ مراد ہوتے ہیں۔ اور صلاۃ طیور سے تسبیح کے معنیٰ مراد ہوتے ہیں۔ سیّد کے معنیٰ سردار کے ہیں من نطق بالصواب اور من اوتی الحکمۃ سے مراد انبیاء ہیں اسلئے کہ انبیاء ناطق بالصواب بھی ہوتے ہیں اور ان کو شریعت کا علم بھی دیا جاتا ہے۔ اب متن کی عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ رحمت کاملہ نازل ہو ہمارے سردار یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر جو صحیح بولنے والوں میں سب سے بہتر ہیں اور جن کو شریعت کا علم دیا گیا ہے ان میں سب سے افضل ہیں یعنی جماعت انبیاء میں سب سے بہتر اور سب سے افضل ہیں اور جب آپ انبیاء سے افضل ہیں تو گویا ساری مخلوقات سے افضل ہیں۔ شارح نے کہا ہے کہ حکمت کہتے ہیں شرائع اور احکام کے علم کو اور ہر اس کلام کو جو حق اور نفس الامر کے موافق ہو بس

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

شارح نے پہلے تو ایسے الفاظ سے حکمت کی تفسیر فرمائی جس سے حکمت کا شریعت اسلام کے ساتھ خاص ہونا ظاہر ہوتا ہے اور پھر ایسے الفاظ سے تفسیر کی جو شریعت اور غیر شریعت سب کو عام ہے مثلاً الواحد نصف الاثنین، حق کے موافق تو ہے لیکن شریعت نہیں ہے۔ الحاصل حکمت کی دونوں تفسیریں عطفِ عام علی الخاص کے قبیلہ سے ہیں۔

وترک فاعل الایتاء سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ماتن رہ نے اوتی فعل مجہول ذکر کیا ہے اور اس کا فاعل ذکر نہیں کیا ہے آخر ایسا کیوں۔ جواب ایتاء حکمت کا فاعل متعین ہے اس لئے کہ ایتاء حکمت فاعل ذاتِ خداوندی کے سوا کوئی دوسرا نہیں بن سکتا۔ ایتاء کا فاعل صرف باری تعالیٰ ہو سکتے ہیں پس ایتاء کا فاعل چونکہ ذہنوں میں متعین تھا اس لئے اس کو ذکر نہیں کیا گیا بلکہ فعل ماضی مجہول کے صیغہ کے ساتھ ذکر کر دیا گیا۔ فصل الخطاب، حکمت پر معطوف ہے۔ یعنی آپ ان لوگوں میں سب سے زیادہ افضل ہیں جنکو حکمت دی گئی اور فصل خطاب دیا گیا۔ شارح نے کہا فصل مصدر اسم مفعول مفصول کے معنی میں ہے یا اسم فاعل فاصل کے معنی میں اگر اول ہے تو فصل خطاب سے مراد وہ واضح کلام ہوگا جسے ہر وہ آدمی سمجھ لے جس کو اس کلام کا مخاطب کیا گیا ہو اور وہ کلام اس مخاطب پر ملتبس نہ ہو۔ اور اگر ثانی ہے تو فصلِ خطاب سے مراد وہ کلام ہوگا جو حق و باطل کے درمیان ممیز اور فیصلہ کن ہو اور اگر آپ فصل کو اس کی حقیقت یعنی مصدری معنی پر باقی رکھنا چاہیں تو یہ بھی جائز ہے البتہ اس صورت میں خطاب کو فصل مصدر کے ساتھ متصف کرنا مبالغۃً ہوگا جیسے زیدٌ عدلٌ میں زیدٌ عدل کے ساتھ مبالغۃً متصف ہے۔

وَعَلٰى اٰلِهٖ اَصْلُهٗ اَهْلٌ بِدَلِيْلِ اُهَيْلٍ خُصَّ اِسْتِعْمَالُهٗ فِي الْاَشْرَافِ وَاُولِي الْخَطَرِ اَلْاَطْهَارِ جَمْعُ طَاهِرٍ كَصَاحِبٍ وَاَصْحَابٍ وَصَحَابَتِهِ الْاَخْيَارِ جَمْعُ خَيِّرٍ بِالتَّشْدِيْدِ

ترجمہ اور آپ کی پاک آل پر آل کی اصل اہل ہے اُہیل کی دلیل سے اس کا استعمال شریف اور عظیم لوگوں میں خاص کر دیا گیا ہے۔ اطہار طاہر کی جمع ہے جیسے صاحب اور اصحاب ہے۔ اور آپ کے متدین اور نیک اصحاب پر (اخیار) خیّر بالتشدید کی جمع ہے۔

تشریح علامہ تفتازانی رہ نے کہا ہے کہ آل کی اصل اہل ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ آل کی تصغیر اُہیل آتی ہے اور یہ قاعدہ مسلّم ہے کہ شی کی تصغیر شئے کو اس کی اصل کی طرف لوٹا دیتی ہے یعنی تصغیر میں تمام حروف اصلیہ ظاہر ہو جاتے ہیں۔ بس اُہیل تصغیر آنا اس بات کی دلیل ہے کہ ہا حرف اصلی ہے اور آل دراصل اہل ہے۔ رہی یہ بات کہ اہل سے آل کیسے ہو گیا تو اس میں یہ تعلیل ہوئی کہ ہاء کو خلاف قیاس ہمزہ سے بدل دیا پھر بقاعدہ اٰمن ہمزہ کو الف سے بدل کر آل کر لیا گیا۔ بعض حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ آل کی اصل اَوَل ہے پھر واؤ متحرک ماقبل مفتوح ہونے کی وجہ سے واؤ کو الف سے بدل لیا گیا۔ شارح علیہ الرحمہ نے آل اور اہل کے درمیان فرق ظاہر کرتے ہوئے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کہا ہے کہ آل کا استعمال شریف اور عظیم لوگوں کے لئے ہوتا ہے۔ انکی شرافت اور عظمت دنیاوی اعتبار سے ہو جیسے آل فرعون یا اخروی اعتبار سے ہو جیسے آل محمد، آل ابراہیم۔ بعض حضرات نے یہ بھی فرق بیان کیا ہے کہ اہل کا استعمال ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں کے لئے ہوتا ہے اور آل کا استعمال صرف ذوی العقول کے لئے ہوتا ہے اور بعض نے تیسرا فرق یہ بیان کیا ہے کہ آل کا استعمال صرف مذکر کے لئے ہوتا ہے اور اہل کا استعمال مذکر اور مؤنث دونوں کے لئے ہوتا ہے۔ آل کی مراد کے بارے میں قدرے اختلاف ہے چنانچہ حضرت امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک آل محمد سے مراد وہ لوگ ہیں جن پر صدقہ حرام ہے اور مال غنیمت سے خمس مقرر ہے۔ روافض نے کہا کہ آل محمد سے مراد فاطمہؓ علی اور حسنین ہیں۔ اور اہل سنت کے نزدیک آپ کی ازواج مطہرات اور اولاد ہے۔ اور بعض نے کہا کہ ہر مومن متقی آپکی آل ہے۔ الاطہار آل کی صفت ہے اور طاہر کی جمع ہے جیسے اصحاب صاحب کی جمع ہے۔ آل کی صفت میں الاطہار لاکر ماتن رح نے باری تعالیٰ کے قول "انما یرید اللہ لیذہب عنکم الرجس اہل البیت ویطہرکم تطہیرا" کیطرف تلمیح کی ہے۔ صحابۃ اصلاً تو مصدر ہے لیکن غلبۃً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب پر اطلاق ہونے لگا اس کے برخلاف اصحاب کہ یہ لفظ عام ہے ہر ایک کے اصحاب پر بولا جاتا ہے۔ اخیار خیّر (تشدید کے ساتھ) کی جمع ہے بلا تشدید خیر کی جمع بھی اخیار آتی ہے کیونکہ مشدد، مخفف دونوں صفت مشبہ ہیں اور دونوں کی جمع افعال کے وزن پر آتی ہے۔ البتہ دونوں کے معنی میں یہ فرق ہے کہ خیر مخفف جمال اور حسن میں مستعمل ہوتا ہے اور خیّر مشدد دین اور صلاح میں مستعمل ہوتا ہے اور اس جگہ یہی معنی مناسب ہیں اسی معنی کی رعایت کرتے ہوئے احقر نے متدین اور نیک کا ترجمہ کیا ہے۔ اور اخیار کے لفظ سے ماتن نے کنتم خیر امۃ اور حدیث خیرکم قرنی کی طرف تلمیح کی ہے۔

اَمَّابَعْدُ هُوَمِنَ الظُّرُوْفِ الزَّمَانِيَةِ الْمَبْنِيَّةِ الْمُنْقَطِعَةِ عَنِ الْاِضَافَةِ اَیْ بَعْدَ الْحَمْدِ وَالصَّلٰوةِ وَالْعَامِلُ فِيْهِ اَمَّا لِنِيَابَتِهَا عَنِ الْفِعْلِ وَالْاَصْلُ مَهْمَا يَكُنْ مِنْ شَيْءٍ بَعْدَ الْحَمْدِ وَالصَّلٰوةِ وَمَهْمَا هٰهُنَا مُبْتَدَأٌ وَالْاِسْمِيَّةُ لَازِمَةٌ لِلْمُبْتَدَأِ وَيَكُنْ شَرْطٌ وَالْفَاءُ لَازِمَةٌ لَهُ غَالِبًا فَحِيْنَ تَضَمَّنَتْ اَمَّا مَعْنَى الْاِبْتِدَاءِ وَالشَّرْطِ لَزِمَتْهَا الْفَاءُ وَلُصُوْقُ الْاِسْمِ اِقَامَةً لِلَّازِمِ مَقَامَ الْمَلْزُوْمِ وَاِبْقَاءً لِاَثَرِهٖ فِي الْجُمْلَةِ.

ترجمہ

امابعد، لفظ بعد ان ظرف زمانیہ میں سے ہے جو مبنی منقطع عن الاضافت ہوتے ہیں یعنی حمد و صلاۃ کے بعد۔ اور لفظ بعد میں اَمّا عامل ہے اس لئے کہ لفظ اما فعل کے قائم مقام ہے اور اصل ترکیب "مہما یکن من شئ بعد الحمد والصلوۃ" ہے اور اس جگہ مہما مبتدا ہے اور مبتدا کے لئے اسمیت لازم ہے اور "یکن" شرط ہے اور اس کے جواب کے لئے عام طور پر فاء لازم ہوتا ہے پس اسوقت اَمّا ابتداء اور شرط کے معنی کو متضمن ہوگا اسکو

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

فاء لازم ہوگا اور لصوقِ اسم، لازم کو ملزوم کے قائمقام کرتے ہوئے اور اس کے اثر کو کچھ نہ کچھ باقی رکھتے ہوئے۔

تشریح لفظ اَمّا کی اصل کے بارے میں چار قول ہیں (۱) اَمّا اصل میں اَنْ مَا تھا نون کو میم سے بدل کر میم کا میم میں ادغام کر دیا گیا۔ (۲) اَمّا اصل میں مَتَا تھا میم اول اور ہمزہ کے درمیان قلب مکانی کیا گیا پھر میم کا میم میں ادغام کر دیا گیا۔ (۳) اَمّا اصل میں مَہْمَا تھا میم اول اور ہاء کے درمیان قلب مکانی کیا گیا پھر میم کا میم میں ادغام کر دیا گیا اور ہاء کو ہمزہ سے بدل دیا گیا۔ (۴) اَمّا اپنی اصل پر ہے۔ لفظ اَمّا تین معانی میں مستعمل ہے (۱) تاکید کے لئے مثلاً "اما زید فذاہب" اسکے معنی ہیں "مہما یکن من شئی فزید ذاہب" یعنی جب بھی کوئی چیز موجود ہوگی زید کے لئے ذہاب ثابت ہوگا اور یہ بات مسلم ہے کہ ہر لمحہ کوئی نہ کوئی شئی موجود ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو زید کے لئے ذہاب یقیناً ثابت ہوگا اور کسی چیز کا بالیقین ثابت ہونا اسی کا نام تاکید ہے لہٰذا لفظ اَمّا کا تاکید کے لئے ہونا ثابت ہوگیا۔ (۲) تفصیل کے لئے مثلاً "اما الذین آمنوا فیعلمون انہ الحق من ربہم" میں لفظ اَمّا کے ذریعہ ضرب مثل کے ماننے والوں اور نہ ماننے والوں کی تفصیل کرنا مقصود ہے (۳) شرط کے لئے مثلاً "اما زید فذاہب" میں ذہابِ زید کو کسی بھی شئے کے موجود ہونے پر معلق کیا گیا ہے اور اس معلق کرنے کا نام ہی شرط ہے۔ یہاں عبارت میں لفظ اَمّا اپنے مابعد کو ماقبل سے تاکید کے ساتھ جدا کرنے کے لئے ذکر کیا گیا ہے۔ لفظ بَعْدَ کے بارے میں شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اس جگہ لفظ بعد ایسا ظرف زمان ہے جو مبنی ہے اور منقطع عن الاضافت ہے چنانچہ تقدیری عبارت ہے "بعد الحمد والصلوٰۃ" تفصیل اس کی یہ ہے کہ لفظ بَعْدَ اور قَبْلَ دونوں ظروف میں سے ہیں ان کا استعمال ظرف مکان کے لئے بھی ہوتا ہے اور ظرف زمان کے لئے بھی مگر اس جگہ لفظ بَعْدَ کا استعمال ظرف زمان کے لئے ہے نہ کہ مکان کے لئے۔ ان دونوں کی تین حالتیں ہیں، ایک تو یہ کہ ان کا مضاف الیہ مذکور ہو۔ دوم یہ کہ ان کا مضاف الیہ محذوف ہو اور نسیاً منسیا ہو۔ سوم یہ کہ مضاف الیہ محذوف ہو مگر منوی ہو یعنی لفظوں میں اگرچہ محذوف ہو مگر دل میں اس کا ارادہ کر لیا گیا ہو۔ پہلی دو صورتوں میں یہ دونوں لفظ معرب بحسب العوامل ہوتے ہیں اور تیسری صورت میں مبنی علی الضم ہوتے ہیں "المبنیۃ المنقطعۃ عن الاضافۃ" سے شارح نے اسی تیسری صورت کو بیان کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اس جگہ لفظ بعد کا مضاف الیہ محذوف منوی ہے اور یہ خود مبنی علی الضم ہے اب سوال یہ ہے کہ لفظ بَعْدَ جو ظرف ہے اور معمول ہے اس کا عامل کیا ہے اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ لفظ بَعْدَ کا عامل لفظ اَمّا ہے۔ مگر اس پر اعتراض ہوگا کہ عامل فعل ہوتا ہے یا شبہ فعل، اور کلمہ اَمّا نہ فعل ہے اور نہ شبہ فعل۔ تو اس کو عامل قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ اس کے جواب میں فرمایا گیا ہے کہ کلمہ اَمّا بذاتہا اگرچہ عامل نہیں ہوتا لیکن فعل کا نائب ہو کر عامل ہو سکتا ہے یعنی اصالۃً اور حقیقۃً تو ظرف کے اندر فعل ہی عامل ہوتا ہے لیکن نیابۃً کلمہ اَمّا بھی عامل ہو جاتا ہے۔ اور یہاں یہ ہی صورت ہے کیونکہ اما بعد کی اصلِ ترکیب اور تقدیری عبارت یہ ہے "مہما یکن من شئی بعد الحمد والصلوٰۃ" پس لفظ اَمّا، یکن فعل کا نائب ہے اور اسی نیابت کی وجہ سے اس کو عامل قرار دیا ہے۔ شارح رح نے فرمایا ہے کہ اس جگہ یعنی مذکورہ تقدیری عبارت میں کلمہ مہما مبتدا ہے اور ہہنا کہہ کر اس جگہ کی قید اس لئے لگائی ہے کہ دوسرے مقامات پر بعض مہما مفعول واقع ہے مثلاً "مہما تعطنی من شئی اقبل" اس کے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

معنی ہیں" ای شی تعطینی اقبلہ" مجھ کو جو چیز بھی تو دیگا میں اس کو قبول کروں گا۔ بہرحال اس جگہ کلمہ مہما مبتدا ہے اور اسم ہے کیونکہ مبتدا کے لئے اسمیت لازم ہے یعنی مبتدا ہمیشہ اسم ہوتا ہے فعل اور حرف مبتدا نہیں ہوتے اور یکن یوجد کے معنی میں ہے اور فعل شرط ہے اور شرط کے جواب یعنی جزار پر بالعموم فار کا داخل کرنا لازم ہے یعنی شرط کی جزا عام طور پر تو فار کے ساتھ ہی ہوتی ہے لیکن کبھی کبھار بغیر فار کے بھی ہوتی ہے۔ اب یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ جب تقدیری عبارت میں مہما مبتدا ہے اور یکن فعل شرط ہے اور ان دونوں کے قائمقام لفظ اما ہے تو لفظ اما ابتدار اور شرط دونوں کے معنی کو شامل ہوا یعنی لفظ اما مبتدا بھی ہوا اور شرط بھی ہوا پس مبتدار ہونے کی وجہ سے لفظ اما کا اسم ہونا ضروری تھا اور شرط ہونے کی وجہ سے اس کی جزار یعنی بعد پر فار کا داخل ہونا ضروری تھا مگر یہاں دونوں باتیں نہیں ہیں اسلئے کہ لفظ اما حرف ہے نہ کہ اسم اور فار جزار یعنی لفظ بعد پر داخل نہیں ہے بلکہ اس کے بعد لما پر داخل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مناسب تو یہی تھا کہ جسطرح مبتدار کا اسم ہونا ضروری ہے اسی طرح مبتدار یعنی مہما کا قائمقام بھی اسم ہو مگر چونکہ قائم مقام یعنی لفظ اما کا حرف ہونا متعین ہے اسلئے لصوقِ اسم یعنی اسم (بعد) کا اما کے بعد بلافصل واقع ہونا اس کو اما کی اسمیت کا بدل قرار دیدیا گیا یعنی یوں کہدیا گیا کہ اما جو مبتدار کے قائم مقام واقع ہے وہ اگرچہ اسم نہیں ہے لیکن بلافصل اس کے بعد اسم واقع ہے پس اس لصوقِ اسم کی وجہ سے چونکہ اما کے اندر کسی نہ کسی درجہ میں اسمیت کی بُو آگئی ہے اس لئے اس کو مبتدا یعنی مہما کے قائم مقام قرار دینے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ قاعدہ ہے" مالا یدرک کلہ لا یترک کلہ" اگر کوئی شخص کل کو پا نہیں سکتا تو اس کو کل چھوڑنا بھی نہ چاہیئے یعنی جس قدر ممکن ہو اس کو حاصل کر لینا چاہیئے پس یہاں بھی پورے طور پر مبتدار کی رعایت کرنا یعنی مبتدار کے قائم مقام کا اسم ہونا چونکہ ممکن نہیں ہے اس لئے اسی پر اکتفار کیا گیا کہ ان کے ساتھ اسم ملحق ہے۔ یعنی اس کے فوراً بعد اسم (بعد) واقع ہے۔ حاصل یہ کہ اما اگرچہ حقیقۃً اسم نہیں ہے لیکن اس لصوق کی وجہ سے حکماً اسم ہوگیا۔ یہی معاملہ فار جزائیہ کا ہے کہ اما چونکہ فعل شرط (یکن) کے قائم مقام ہے اس لئے اس کی جزار کے شروع میں یعنی لفظ بعد پر فار داخل ہونا چاہیئے تھا لیکن چونکہ ایسا کرنے میں اما شرطیہ اور فا جزائیہ کا اجتماع لازم آتا ہے جو ناپسندیدہ ہے اسلئے فار جزائیہ کو جزا کے شروع میں یعنی بعد پر داخل نہ کر کے جزار کے درمیان یعنی لما پر داخل کر دیا گیا اسی کو فاضل شارح نے اپنے انداز میں یوں کہا ہے کہ اما چونکہ ابتدار کے معنی کو شامل ہے اس لئے اس کو لصوقِ اسم لازم ہوگیا اور چونکہ شرط کے معنی کو شامل ہے اس لئے اس کو فار لازم ہوگیا اور یہ لزوم فا اور لزوم لصوقِ اسم صرف اس لئے ہے تاکہ لازم (فار، اسمیت) کسی نہ کسی درجہ میں ملزوم (شرط، مبتدار) کے قائم مقام ہو جائے اور کسی نہ کسی درجہ میں اس کا اثر باقی رہے۔

فَلَمَّا هُوَ ظَرْفٌ بِمَعْنَى إِذْ يُسْتَعْمَلُ اسْتِعْمَالَ الشَّرْطِ يَلِيهِ فِعْلٌ مَاضٍ لَفْظًا أَوْ مَعْنًى كَانَ عِلْمُ الْبَلَاغَةِ هُوَ الْمَعَانِي وَالْبَيَانُ وَعِلْمُ تَوَابِعِهَا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

هُوَ الْبَدِيعُ مِنْ أَجَلِّ الْعُلُومِ قَدْرًا وَأَدَقِّهَا سِرًّا إِذْ بِهِ أَيْ بِعِلْمِ الْبَلَاغَةِ وَتَوَابِعِهَا لَا بِغَيْرِهِ مِنَ الْعُلُومِ كَاللُّغَةِ وَالنَّحْوِ وَالصَّرْفِ يُعْرَفُ دَقَائِقُ الْعَرَبِيَّةِ وَأَسْرَارُهَا فَيَكُونُ مِنْ أَدَقِّ الْعُلُومِ سِرًّا وَيُكْشَفُ عَنْ وُجُوهِ الْإِعْجَازِ فِي نَظْمِ الْقُرْآنِ أَسْتَارُهَا أَيْ بِهِ يُعْرَفُ أَنَّ الْقُرْآنَ مُعْجِزٌ لِكَوْنِهِ فِي أَعْلَى مَرَاتِبِ الْبَلَاغَةِ لِاشْتِمَالِهِ عَلَى الدَّقَائِقِ وَالْأَسْرَارِ الْخَارِجَةِ عَنْ طَوْقِ الْبَشَرِ وَهٰذَا وَسِيلَةٌ إِلَى تَصْدِيقِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ وَسِيلَةٌ إِلَى الْفَوْزِ بِجَمِيعِ السَّعَادَاتِ فَيَكُونُ مِنْ أَجَلِّ الْعُلُومِ لِكَوْنِ مَعْلُومِهِ وَغَايَتِهِ مِنْ أَجَلِّ الْمَعْلُومَاتِ وَالْغَايَاتِ۔

ترجمہ پس جبکہ وہ ظرف ہے اذ کے معنی میں شرط کی طرح استعمال ہوتا ہے اس کے متصل لفظاً یا معنًا فعل ماضی ہوتا ہے علم بلاغت یعنی معانی اور بیان اور اس کے توابع کا علم یعنی بدیع مرتبہ کے اعتبار سے اجل علوم میں سے ہے اور نکتہ کے اعتبار سے دقیق ترین علوم میں سے ہے اس لئے کہ اس کے ذریعہ یعنی علم بلاغت اور اس کے توابع کے ذریعہ نہ کہ اس کے علاوہ دوسرے علوم جیسے لغت، نحو، صرف کے ذریعہ پہچانی جاتی ہیں عربی زبان کی باریکیاں اور اس کے نکتے پس نکتہ کے اعتبار سے علوم میں سب سے زیادہ دقیق ہوگا۔ اور اٹھا دئے جاتے ہیں وجوہِ اعجاز سے اس کے پردوں کو درآنحالیکہ وہ وجوہ نظم قرآن میں ہیں یعنی علم بلاغت ہی کے ذریعہ جانا جاتا ہے کہ قرآن عاجز کرنے والا ہے کیونکہ قرآن بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ پر ہے اسلئے کہ قرآن ایسی باریکیوں اور نکتوں پر مشتمل ہے جو انسان کی طاقت سے باہر ہیں اور اعجاز قرآن کی معرفت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کا ذریعہ ہے اور رسول کی تصدیق تمام سعادتوں کے ساتھ کامیابی کا ذریعہ ہے۔ پس یہ علم اجل علوم میں سے ہوگا کیونکہ اس کا معلوم اجل معلومات اور اس کی غایت اجل غایات میں سے ہے۔

تشریح شارح علیہ الرحمۃ نے لمّا کے بارے میں تین باتیں ذکر کی ہیں (۱) لمّا ظرفِ زمان کے لئے ہے (۲) اذ کے معنی میں ہے شرط کی طرح استعمال کیا جاتا ہے (۳) اس کے متصل فعل ماضی ہوتا ہے یعنی لمّا فعل ماضی پر داخل ہوتا ہے وہ فعل خواہ لفظاً ماضی ہو خواہ معنًا ماضی ہو۔ پہلی بات کی تفصیل یہ ہے کہ لمّا ظرفِ زمان اسوقت واقع ہوتا ہے جب لمّا دو ایسے جملوں پر داخل ہو جن میں سے پہلا جملہ شرط اور دوسرا جملہ جزا بننے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اسلئے کہ اگر ایسا نہ ہوا تو لمّا نفی بلم کے معنی میں ہوگا جیسے ”ندم زید ولما ینفعہ الندم“ زید نادم ہوا حالانکہ ندامت اس کے کام نہیں آئی۔ یا اِلّا کے معنی میں ہوگا جیسے ”ان کل نفس لما علیہا حافظ۔ نہیں ہے کوئی نفس مگر اس پر نگراں مقرر ہے۔ دوسری بات کی تشریح یہ ہے کہ لمّا، اذ کے معنی میں ہے اذا کے معنی

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

میں نہیں ہے اور جو یہ ہے کہ اذ بھی گذشتہ زمانے کیلئے ظرف واقع ہوتا ہے اور لما بھی گذشتہ زمانے کے لئے ظرف واقع ہوتا ہے اسکے برخلاف اذا کہ وہ آئندہ زمانے کیلئے ظرف واقع ہوتا ہے . . . . پس لمّا اور اذ کے درمیان چونکہ ایک گونہ مناسبت ہے اس لئے لمّا کو اذ کے معنی میں قرار دینا زیادہ مناسب ہے. الغرض اس جگہ لمّا اذ کے معنی میں ہے اور جس طرح اذ شرط کے لئے استعمال ہوتا ہے یعنی ایک چیز کو دوسری چیز پر زمانہ ماضی میں معلق کرنے کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح لمّا بھی شرط کے لئے استعمال ہوتا ہے یعنی زمانہ ماضی میں تعلیق کا فائدہ دیتا ہے. تیسری بات کا حاصل یہ ہے کہ لمّا سے متصل فعل ماضی ہوتا ہے یعنی لمّا فعل ماضی پر داخل ہوتا ہے اب وہ فعل ماضی لفظوں میں مذکور ہو یا مقدر ہو دونوں طرح جائز ہے کیونکہ یہ بات بلغاء سے بھی سُنی گئی ہے کہ لمّا کے بعد فعل کا مقدر ہونا جائز ہے اور دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ لمّا اذ کے معنی میں ہے اور اذ کے بعد فعل کا مقدر ہونا جائز ہے لہٰذا لما کے بعد بھی فعل کا مقدر ہونا جائز ہوگا. اس میں بھی تعمیم ہے کہ فعل ماضی لفظوں میں ماضی ہو یعنی ماضی کے صیغہ کے ساتھ ہو جیسا کہ متن میں لمّا ماضی کے صیغہ کانَ پر داخل ہے یا معنیً ماضی ہو یعنی صیغہ تو ماضی کا نہ ہو لیکن لم کے ذریعے ماضی بنا لیا گیا ہو جیسے "لما لم یکن زید قائما اکرمتک" جب زید کھڑا نہیں ہوا تو میں نے تیرا اکرام کیا. ماتن رہ فرماتے ہیں کہ علم بلاغت (جس سے مراد معانی، بیان اور اس کے توابع یعنی علم بدیع ہے) کا علوم میں انتہائی بلند مرتبہ ہے اور اس کے نکات دوسرے علوم کے نکات کی بہ نسبت انتہائی دقیق اور باریک ہیں. فاضل مصنف نے "من اجل العلوم" میں مِنْ تبعیضیہ لاکر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ علم بلاغت مرتبہ میں بعض علوم سے افضل ہے تمام علوم سے افضل نہیں ہے کیونکہ علم توحید، علم اصول، علم تفسیر اور علم حدیث وغیرہ علم بلاغت سے بھی بلند تر ہیں. بہرحال بعض علوم کے مقابلے میں علم بلاغت کا مرتبہ بلند ہے اور اس کے نکتے دقیق ہیں. لف ونشر غیر مرتب کے طور پر ماتن نے پہلے علم بلاغت کے نکتوں کے دقیق ہونے کی دلیل ذکر کی ہے اور پھر اس کے بلند مرتبہ ہونے کو مدلل کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ علم بلاغت کے نکتے اسلئے دقیق ہیں کہ عربی زبان کی باریکیاں اور اس کے نکات کو علم بلاغت اور اس کے توابع کے ذریعہ ہی جانا جا سکتا ہے اس کے علاوہ دیگر علوم مثلاً لغت، نحو، صرف وغیرہ کے ذریعہ نہیں جانا جا سکتا ہے اور جب یہ بات ہے کہ عربی زبان کے اسرار وحِکَم اسی علم کے ذریعہ معلوم ہو سکتے ہیں اور دیگر علوم کے ذریعہ معلوم نہیں ہو سکتے تو نکات کے اعتبار سے یہ علم بلاشبہ اَدَقّ ہوگا. علم بلاغت کے بلند رتبہ ہونے پر دلیل ذکر کرتے ہوئے ماتن نے کہا ہے کہ علم بلاغت بلند مرتبہ اس لئے ہے کہ بلاغت کے وہ انواع اور طُرُق جن پر قرآن مشتمل ہے اور وہ اعجازِ قرآن کا سبب ہیں ان پر پڑے ہوئے پردوں کو اسی علم کے ذریعہ دور کیا جاتا ہے یعنی علم بلاغت ہی کے ذریعہ سے یہ بات جانی جاتی ہے کہ قرآن معجز ہے اور اس سے معارضہ کرنا اور اس کا مثل لانا کسی کے لئے ممکن نہیں ہے. رہی یہ بات کہ قرآن معجز کیوں ہے تو اس کی علت بیان کرتے ہوئے شارح نے کہا کہ قرآن چونکہ بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ پر ہے یعنی قرآن میں ایسی آخری درجے کی بلاغت موجود ہے کہ اس کے بعد بلاغت کا کوئی درجہ نہیں ہے اسلئے قرآن معجز ہے. رہا یہ سوال کہ اس کی کیا دلیل ہے کہ قرآن بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ پر ہے اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ قرآن ایسے نکتوں اور باریکیوں پر مشتمل ہے جو انسان کی طاقت اور قدرت سے باہر ہیں. اور جب ایسا ہے تو اس میں یقیناً اعلیٰ درجہ کی بلاغت موجود ہوگی. الحاصل علم بلاغت کے ذریعہ اعجاز قرآن کے طُرُق اور انواع کی معرفت

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

حاصل ہوتی ہے اور اعجاز قرآن کے وجوہ کی معرفت ذریعہ بنتی ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کا اس طور پر کہ جب قرآن کا اعجاز ثابت ہوجائے گا اور یہ معلوم ہوجائے گا کہ قرآن معجزہ ہے انسان اس کے مثل لانے پر قادر نہیں ہے تو قرآن کا کلام الٰہی ہونا ثابت ہوجائے گا اور کلام الٰہی انسان پر بذریعہ وحی اترتا ہے لہٰذا یہ بات ثابت ہوجائیگی کہ قرآن بذریعہ وحی اترا ہے اور وحی نبی پر اترتی ہے لہذا یہ بات ثابت ہوجائے گی کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم جن پر قرآن اترا ہے نبی ہیں پس جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت ثابت ہوجائے گی تو لوگ آپ کی تصدیق کریں گے الغرض اعجاز قرآن کی معرفت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کا ذریعہ اور وسیلہ ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کرنا دنیوی اور اخروی تمام سعادتوں کے ساتھ کامیابی کا ذریعہ ہے اور جب ایسا ہے تو علم بلاغت مرتبہ کے اعتبار سے اجل علوم میں سے ہوگا کیونکہ کسی علم کے اعلیٰ یا ادنیٰ ہونے کا مدار اس کے معلوم اور اسکی غایت پر ہے پس علم بلاغت کا معلوم یعنی اعجاز قرآن چونکہ اجلِ معلومات میں سے ہے اس لئے علم بلاغت اجل علوم میں سے ہوگا۔ اسی طرح اس کی غایت یعنی تصدیقِ نبی یا دنیا اور آخرت کی کامیابی چونکہ اجلِ غایات میں سے ہے اس لئے بھی علم بلاغت اجل علوم میں سے ہوگا۔

وَتَشْبِيهُ وُجُوهِ الْإِعْجَازِ بِالْأَشْيَاءِ الْمُحْتَجِبَةِ تَحْتَ الْأَسْتَارِ اِسْتِعَارَةٌ بِالْكِنَايَةِ وَإِثْبَاتُ الْأَسْتَارِ لَهَا تَخْيِيلِيَّةٌ وَذِكْرُ الْوُجُوهِ إِيهَامٌ أَوْ تَشْبِيهُ الْإِعْجَازِ بِالصُّوَرِ الْحَسَنَةِ اِسْتِعَارَةٌ بِالْكِنَايَةِ وَإِثْبَاتُ الْوُجُوهِ لَهُ تَخْيِيلِيَّةٌ وَذِكْرُ الْأَسْتَارِ تَرْشِيحٌ وَنَظْمُ الْقُرْآنِ تَالِيفُ كَلِمَاتِهِ مُتَرَتِّبَةَ الْمَعَانِي مُتَنَاسِقَةَ الدَّلَالَاتِ عَلَى حَسَبِ مَا يَقْتَضِيهِ الْعَقْلُ لَا تَوَالِيهَا فِي النُّطْقِ وَضَمَّ بَعْضِهَا إِلَى بَعْضٍ كَيْفَ مَا اتَّفَقَ۔

ترجمہ اور وجوہ اعجاز کو پردوں میں چھپی ہوئی چیزوں کے ساتھ تشبیہ دینا استعارہ بالکنایہ ہے اور ان کے لئے پردوں کا ثابت کرنا استعارہ تخییلیہ ہے اور وجوہ کا ذکر ایہام ہے یا اعجاز کو حسین صورتوں کے ساتھ تشبیہ دینا استعارہ بالکنایہ ہے اور اعجاز کے لئے وجوہ کا ثابت کرنا استعارہ تخییلیہ ہے اور استار کا ذکر ترشیح ہے اور نظم قرآن، قرآن کے کلمات کی ایسی تالیف ہے جن کے معانی بالترتیب ہوں اور دلالتیں عقل کے تقاضہ کے مطابق مناسب اور مساوی ہوں نہ یہ کہ کلمات کو ادا کرنے میں اور بعض کو بعض کے ساتھ جسطرح چاہے جمع کرنے میں لگاتار ہوں۔

تشریح وجوہ اعجاز سے بلاغت کے وہ انواع اور طرق مراد ہیں جن سے اعجاز حاصل ہوتا ہے اور یہ طرق تراکیب کے خواص میں سے ہیں یعنی ان انواع اور طرق کا تعلق صرف تراکیب سے ہے شارح رہ انہیں وجوہ اعجاز

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کے بارے میں فرماتے ہیں کہ متن میں وجوہ اعجاز کا ذکر استعارہ بالکنایہ اور استعارہ تخییلیہ کے طور پر ہے جسکی تشریح میں شارحؒ نے دو تقریریں کی ہیں مگر ان تقریروں سے پہلے یہ ذہن نشین فرمالیں کہ مصنف رحؒ کے مذہب کے مطابق استعارہ بالکنایہ یہ ہے کہ ایک شی کو دوسری شی کے ساتھ دل ہی دل میں تشبیہ دی جائے اور ارکان تشبیہ میں سے صرف مشبہ کا ذکر کیا جائے اور اس کے علاوہ مشبہ بہ، حرف تشبیہ اور وجہ تشبیہ کا ذکر نہ کیا جائے۔ استعارہ تخییلیہ یہ ہے کہ مشبہ کے لئے مشبہ بہ کے لوازم میں سے کسی لازم کو ثابت کر دیا جائے۔ اور استعارہ ترشیحیہ یہ ہے کہ مشبہ کے لئے مشبہ بہ کے کسی مناسب کو ذکر کر دیا جائے۔ اور ایہام یہ ہے کہ ایک لفظ کے دو معنی ہوں ایک معنی قریب ہوں جس میں اس لفظ کا استعمال بھی زیادہ ہو اور بلا قرینہ ذہن بھی اس کی طرف منتقل ہو جاتا ہو۔ دوسرے معنی بعید ہوں یعنی لفظ کا اس معنی میں استعمال بھی کم ہو اور بلا قرینہ اسکی طرف ذہن بھی منتقل نہ ہوتا ہو اور اتفاق سے وہ قرینہ بھی خفی ہو جلی نہ ہو۔ پس اگر اس لفظ سے معنی بعید کا ارادہ کیا گیا تو یہ ایہام کہلائے گا اور ایہام جس کا دوسرا نام توریہ ہے محسنات بدیعیہ میں سے ہے۔ ان اصطلاحات کے ذکر کے بعد شارح کی پہلی تقریر ملاحظہ ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ ماتن نے وجوہ اعجاز کو پردوں میں چھپی ہوئی چیزوں کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور ان دونوں کے درمیان جامع اور وجہ تشبیہ اکثر لوگوں کا انکے جمال پر مطلع نہ ہونا ہے یعنی جسطرح پردوں میں چھپی ہوئی چیزوں کے جمال پر اکثر لوگ مطلع نہیں ہوتے اسی طرح وجوہ اعجاز کے جمال پر بھی اکثر لوگ مطلع نہیں ہوتے ہیں۔ پس فاضل مصنف نے چونکہ مشبہ یعنی وجوہ اعجاز کا ذکر تو کیا ہے اور باقی ارکانِ تشبیہ کا ذکر نہیں کیا اسلئے وجوہِ اعجاز کا ذکر استعارہ بالکنایہ کے طور پر ہوگا اور استار، مشبہ بہ (اشیاء محتجبۃ تحت الاستار) کے لئے چونکہ لازم ہے اور اس لازم کو مشبہ یعنی وجوہ اعجاز کے لئے ثابت کیا گیا ہے اس لئے متن میں استار کا ذکر استعارہ تخییلیہ کے طور پر ہوگا اور وجوہ کا ذکر ایہام کے طور پر ہوگا کیونکہ وجہ کے دو معنی ہیں ایک تو عضو مخصوص یعنی چہرے کے ہیں اور وجہ کا اطلاق اس معنی پر اقرب بھی ہے اور اس معنی میں وجہ کا استعمال کثیر بھی ہے۔ دوسرے معنی انواع اور طرق کے ہیں اور اس معنی پر وجہ کا اطلاق بعید ہے پس یہاں معنی بعید مراد ہیں کیونکہ یہ بات محال ہے کہ اعجاز کے لئے اعضاء اور چہرے ہوں اور جب یہ محال ہے تو لفظ وجوہ سے معنی قریب (چہروں) کا مراد لینا بھی محال ہوگا اور جب معنی قریب کا مراد لینا محال ہے تو معنی بعید مراد ہونگے اور پہلے گذر چکا ہے کہ معنی بعید کا مراد لینا ایہام کہلاتا ہے لہذا متن میں وجوہ کا ذکر ایہام کے طور پر ہوگا۔ شارح کی دوسری تقریر کا حاصل یہ ہے کہ متن میں اعجاز کو حسین صورتوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور ان میں وجہ شبہ یہ ہے کہ جس طرح حسین صورتوں کیطرف نفس مائل ہوتا ہے اسی طرح اعجاز کی طرف بھی مائل ہوتا ہے۔ اور ارکانِ تشبیہ میں سے مشبہ (اعجاز) کے علاوہ کوئی رکن مذکور نہیں ہے لہذا اعجاز کا ذکر استعارہ بالکنایہ کے طور پر ہوگا اور وجوہ جو مشبہ بہ (صور حسنہ) کے لوازم میں سے ہیں ان کو چونکہ مشبہ (اعجاز) کے لئے ثابت کیا گیا ہے اسلئے وجوہ کا ذکر استعارہ تخییلیہ کے طور پر ہوگا اور استار جو مشبہ بہ (صور حسنہ) کے مناسبات میں سے ہیں ان کو چونکہ مشبہ (اعجاز) کیلئے ثابت کیا گیا ہے اسلئے استار کا ذکر ترشیح کے طور پر ہوگا۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

متن میں چونکہ نظم قرآن کا لفظ ہے اس لئے شارح نے نظم قرآن کی تعریف کی ہے اور فرمایا ہے کہ نظم قرآن کہتے ہیں قرآن کے کلمات کی ایسی تالیف کو جن کے معانی باترتیب ہوں اور بتقاضائے عقل ان کی دلالتوں میں تناسب پایا جائے معانی سے مراد وہ امور ہیں جن کا اقتضائے حال کی وجہ سے بلغاء ارادہ کرتے ہیں جیسے تاکید، عدم تاکید، تقدیم مسندالیہ اور تقدیم مسند وغیرہ۔ اور ترتیب سے مراد یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو اس کے محل میں رکھدیا جائے یعنی جہاں حال تاکید کا تقاضہ کرتا ہو وہاں تاکید لائی جائے اور جہاں عدم تاکید کا تقاضہ کرتا ہو وہاں عدم تاکید ملحوظ رکھا جائے اور تناسق سے مراد تناسب اور تشابہ ہے اور دلالتوں سے مراد دلالت مطابقی تضمنی اور التزامی ہے پس تناسق دلالات سے مراد یہ ہے کہ جہاں حال دلالت مطابقی کا تقاضہ کرتا ہو وہاں دلالت مطابقی لائی جائے اور جہاں اس کے علاوہ کا تقاضہ کرتا ہو وہاں اسکو لایا جائے۔ بہرحال نظم قرآن کلمات قرآن کی ایسی تالیف کا نام ہے جس میں تمام امور و معانی کو انکی مطلوبہ جگہوں پر رکھدیا گیا ہو اور ان کی دلالتوں میں اسطرح تناسق اور تناسب ہو کہ ہر دلالت عقل کے مقتضیٰ کے مطابق ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ مسلسل اور لگاتار کلمات ادا کرنے اور کیف اتفق مقتضیٰ حال کی رعایت کئے بغیر بعض کلمات کو بعض کے ساتھ ملانے کا نام نظم قرآن نہیں ہے۔

وَكَانَ الْقِسْمُ الثَّالِثُ مِنْ مِفْتَاحِ الْعُلُوْمِ الَّذِيْ صَنَّفَهُ الْفَاضِلُ الْعَلَّامَةُ أَبُوْ يَعْقُوْبَ يُوْسُفُ السَّكَّاكِيُّ تَغَمَّدَهُ اللّٰهُ بِغُفْرَانِهِ أَعْظَمَ مَا صُنِّفَ فِيْهِ أَيْ فِيْ عِلْمِ الْبَلَاغَةِ وَتَوَابِعِهَا مِنَ الْكُتُبِ الْمَشْهُوْرَةِ بَيَانٌ لِمَا صُنِّفَ نَفْعًا تَمْيِيْزٌ مِنْ أَعْظَمَ لِكَوْنِهِ أَيِ الْقِسْمِ الثَّالِثِ أَحْسَنَهَا أَيْ أَحْسَنَ الْكُتُبِ الْمَشْهُوْرَةِ تَرْتِيْبًا هُوَ وَضْعُ كُلِّ شَيْءٍ فِيْ مَرْتَبَتِهِ وَلِكَوْنِهِ أَتَمَّهَا تَحْرِيْرًا هُوَ تَهْذِيْبُ الْكَلَامِ وَأَكْثَرَهَا أَيْ أَكْثَرَ الْكُتُبِ لِلْأُصُوْلِ هُوَ مُتَعَلِّقٌ بِمَحْذُوْفٍ يُفَسِّرُهُ قَوْلُهُ جَمْعًا لِأَنَّ مَعْمُوْلَ الْمَصْدَرِ لَا يَتَقَدَّمُ عَلَيْهِ وَالْحَقُّ جَوَازُ ذٰلِكَ فِي الظُّرُوْفِ لِأَنَّهَا مِمَّا يَكْفِيْهِ رَائِحَةٌ مِنَ الْفِعْلِ

ترجمہ اور قسم ثالث اس مفتاح العلوم کی جس کو فاضل اجل علامہ ابو یعقوب یوسف سکاکی نے تصنیف کیا تھا اللہ تعالیٰ اسکو اپنی رحمت میں چھپالے بہت زیادہ نفع بخش ہے ان مشہور کتابوں میں جو علم بلاغت اور اس کے توابع میں تصنیف کی گئی ہیں من الکتب المشہورۃ ما صُنّف کا بیان ہے نفعًا اعظم کی تمیز ہے اس لئے کہ وہ یعنی قسم ثالث ان مشہور کتابوں میں ترتیب کے لحاظ سے زیادہ حسین تھی۔ ترتیب ہر چیز کو اس کے مرتبہ میں رکھنا ہے اور اسلئے کہ قسم ثالث تحریر کے اعتبار سے کتب مشہورہ میں سب سے زیادہ مکمل تھی۔ تحریر کلام کو مہذب کرنے کا نام ہے اور کتابوں میں سب سے زیادہ جامع اصول تھی۔ للاصول محذوف سے متعلق ہے جسکی تفسیر ماتن کا قول جمعًا کر رہا ہے کیونکہ مصدر کا معمول مصدر پر مقدم نہیں ہوتا ہے اور حق، ظروف میں اس کا جائز ہونا ہے اسلئے کہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ظرف ان چیزوں میں سے ہیں جنکو فعل کی بو بھی کافی ہے۔

تشریح کان القسم الثالث ، کان علم البلاغت پر معطوف ہے اور لما کے تحت ہے۔ اس عبارت سے مصنف کا مقصد یہ ہے کہ "مفتاح العلوم" جو علامہ سکاکیؒ کی معرکۃ الآراء تصنیف ہے اس کی قسم ثالث جس میں معانی بیان اور بدیع کا ذکر ہے۔ اس فن کی دوسری مشہور کتب کی بہ نسبت زیادہ نفع بخش ہے یعنی قسم ثالث اس فن کی دوسری کتب کی بہ نسبت زیادہ کارآمد ہے اور اس کی تین وجہیں ہیں۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ دوسری کتب کی بہ نسبت اسکی ترتیب عمدہ ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ اسکی تہذیب یعنی حشو و زوائد سے پاک ہونا اتم اور اکمل ہے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ قسم ثالث جس قدر اصول کو جامع ہے دوسری کتابوں میں اس قدر اصول بیان نہیں کئے گئے ہیں۔ ماتن کی عبارت پر یہ اعتراض ہے کہ من مفتاح العلوم کا من بیانیہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ قسم ثالث یعنی مفتاح العلوم۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ قسم ثالث ہی کا نام مفتاح العلوم ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ مفتاح العلوم میں تین قسمیں ہیں اور ان میں نو علوم ہیں چنانچہ قسم اول میں نحو، صرف، اشتقاق کا بیان ہے اور قسم ثانی میں عروض، قوافی، منطق کا بیان ہے اور قسم ثالث میں معانی بیان اور بدیع کا بیان ہے اور جب ایسا ہے تو قسم ثالث مفتاح العلوم کا ایک جز ہوگی، مفتاح العلوم کا عین نہ ہوگی۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ من محض بیان کے لئے نہیں ہے بلکہ بیانیہ ہونے کے ساتھ تبعیض کے معنی کو بھی متضمن ہے اور مطلب یہ ہے کہ قسم ثالث یعنی مفتاح العلوم کا ایک جز جس کو قسم ثالث کہا جاتا ہے اس صورت میں قسم ثالث اور مفتاح العلوم کے درمیان عینیت کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ قسم ثالث مفتاح العلوم میں عمدہ ترین قسم ہے لہٰذا ایسا ہوگیا گویا کہ قسم ثالث ہی پوری مفتاح العلوم ہے۔ مفتاح العلوم کے مصنف کا نام یوسف ہے اور ابو یعقوب کنیت ہے۔ سکاکی یا تو ان کی وطنی نسبت ہے جو سکاکہ کی طرف کی گئی ہے۔ اور سکاکہ نیشاپور، یا عراق یا یمن میں ایک گاؤں کا نام ہے۔ یا ان کی نسبی نسبت ہے جیسا کہ سیوطی نے ذکر کیا ہے اسلئے کہ ان کے جد امجد سکاک تھے یعنی سونے یا چاندی کا سکہ بنایا کرتے تھے من الکتب المشہورہ ، ما صنف فیہ کا بیان ہے اور نفعاً ، اعظم کی تمیز ہے اور معنیً فاعل ہے۔ یعنی علم بلاغت میں جتنی مشہور کتابیں تصنیف کی گئی ہیں ان سب میں مفتاح العلوم کی قسم ثالث عظیم النفع اور کثیر المنفعت ہے اور اس کے عظیم النفع ہونے کی پہلی دلیل یہ ہے کہ فن بلاغت کی کتب مشہورہ کی ترتیب اگرچہ حسن ہے لیکن قسم ثالث کی ترتیب احسن ہے اور اسکی ترتیب احسن اسلئے ہے کہ اس کے ہر کلمہ اور ہر مسئلہ کو ایک مناسب محل پر رکھا گیا ہے۔ اگر آپ یہ اعتراض کریں کہ مصنف نے آگے چل کر کہا ہے کہ قسم ثالث حشو، تطویل، اور تعقید پر مشتمل ہے اور یہ تینوں چیزیں بلاغت کے منافی ہیں تو قسم ثالث احسن کہاں رہی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے قسم ثالث کو صرف ترتیب کے اعتبار سے احسن کہا ہے دوسرے اعتبارات سے احسن نہیں کہا ہے۔ لہٰذا قسم ثالث کا مذکورہ چیزوں پر مشتمل ہونا اس کی احسنیت ترتیب کے منافی نہ ہوگا۔ قسم ثالث کے عظیم النفع ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ قسم ثالث دوسری کتب کے مقابلہ میں تحریر یعنی تہذیب کلام کے اعتبار سے اتم اور اکمل ہے یعنی قسم ثالث زوائد سے خالی اور پاک ہے جبکہ دوسری کتابوں

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

میں یہ خوبی نہیں ہے۔ یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ جب قسم ثالث اتم ہے تو دوسری کتابیں تام ہونگی اور تام اور تمام چونکہ شے کی انتہار کا نام ہے لہذا شے جب تام اور تمام ہوگئی تو وہ زیادتی کو قبول نہیں کرے گی اور جو چیز زیادتی کو قبول نہیں کرتی ہے اس کے لئے اسم تفضیل استعمال نہیں کیا جاتا ہے۔ پس جب دوسری کتب تہذیب کلام کے اعتبار سے تام ہیں تو قسم ثالث اتم کیسے ہوگی۔ یعنی اس کے لئے اسم تفضیل استعمال کرنا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں تام سے مراد اقرب الی التام ہے اور قرب متفاوت ہے یعنی ایسا ہوسکتا ہے کہ ایک چیز کم قریب ہو اور ایک چیز زیادہ قریب ہو۔ پس یہاں یہ مطلب ہے کہ قسم ثالث دوسری کتابوں کی بہ نسبت تامیتِ تہذیب سے زیادہ قریب ہے اور جب ایسا ہے تو قسم ثالث کے لئے اتم یعنی اسم تفضیل کا صیغہ استعمال کرنا درست ہے۔ قسم ثالث کے عظیم النفع ہونے کی تیسری دلیل یہ ہے کہ قسم ثالث دوسری کتابوں کی بہ نسبت اصول کے سلسلہ میں زیادہ جامع ہے یعنی جس قدر شواہد اور قواعد قسم ثالث میں مذکور ہیں دوسری کتابوں میں مذکور نہیں ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ للاصول جار مجرور ہے اور یہ جار مجرور جمعًا محذوف سے متعلق ہے، مذکور سے متعلق نہیں ہے۔ اور تقدیری عبارت یہ ہے "واکثرہا جمعًا للاصول جمعًا" اور محذوف سے متعلق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اگر جمعًا مذکور سے متعلق کردیا جاتا تو مصدر (جمعًا) کے معمول کا مصدر عامل پر مقدم کرنا لازم آتا۔ حالانکہ مصدر کا معمول مصدر پر مقدم نہیں ہوتا ہے

شارح رح نے عام نحویوں کے مذہب کے مطابق ترکیب بیان کرنے کے بعد فرمایا ہے کہ حق بات یہ ہے کہ اگر ظرف مصدر کا معمول واقع ہو تو ظرف معمول کو مصدر عامل پر مقدم کرنا جائز ہے۔ جیساکہ للاصول (جو ظرف ہے) کو مصدر عامل پر مقدم کیا گیا ہے۔ گویا شارح کے نزدیک للاصول کا عامل جمعًا مذکور ہے نہ کہ محذوف۔ یہی علامہ رضی کا مذہب ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول " فلما بلغ معہ السعی " میں معہ کو اس کے عامل سعی مصدر پر مقدم کیا گیا ہے اور " ولا تاخذکم بہما رأفۃ " میں بہما (جو ظرف ہے اور رأفۃ کا معمول ہے) کو اس کے عامل رأفۃ مصدر پر مقدم کیا گیا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ظرف میں وسعت بہت زیادہ ہے چنانچہ مخلوق میں کوئی چیز ایسی نہیں ہے جس کے لئے ظرف زمان اور ظرف مکان نہ ہو۔ پس اسی وسعت کی وجہ سے ظرف ہر جگہ آسکتا ہے۔ عامل سے مقدم بھی آسکتا ہے اور مؤخر بھی آسکتا ہے۔ عامل خواہ فعل ہو خواہ مصدر ہو، اسی کو شارح نے یوں کہا ہے کہ ظرف میں عمل کرنے کے لئے ایسی چیز بھی کافی ہے جس میں فعل کی بُو موجود ہو یعنی فعل سے ادنیٰ سی مشابہت رکھتی ہو۔ ظرف خواہ مقدم ہو خواہ مؤخر ہو پس مصدر چونکہ فعل کے اجزاء (معنی مصدری، زمانہ، نسبت الی فاعل ما) میں سے ایک جزء ہے اس لئے مصدر ایک گونہ فعل کے مشابہ ہوگا اور اس مشابہت کی وجہ سے ظرف میں عمل کریگا ظرف خواہ اس سے مقدم ہو خواہ مؤخر ہو۔

وَلٰكِنْ كَانَ الْقِسْمُ الثَّالِثُ غَيْرَ مَصُوْنٍ اَیْ غَيْرَ مَحْفُوْظٍ عَنِ الْحَشْوِ وَهُوَ الزَّائِدُ الْمُسْتَغْنٰی عَنْهُ وَالتَّطْوِيْلِ وَهُوَ الزَّائِدُ عَلٰی اَصْلِ الْمُرَادِ بِلَا فَائِدَةٍ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وَسَتَعْرِفُ الْفَرْقَ بَيْنَهُمَا فِي بَحْثِ الْإِطْنَابِ وَالتَّعْقِيدِ وَهُوَ كَوْنُ الْكَلَامِ مُغْلَقًا لَا يَظْهَرُ مَعْنَاهُ بِسُهُوْلَةٍ قَابِلًا خَبَرٌ بَعْدَ خَبَرٍ اَيْ كَانَ قَابِلًا لِلْاِخْتِصَارِ لِمَا فِيْهِ مِنَ التَّطْوِيْلِ مُفْتَقِرًا اَيْ مُحْتَاجًا اِلَى الْاِيْضَاحِ لِمَا فِيْهِ مِنَ التَّعْقِيْدِ وَاِلَى التَّجْرِيْدِ لِمَا فِيْهِ مِنَ الْحَشْوِ

ترجمہ اور لیکن قسم ثالث حشو سے غیر محفوظ تھی۔ اور حشو (کلام میں) وہ زائد لفظ ہوتا ہے جس سے کلام مستغنی ہو اور تطویل سے۔ اور تطویل اصل مراد پر بلا فائدہ زیادتی کا نام ہے اور تو ان دونوں کے درمیان عنقریب فرق پہچان لیگا بحث اطناب میں۔ اور تعقید سے اور تعقید کلام کا ایسا پیچیدہ ہونا کہ اسکے معنی بآسانی ظاہر نہ ہوسکتے ہوں۔ قابلاً خبر کے بعد خبر ہے یعنی اختصار کو قبول کرنے والی تھی اسلئے کہ اس میں تطویل ہے وضاحت کی محتاج تھی کیونکہ اس میں تعقید ہے اور تجرید کی محتاج تھی اسلئے کہ اس میں حشو ہے۔

تشریح مصنف کی عبارت میں لکن استدراک کے لئے ہے یعنی سابق میں جو وہم پیدا ہوگیا تھا اسکو دور کرنے کے لئے ہے سابق میں یہ وہم پیدا ہوگیا تھا کہ قسم ثالث جب احسن ہے اور اتم اور جامع اصول ہے تو حشو وغیرہ سے پاک ہوگی۔ مصنف نے اسی وہم کو دور کرنے کے لئے فرمایا ہے کہ تمام تر خوبیوں کے باوجود قسم ثالث حشو، تطویل اور تعقید سے غیر محفوظ ہے۔ پس حشو کی وجہ سے تجرید کی ضرورت تھی۔ اور تعقید کی وجہ سے توضیح کی ضرورت تھی اور تطویل کی وجہ سے اختصار کے لائق تھی۔ شارح کہتے ہیں کہ حشو، کلام میں وہ زائد الفاظ ہوتے ہیں جن سے مراد ادا کرنے میں کلام مستغنی ہوتا ہے وہ زائد الفاظ با فائدہ ہوں یا بے فائدہ، متعین ہوں یا غیر متعین۔ اور تطویل کلام میں ان زائد الفاظ کا نام ہے جو اصل مراد پر بلا فائدہ زیادہ ہوں۔ ان دونوں کے درمیان فرق کے سلسلہ میں بحث اطناب میں کلام کیا جائے گا۔ اور تعقید کلام کا اس طور پر پیچیدہ ہونا ہے کہ اس کے معنی بآسانی ظاہر نہ ہوسکتے ہوں۔ اب یہ پیچیدگی اگر لفظوں میں خلل کی وجہ سے ہے تو وہ تعقید لفظی ہوگی۔ اور اگر انتقال ذہن میں خلل کی وجہ سے ہے تو وہ تعقید معنوی ہوگی۔ شارح نے ترکیب بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ قابلاً کان کی دوسری خبر ہے پہلی خبر غیر مصون ہے اور اسم، کان کی ضمیر ہے جس کا مرجع قسم ثالث ہے۔

اَلَّفْتُ جَوَابُ لَمَّا مُخْتَصَرًا يَتَضَمَّنُ مَا فِيْهِ اَيْ فِي الْقِسْمِ الثَّالِثِ مِنَ الْقَوَاعِدِ جَمْعُ قَاعِدَةٍ وَهُوَ حُكْمٌ كُلِّيٌّ يَنْطَبِقُ عَلَى جَمِيْعِ جُزْئِيَّاتِهِ لِيُتَعَرَّفَ اَحْكَامُهَا مِنْهُ كَقَوْلِنَا كُلُّ حُكْمٍ مَعَ مُنْكِرٍ يَجِبُ تَوْكِيْدُهُ وَيَشْتَمِلُ عَلَى مَا يَحْتَاجُ اِلَيْهِ مِنَ الْاَمْثِلَةِ وَهِيَ الْجُزْئِيَّاتُ الْمَذْكُوْرَةُ لِاِيْضَاحِ الْقَوَاعِدِ وَالشَّوَاهِدِ وَهِيَ الْجُزْئِيَّاتُ الْمَذْكُوْرَةُ لِاِثْبَاتِ الْقَوَاعِدِ فَهِيَ اَخَصُّ مِنَ الْاَمْثِلَةِ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وَلَمْ آلُ مِنَ الْأَلْوِ وَهُوَ التَّقْصِيْرُ جُهْدًا اَیْ اِجْتِهَادًا وَقَدْ اُسْتُعْمِلَ الْأَلْوُ هٰهُنَا مُتَعَدِّيًا اِلٰی مَفْعُوْلَيْنِ وَحُذِفَ الْمَفْعُوْلُ الْأَوَّلُ وَالْمَعْنٰی لَمْ اَمْنَعْكَ جُهْدًا فِیْ تَحْقِيْقِهٖ اَیِ الْمُخْتَصَرِ يَعْنِیْ فِیْ تَحْقِيْقِ مَا ذُكِرَ فِيْهِ مِنَ الْأَبْحَاثِ وَتَهْذِيْبِهٖ اَیْ تَنْقِيْحِهٖ

ترجمہ تالیف کی میں نے الفتُ لمّا کا جواب ہے ایسی مختصر جو ان چیزوں کو شامل ہو جو اس میں یعنی قسم ثالث میں ہیں یعنی قواعد، قواعد قاعدۃ کی جمع ہے اور قاعدہ ایسا حکم کلی ہے جو اپنی تمام جزئیات پر منطبق ہو تاکہ اس سے ان جزئیات کے احکام جانے جاسکیں جیسے ہمارا قول "کل حکم مع منکر یجب توکیدہ" اور مشتمل ہو ان مثالوں پر جن کی طرف محتاج ہو امثلہ وہ جزئیات ہیں جو قواعد کی وضاحت کے لئے ذکر کی گئی ہوں اور شواہد پر۔ اور شواہد وہ جزئیات ہیں جو قواعد کو ثابت کرنے کے لئے ذکر کی گئی ہوں۔ پس شواہد امثلہ سے خاص ہیں اور میں نے کوتاہی نہیں کی اور آلُ، الو سے ماخوذ ہے اور وہ کوتاہی کرنا ہے، کوشش کرنے میں اور الو اسجگہ متعدی بدو مفعول استعمال کیا گیا ہے اور مفعول اول کو حذف کر دیا گیا اور معنی یہ ہیں میں نے تجھ سے کوشش نہیں روکی مختصر کی تحقیق میں یعنی ان بحثوں کی تحقیق میں جو اس میں مذکور ہیں اور اس کی تہذیب یعنی اس کے منقح کرنے میں۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ الفتُ، لما کا جواب ہے یعنی لما کان سے ابتک جو کچھ بیان ہوا ہے وہ اس مختصر کی تالیف کا سبب ہے اور مطلب یہ ہے کہ جب علم بلاغت اور اس کے توابع کا علم مرتبہ میں اجل علوم میں سے ہے اور نکتہ کے اعتبار سے ادق علوم میں سے ہے اور مفتاح العلوم کی قسم ثالث جو علم بلاغت پر مشتمل ہے احسن ترتیب، اتم تحریر اور جامع اصول میں عظیم النفع ہے مگر اس کے باوجود حشو، تطویل اور تعقید جیسی منافی بلاغت چیزوں پر مشتمل ہے تو میں نے ایک ایسی مختصر کتاب تالیف کی جس میں وہ قواعد بھی مذکور ہوں جو قسم ثالث میں ہیں اور ایسی امثلہ اور شواہد بھی مذکور ہوں جن کی ضرورت پڑتی ہو اور میں نے جد وجہد کرنے اور اس کو منقح کرنے میں کوئی کوتاہی نہیں کی ہے۔ شارح نے کہا ہے کہ ما فیہ میں ضمیر کا مرجع قسم ثالث ہے اور قواعد قاعدے کی جمع ہے اور قاعدہ وہ حکم کلی ہے جو اپنی تمام جزئیات پر منطبق ہو یعنی اپنی تمام جزئیات پر صادق آئے تاکہ اس حکم کلی سے ان جزئیات کے احکام کو جانا جاسکے۔ اور حکم کلی کے ذریعہ جزئیات کے احکام کو جاننے کا طریقہ یہ ہے کہ جس جزئی کا حکم معلوم کرنا ہو اس جزئی کو موضوع بنایا جائے پھر قاعدہ اور حکم کلی کے موضوع کو محمول بنایا جائے پھر اس قضیہ کو صغریٰ بناکر قاعدہ کو کبریٰ بنادیا جائے اس طرح سے یہ شکل اول بن جائے گی پھر مکرر کو یعنی حد اوسط کو گراکر جو نتیجہ ظاہر ہوگا وہ ہی اس جزئی کا حکم ہوگا مثلاً آپ "انا الیکم لمرسلون" کا حکم معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ اسکو مؤکد ذکر کیا جائے جیسا کہ آیت میں ہے یا غیر مؤکد ذکر کیا جائے اور یوں کہا جائے "نحن الیکم مرسلون" پس آپ انا الیکم مرسلون کو موضوع بنائیں اور علماء معانی کے یہاں جو ایک قاعدہ ہے کل حکم مع منکر یجب توکیدہ اس کے موضوع یعنی حکم مع منکر کو محمول بنائیں

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اور یوں کہیں "انا الیکم مرسلون حکم مع منکر" یہ تو صغریٰ ہوا اور قاعدہ یعنی "کل حکم مع منکر یجب توکیدہ" کبریٰ ہوا اب شئے مکرر (حد اوسط) یعنی حکم مع منکر کو گرادیں تو نتیجہ نکلے گا "انا الیکم مرسلون یجب توکیدہ" اور اس سے "انا الیکم مرسلون" کا حکم معلوم ہو جائیگا کہ اس کو مؤکد ذکر کرنا واجب ہے۔ اسی طرح مثلاً آپ کو "جاءنی زید" میں زید کا حکم معلوم کرنا ہے کہ یہ مرفوع ہے یا مجرور تو آپ زید کو موضوع بنائیں اور نحو کا جو ایک قاعدہ ہے "کل فاعل مرفوع" اس کے موضوع کو محمول بنائیں اور یوں کہیں زید فاعل اور پھر قاعدہ کو کبریٰ بنا کر یوں کہیں "زید فاعل" "کل فاعل مرفوع" نتیجہ نکلے گا "زید مرفوع" پس معلوم ہوگیا کہ مذکورہ مثال میں زید کا حکم رفع ہے۔ امثلہ، مثال کی جمع ہے اور مثال وہ جزئی ہے جو قاعدے کی وضاحت کے لئے ذکر کی جائے مثلاً آپ نے کہا کہ نحو کا قاعدہ ہے "کل مفعول منصوب" جیسے "رأیت زیداً" ملاحظہ فرمائیے کہ رأیت زیداً اسی قاعدے کی وضاحت کے لئے ذکر کیا گیا ہے پس رأیت زیداً اس قاعدے کی مثال واقع ہوگا۔ اور شاہد وہ جزئی ہے جو قاعدے کو ثابت کرنے کے لئے ذکر کی گئی ہو مثلاً آپ نے ایک قاعدہ بیان کیا کہ لن فعل مضارع سے نون اعرابی کو حذف کر دیتا ہے اور اس کی شہادت اور ثبوت میں قرآن کی آیت "لن تنالوا البر" کو ذکر کیا تو یہ آیت مثال نہیں کہلائے گی بلکہ شاہد کہلائے گی۔ شارح کہتے ہیں کہ شاہد، مثال سے خاص ہوتا ہے یعنی ان دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ شاہد کے لئے ضروری ہے کہ وہ قرآن سے ہو یا حدیث سے ہو یا اس شخص کے کلام سے ہو جس کی عربیت مسلّم اور قابل اعتماد ہو۔ برخلاف مثال کے کہ اس کے لئے یہ بات ضروری نہیں ہے۔ لہذا شاہد، مثال تو بن سکتا ہے لیکن مثال کے لئے شاہد بننا ضروری نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مثال صرف وضاحت کے لئے ہوتی ہے اس سے قاعدہ کا اثبات ہوتا ہو یا نہ ہوتا ہو۔ اور شاہد ایضاح کے ساتھ اثبات کے لئے بھی ہوتا ہے۔ پس شاہد کل ہوا اور مثال اس کا جز ہوئی اور کل، جزء سے خاص ہوتا ہے لہذا شاہد خاص ہوا اور مثال عام ہوئی۔ اور اگر آپ یہ کہیں کہ شاہد صرف اثباتِ قواعد کیلئے ذکر کیا جاتا ہے اور مثال صرف ایضاحِ قواعد کے لئے ذکر کی جاتی ہے تو ان دونوں کے درمیان تباین ہوگا۔ اور اگر آپ یہ کہیں کہ شاہد اثباتِ قواعد کے لئے مذکور ہوتا ہے عام اس سے کہ وہ ایضاح کے لئے ہو یا نہ ہو اور مثال ایضاح قواعد کے لئے مذکور ہوتی ہے، عام اس سے کہ وہ اثبات کے لئے ہو یا نہ ہو۔ تو اس صورت میں ان دونوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی۔

آلُ۔ مضارع واحد متکلم ہے اس کی اصل أألُوُ ہے پہلا ہمزہ متکلم کے لئے اور دوسرا ہمزہ فاء کلمہ ہے۔ دوسرے ہمزہ کو الف سے بدل دیا آلُوُ ہوگیا پھر لَم جازم کی وجہ سے واؤ حذف ہوگیا آلُ ہوگیا۔ یہ مشتق ہے اَلْوٌ سے، اَلْو ہمزہ کے فتح اور لام کے سکون کے ساتھ ہے۔ یا دونوں کے ضمہ کے ساتھ ہے۔ اس کے معنی ہیں کوتاہی کرنا اور کبھی بطریق تضمین منع کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسے لا آلوک جہداً۔ میں تجھ کو کوشش کرنے سے نہیں روکوں گا۔ پہلے معنی کی صورت میں ایک مفعول کیطرف متعدی ہوگا۔ اور دوسرے معنی کی صورت میں دو مفعول

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کی طرف متعدی ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ اس جگہ دوسرے معنی میں مستعمل ہے اور دو مفعولوں کی طرف متعدی ہے لیکن سوال ہوگا کہ دوسرا مفعول تو جہدًا ہے پہلا مفعول کیا ہے اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ پہلا مفعول محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے "لم الوک جہدًا" یعنی "لم امنعک جہدًا" میں نے اس مختصر کے مدلول کی تحقیق میں یعنی جو مباحث اس میں مذکور ہیں ان کی تحقیق میں کوشش کو تجھ سے نہیں روکا ہے اور اسی طرح اس مختصر کو منقح یعنی حشو و زوائد سے پاک کرنے میں کوشش کو نہیں روکا۔ مراد یہ ہے کہ میں نے اس کتاب کی تحقیق و تہذیب میں اپنی پوری کوشش صرف کی ہے اس میں کسی طرح کی کوئی کوتاہی نہیں کی ہے

وَرَتَّبْتُهٗ اَیِ الْمُخْتَصَرَ تَرْتِيْبًا اَقْرَبُ تَنَاوُلًا اَیْ اَخْذًا مِنْ تَرْتِيْبِهٖ اَیْ تَرْتِيْبِ السَّكَّاكِیِّ اَوِ الْقِسْمِ الثَّالِثِ اِضَافَةُ الْمَصْدَرِ اِلَى الْفَاعِلِ اَوِ الْمَفْعُوْلِ بِهٖ وَلَمْ اُبَالِغْ فِیْ اِخْتِصَارِ لَفْظِهٖ تَقْرِيْبًا مَفْعُوْلٌ لَهٗ لِمَا تَضَمَّنَهٗ مَعْنٰى لَمْ اُبَالِغْ اَیْ تَرَكْتُ الْمُبَالَغَةَ فِی الْاِخْتِصَارِ تَقْرِيْبًا لِتَعَاطِيْهِ اَیْ تَنَاوُلِهٖ وَطَلَبًا لِتَسْهِيْلِ فَهْمِهٖ عَلٰى طَالِبِيْهِ وَالضَّمَائِرُ لِلْمُخْتَصَرِ وَفِیْ وَصْفِ مُؤَلَّفِهٖ بِاَنَّهٗ مُخْتَصَرٌ مُنَقَّحٌ سَهْلُ الْمَاخَذِ تَعْرِيْضٌ بِاَنَّهٗ لَا تَطْوِيْلَ فِيْهِ وَلَا حَشْوَ وَلَا تَعْقِيْدَ كَمَا فِی الْقِسْمِ الثَّالِثِ وَاَضَفْتُ اِلٰى ذٰلِكَ الْمَذْكُوْرِ مِنَ الْقَوَاعِدِ وَغَيْرِهَا فَوَائِدَ عَثَرْتُ اَیْ اِطَّلَعْتُ فِیْ بَعْضِ كُتُبِ الْقَوْمِ عَلَيْهَا اَیْ عَلٰى تِلْكَ الْفَوَائِدِ وَزَوَائِدَ لَمْ اَظْفَرْ اَیْ لَمْ اَفُزْ فِیْ كَلَامِ اَحَدٍ بِالتَّصْرِيْحِ بِهَا اَیْ بِتِلْكَ الزَّوَائِدِ وَلَا بِالْاِشَارَةِ اِلَيْهَا بِاَنْ يَكُوْنَ كَلَامُهُمْ عَلٰى وَجْهٍ يُمْكِنُ تَحْصِيْلُهَا مِنْهُ بِالتَّبَعِيَّةِ وَاِنْ لَمْ يَقْصِدُوْهَا.

ترجمہ اور میں نے ترتیب دیا اس کو یعنی مختصر کو ایسی ترتیب کے ساتھ جو تحصیل کے اعتبار سے قریب تر ہے اس کی ترتیب سے یعنی سکاکی یا قسم ثالث کی ترتیب سے مصدر کی اضافت فاعل کی طرف ہے یا مفعول بہ کی طرف ہے اور اس کے لفظوں کو مختصر کرنے میں میں نے مبالغہ نہیں کیا قریب بنانے کے لئے (تقریبًا) اس فعل کا مفعول لہ ہے جس کو لم ابالغ کے معنی شامل ہیں یعنی میں نے اختصار کرنے میں مبالغہ کو ترک کر دیا ہے اس کی تحصیل کو قریب کرنے کے لئے اور تسہیل فہم کو طلب کرنے کے لئے اس کے طالبوں پر اور ضمیریں مختصر کے لئے ہیں۔ اور اپنی کتاب کی تعریف میں بایں طور کہ وہ مختصر ہے منقح ہے سہل الماخذ ہے اس طرف اشارہ ہے کہ نہ تو اس میں تطویل ہے اور نہ حشو ہے اور نہ تعقید ہے جیسا کہ قسم ثالث میں ہے اور میں نے ان مذکور یعنی قواعد وغیرہ پر اضافہ کر دیا ایسے فوائد کا کہ میں ان فوائد پر قوم کی بعض کتابوں میں مطلع ہوا اور ایسے زوائد کا کہ میں کسی کے کلام میں کامیاب نہیں ہوا ان زوائد کی صراحت کیساتھ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اور نہ ان کی طرف اشارے کے ساتھ بایں طور کہ ان کا کلام ایسے طریقے پر ہو کہ اس سے ان زوائد کا تبعًا حاصل کرنا ممکن ہوتا اگرچہ انھوں نے ان زوائد کا ارادہ نہ کیا ہو۔

تشریح مصنف رہ کہتے ہیں کہ میں نے اس مختصر کو اس انداز پر ترتیب دیا ہے کہ اس سے استفادہ کرنا آسان اور سہل ہو جائے اس کے برخلاف علامہ سکاکی کی ترتیب دادہ قسم ثالث کہ اس کی ترتیب اتنی عمدہ نہیں ہے اور میں نے اس مختصر سے استفادہ کو آسان کرنے کے لئے اور طلبہ پر اس کے فہم کو سہل بنانے کے لئے اس کے لفظوں کو مختصر کرنے میں مبالغہ سے کام نہیں لیا ہے کیونکہ زیادہ اختصار فہم مطالب کو دشوار کر دیتا ہے، میں نے اس کتاب میں مذکورہ قواعد اور شواہد کے علاوہ کچھ ایسے فوائد بھی ذکر کئے ہیں جو بغیر کسی ارادے کے دوسرے مصنفین کی کتابوں میں مل گئے ہیں اور کچھ ایسی زائد چیزیں بھی میں نے ذکر کی ہیں جو میری ذہنی کاشت ہیں میں نے نہیں دیکھا کہ ان کو کسی نے صراحۃً ذکر کیا ہو یا اشارۃً ذکر کیا ہو یعنی کسی کا کلام اس انداز پر ہو کہ اس کے کلام سے یہ زوائد بالتبع حاصل ہو جاتے ہوں اگرچہ اس نے ان زوائد کو بیان کرنے کا ارادہ نہ کیا ہو۔

شارح نے تناول کی تفسیر اخذ سے کی ہے۔ اصل میں تناول کے معنی ہیں کوئی چیز لینے کے لئے ہاتھ دراز کرنا اور اس کے لئے اخذ (لینا) لازم ہے پس ملزوم بول کر لازم مراد لے لیا گیا۔ شارح کہتے ہیں کہ ترتیبہ کی ضمیر کے مرجع میں دو احتمال ہیں (۱) سکاکی (۲) قسم ثالث۔ پہلی صورت میں مصدر ترتیب کی اضافت فاعل کی طرف ہوگی اور دوسری صورت میں مفعول کی طرف ہوگی۔ کیونکہ سکاکی ـ ترتیب دہندہ ہیں اور قسم ثالث ترتیب دادہ ہے۔ بقول شارح تقریبًا اور طلبًا اس فعل کے مفعول لہ ہیں جسکو لم ابالغ کے معنی متضمن ہیں یعنی ترکت المبالغۃ۔ رہا یہ سوال کہ ان کو لم ابالغ کا مفعول لہ کیوں نہیں قرار دیا گیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ مفعول لہ فعل مثبت کا ہوتا ہے نہ کہ فعل منفی کا اور لم ابالغ فعل منفی ہے رہی یہ بات کہ مفعول لہ فعل منفی کا کیوں نہیں ہوتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ مفعول لہ کی تعریف ہے ما فُعِلَ لاجلہٖ فعل، یعنی جس کی وجہ سے فعل کیا جائے وہ مفعول لہ ہوتا ہے اور عدم مبالغہ فعل نہیں ہے بلکہ فعل مثبت یعنی ترکت کو مستلزم ہے لہذا تقریبًا اور طلبًا، لم ابالغ کے مفعول لہ نہ ہونگے بلکہ ترکت المبالغۃ کے مفعول لہ ہونگے۔

شارح کہتے ہیں کہ لفظہ، تعاطیہ، فہمہ، طالبیہ میں چاروں ضمیریں مختصر کی طرف راجع ہیں شارح فرماتے ہیں کہ فاضل مصنف نے اپنی کتاب کی تعریف میں تین وصف ذکر کئے ہیں۔ پہلا تو یہ کہ یہ کتاب مختصر ہے یہ وصف ماخوذ ہے مصنف کے قول "الفت مختصرا ولم ابالغ فی اختصار لفظہ" سے۔ دوسرا یہ کہ یہ کتاب منقح ہے۔ یہ وصف ماخوذ ہے "ولم آل جہدا فی تحقیقہ وتہذیبہ" سے۔ تیسرا وصف یہ ہے کہ یہ کتاب سہل المأخذ ہے یعنی اس سے استفادہ آسان ہے۔ یہ وصف ماخوذ ہے مصنف کے قول "طلبا لتسہیل فہمہ" سے۔ مصنف نے ان اوصاف ثلثہ کو ذکر کر کے علامہ سکاکی پر تعریض (چوٹ) کی ہے اور گویا یہ کہا ہے کہ میری اس کتاب میں نہ تطویل ہے نہ حشو ہے اور نہ تعقید ہے حالانکہ قسم ثالث میں یہ تینوں باتیں موجود ہیں شارح نے ذالک کے بعد المذکور کا لفظ ذکر فرما کر یہ اشارہ کیا ہے کہ ذالک کا مشار الیہ قواعد، شواہد، امثلہ نہیں ہے کہ یہ اعتراض پڑے کہ اسم اشارہ واحد کا مشار الیہ چند چیزیں کیسے ہو سکتی ہیں بلکہ ان تمام کو المذکور کی تاویل میں لیکر مشار الیہ قرار دیدیا گیا۔ عثور کے معنی ہیں بلا ارادہ کسی چیز پر اطلاع پانا۔ مطول میں مصنف پر اعتراض کرتے ہوئے کہا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

گیا ہے کہ مصنف پر تعجب ہے کہ اس نے دوسرے لوگوں کی کتابوں سے چندہ کردہ امور کو تو فوائد سے تعبیر کیا ہے اور اپنے ذہن سے جن چیزوں کو ایجاد کیا ہے ان کو زوائد کے لفظ سے تعبیر کیا ہے۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ مصنف رہ نے اپنے بارے میں کسر نفسی اور تواضع سے کام لیا ہے یہی شرفاء کی عادت بھی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں زوائد سے فضلہ مراد نہیں ہے بلکہ فوائد سے بڑھ کر ایک چیز مراد ہے یعنی میں نے اپنے ذہن سے جن امور کا ذکر کیا ہے وہ ان فوائد سے بھی بڑھ کر ہیں جن کو دوسرے لوگوں کی کتابوں سے چندہ کیا گیا ہے اور یہ ایسا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول "للذین احسنوا الحسنیٰ وزیادۃ" میں حسنیٰ سے مراد جنت ہے اور زیادۃ سے مراد باری تعالیٰ کے جمال کی رویت ہے اور جمال باری کا دیدار بلاشبہ جنت سے بڑھ کر ہے۔

وَسَمَّيْتُهُ تَلْخِيْصَ الْمِفْتَاحِ لِيُطَابِقَ اِسْمُهُ مَعْنَاهُ وَاَنَا اَسْأَلُ اللّٰهَ قَدَّمَ الْمُسْنَدَ اِلَيْهِ قَصْدًا اِلٰى جَعْلِ الْوَاوِ لِلْحَالِ مِنْ فَضْلِهِ حَالٌ مِنْ اَنْ يَّنْفَعَ بِهِ اَىْ بِهٰذَا الْمُخْتَصَرِ كَمَا نَفَعَ بِاَصْلِهِ وَهُوَ الْمِفْتَاحُ اَوِ الْقِسْمُ الثَّالِثُ مِنْهُ اَنَّهُ اَىِ اللّٰهَ تَعَالٰى وَلِيُّ ذٰلِكَ النَّفْعِ وَهُوَ حَسْبِىْ اَىْ مُحْسِبِىْ وَ كَافِىَّ وَنِعْمَ الْوَكِيْلُ عَطْفٌ اِمَّا عَلٰى جُمْلَةِ وَهُوَ حَسْبِىْ وَالْمَخْصُوْصُ مَحْذُوْفٌ وَاِمَّا عَلٰى حَسْبِىْ اَىْ وَهُوَ نِعْمَ الْوَكِيْلُ فَالْمَخْصُوْصُ هُوَ الضَّمِيْرُ الْمُتَقَدِّمُ عَلٰى مَا صَرَّحَ بِهٖ صَاحِبُ الْمِفْتَاحِ وَغَيْرُهٗ فِىْ نَحْوِ زَيْدٌ نِعْمَ الرَّجُلُ وَعَلٰى كِلَا التَّقْدِيْرَيْنِ قَدْ عَطَفَ الْاِنْشَاءَ عَلَى الْاِخْبَارِ

ترجمہ اور میں نے اس کا نام تلخیص المفتاح رکھا ہے تاکہ اس کا نام اس کے معنی کے مطابق ہو جائے اس حال میں کہ میں اللہ تعالیٰ سے درخواست کرتا ہوں اس کے فضل کی۔ واؤ کو حال کے لئے بنانے کے واسطے مسند الیہ کو مقدم کیا گیا ہے من فضلہ، ان ینفع بہ سے حال ہے یہ کہ نفع پہنچائے اس مختصر سے جیسا کہ نفع پہنچایا ہے اس کی اصل سے اور وہ مفتاح العلوم یا اسکی قسم ثالث ہے۔ بلا شبہ وہ یعنی اللہ تعالیٰ اس نفع کے ولی ہیں اور وہ ہی کافی ہے اور بہترین کارساز ہے عطف یا تو جملہ وہو حسبی پر ہے اور مخصوص محذوف ہے اور یا حسبی پر ہے یعنی وہو نعم الوکیل۔ پس مخصوص وہ ضمیر ہے جو مقدم ہے اس بنا پر جس کی تصریح صاحب مفتاح وغیرہ نے زید نعم الرجل میں کی ہے اور دونوں صورتوں میں انشاء کا خبر پر عطف کیا ہے۔

تشریح اس عبارت میں مصنف رہ نے تلخیص المفتاح نام رکھنے کی وجہ بیان کی ہے اور اس کو نافع بنانے کی دعا کی ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ میں نے اس مختصر رسالہ کا نام تلخیص المفتاح رکھا ہے کیونکہ یہ کتاب مفتاح العلوم کے معظم اجزاء کی تلخیص اور خلاصہ ہے شارح کہتے ہیں کہ اس کتاب کے تلخیص المفتاح

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

نام رکھنے کی وجہ یہ ہے تاکہ اس کتاب کا اسم علمی اس کے معنی اصل (تنقیح اور تہذیب) کے مطابق ہو جائے۔ مراد یہ ہے کہ اس کتاب میں جو الفاظ مخصوصہ مذکور ہیں وہ مشتمل ہیں تنقیح اور تہذیب پر پس ان الفاظ مخصوصہ کا نام تلخیص رکھدیا گیا کیونکہ یہ الفاظ مخصوصہ تلخیص یعنی تنقیح اور تہذیب پر مشتمل ہیں جیسا کہ نماز کے افعال معلومہ کا نام صلاۃ (دعاء) رکھدیا گیا کیونکہ افعال معلومہ دعاء پر مشتمل ہیں۔ شارح رہ نے فرمایا ہے کہ ماتن رہ نے مسندالیہ (انا) کو اسلئے مقدم کیا ہے تاکہ واو کو حالیہ قرار دینا درست ہو کیونکہ اگر مسندالیہ مقدم نہ کیا جاتا اور ضمیر مستتر جو حکماً مؤخر ہوتی ہے اس پر اکتفا کرکے یوں کہدیا جاتا "واسأل اللہ" تو اس صورت میں واؤ نہ تو حال کے لئے ہوتا اور نہ ہی اس کو عطف کے لئے قرار دینا مناسب ہوتا۔ حال کے لئے تو اس لئے نہ ہوتا کہ نحویوں نے قاعدہ بیان کیا ہے کہ اگر فعل مضارع مثبت حال واقع ہو تو اس کو ذوالحال کے ساتھ مربوط کرنے کے لئے اس میں ضمیر لائی جاتی ہے واو نہیں لایا جاتا۔ اور اگر جملہ اسمیہ حال واقع ہو تو اس کو واؤ کے ساتھ مربوط کیا جاتا ہے۔ اور عطف کے لئے قرار دینا اسلئے مناسب نہ ہوتا کہ عطف کے محسنات میں سے یہ ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان ماضی ہونے میں یا مضارع ہونے میں مناسبت ہو یعنی دونوں ماضی ہوں یا دونوں مضارع ہوں حالانکہ یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ جس کو آپ معطوف علیہ بناتے ہیں یعنی حکیتہ وہ تو ماضی ہوتا اور معطوف یعنی اسأل مضارع ہوتا بہرحال اس صورت میں واؤ کو عاطفہ قرار دینا بھی مناسب نہ ہوتا پس ماتن رہ نے انا مسندالیہ کو مقدم کرکے اس کو جملہ اسمیہ بنایا تاکہ اس واؤ کو واؤ حالیہ قرار دینا درست ہو۔

شارح نے کہا ہے کہ من فضلہ، حال مقدم ہے اور ان ینفع بہ مصدر کی تاویل میں ہو کر اسأل اللہ کا مفعول واقع ہے اور ذوالحال ہے۔ مصنف رہ نے دعا کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اے اللہ اپنے فضل وکرم سے اس کتاب کو اسیطرح نفع بخش بنا جیسا کہ اس کی اصل یعنی قسم ثالث کو نفع بخش بنایا ہے انّہ ہمزہ کے فتحہ کے ساتھ اسأل اللہ کی علت ہے اور تقدیری عبارت ہے لِانّہ یعنی اللہ تعالی سے نفع کی درخواست اسلئے کی گئی ہے کہ اللہ ہی اس نفع کا متولی اور معطی ہے۔ اور اگر ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ پڑھا جائے تو یہ استیناف ہوگا یعنی سوال مقدر کا جواب ہوگا۔ سوال یہ ہوگا کہ مصنف نے اللہ ہی سے یہ درخواست کیوں کی ہے اس کے علاوہ سے کیوں نہیں کی ہے۔ مصنف نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ اللہ ہی اس نفع کا متولی ہے اس لئے اسی سے درخواست کی گئی۔ و ہو حسبی میں ی متکلم کی ہے اور حسب اسم مصدر محسب اسم فاعل کے معنی میں ہے اور یا، متکلم کی ہے اور معنی ہیں کافی۔ کافی میں دو یا، ہیں ایک لام کلمہ کی ہے اور دوسری متکلم کی ہے یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ حسب کو محسب کے معنی میں کیوں لیا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حسب مصدر خبر ہے اور خبر کا حمل مبتدا پر ہوتا ہے لہذا یہاں مصدر کا حمل ذات (ہو) پر لازم آئے گا حالانکہ یہ ناجائز ہے اسلئے حسب کو محسب اسم فاعل کے معنی میں لے لیا گیا تاکہ یہ خرابی لازم نہ آئے۔

شارح کہتے ہیں کہ نعم الوکیل سے پہلے واؤ عاطفہ ہے نہ تو حالیہ ہے اور نہ اعتراضیہ۔ حالیہ تو اس لئے نہیں کہ نعم الوکیل جملہ انشائیہ ہے اور جملہ انشائیہ حال واقع نہیں ہوتا۔ اور اعتراضیہ اسلئے نہیں کہ جملہ معترضہ درمیان کلام میں ہوتا ہے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

نہ کہ آخر کلام میں پس چونکہ نعم الوکیل آخر کلام میں واقع ہے اسلئے یہ واؤ اعتراضیہ نہیں ہوسکتا بشارح کہتے ہیں کہ نعم الوکیل سے پہلے تین جملے ہیں (۱) اسأل اللہ (۲) انہ ولی ذالک (۳) ہو حسبی۔ ان میں سے پہلے دو جملوں پر عطف نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اول پر تو اسلئے نہیں کہ اول یعنی اسأل اللہ ترکیب میں حال واقع ہے۔ اگر نعم الوکیل اس پر معطوف ہو تو نعم الوکیل بھی حال ہوگا کیونکہ معطوف معطوف علیہ کے حکم میں ہوتا ہے۔ حالانکہ جملہ انشائیہ ہونے کی وجہ سے نعم الوکیل کو حال قرار دینا درست نہیں ہے۔ اور دوسرے جملہ انہ ولی ذالک پر اسلئے عطف نہیں ہوسکتا کہ انہ ولی ذالک ماقبل کی علت ہے اگر نعم الوکیل اس پر معطوف ہوگا تو نعم الوکیل بھی علت ہوگا حالانکہ جملہ انشائیہ علت نہیں ہوسکتا ہے۔ الحاصل جب اول کے دو جملوں پر عطف درست نہیں تو تیسرے جملہ پر عطف متعین ہوگیا۔ لیکن اس میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ تیسرا جملہ پورا معطوف علیہ ہو یعنی ہو حسبی معطوف علیہ ہو۔ دوم یہ کہ اس کا ایک جز یعنی حسبی معطوف علیہ ہو۔ پہلی صورت میں تو بلاشبہ عطف جملہ علی الجملہ ہوگا۔ لیکن دوسری صورت میں بظاہر عطف جملہ علی المفرد ہوگا جو کہ ناپسندیدہ ہے۔ مگر ہم جواب دیں گے کہ حسبی، محسب اسم فاعل کے معنی میں ہے جیسا کہ پہلے گذر گیا اور یہ بات مسلّم ہے کہ اسم فاعل فعل مضارع معروف کے معنی میں ہوتا ہے۔ پس حسبی، یحسبنی کے معنی میں ہوگا۔ اور یحسبنی جملہ ہے نہ کہ مفرد لہذا اس صورت میں بھی عطف جملہ علی الجملہ ہی ہوگا۔ علی المفرد نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ نعم الوکیل اگر پورے جملہ یعنی ہو حسبی پر معطوف ہو تو اس صورت میں نعم فعل مدح کا مخصوص بالمدح محذوف ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی "نعم الوکیل اللہ" مخصوص بالمدح یا تو مبتدا ہوتا ہے اور اس کے ماقبل کا جملہ اس کی خبر ہوتا ہے یا اس کی خبر محذوف ہوتی ہے یا خود خبر ہوتا ہے اور اس کا مبتدا محذوف ہوتا ہے۔ بہرحال مخصوص بالمدح میں تینوں احتمال ہیں۔ اور اگر نعم الوکیل صرف حسبی پر معطوف ہو تو اس کا مخصوص بالمدح وہ ضمیر ہوگی جو حسبی سے پہلے ہے تقدیری عبارت ہوگی ہو نعم الوکیل کیونکہ معطوف علیہ سے پہلے جو عبارت ہوتی ہے معطوف سے پہلے بھی اس کا اعتبار ہوتا ہے۔ بہرحال اس صورت میں ہو ضمیر مخصوص بالمدح ہوگی اور مخصوص بالمدح جملہ پر مقدم ہوگا پس مخصوص بالمدح کا مقدم ہونا چونکہ تفتازانی کے مذہب کے خلاف تھا۔ اسلئے علامہ تفتازانی نے اسکو علامہ سکاکی وغیرہ کی طرف منسوب کر دیا اور کہا کہ جسطرح زید نعم الرجل میں سکاکی وغیرہ کی صراحت کے مطابق مخصوص بالمدح مقدم ہے اسی طرح ہو نعم الوکیل میں بھی ان کے بیان کے مطابق مخصوص بالمدح مقدم ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں یعنی معطوف علیہ ہو حسبی ہو یا صرف حسبی ہو دونوں صورتوں میں خبر پر انشاء کا عطف کرنا لازم آتا ہے حالانکہ یہ ناجائز ہے۔ سید شریف نے حاشیہ مطول میں کہا ہے کہ تفتازانی نے اس عطف کو خواہ مخواہ دشوار بنا کر اعتراض کیا ہے۔ حالانکہ معاملہ بالکل آسان ہے وہ یہ کہ نعم الوکیل سے پہلے "مقول فی شانہ" کا لفظ مقدر مان کر کہا جائے۔ وہو مقول فی شانہ نعم الوکیل" پس اب یہ جملہ اسمیہ خبریہ ہوگا اور عطف خبر علی الخبر ہوگا نہ کہ عطف الانشاء علی الخبر۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مُقَدِّمَةٌ رَتَّبَ الْمُخْتَصَرَ عَلٰى مُقَدِّمَةٍ وَثَلَاثَةِ فُنُوْنٍ لِاَنَّ الْمَذْكُوْرَ
فِيْهِ اِمَّا اَنْ يَكُوْنَ مِنْ قَبِيْلِ الْمَقَاصِدِ فِيْ هٰذَا الْفَنِّ اَوْ لَا. اَلثَّانِيْ
الْمُقَدِّمَةُ وَالْاَوَّلُ اِنْ كَانَ الْغَرْضُ مِنْهُ الْاِحْتِرَازَ عَنِ الْخَطَاءِ فِيْ تَادِيَةِ الْمَعْنَى الْمُرَادِ فَهُوَ الْفَنُّ الْاَوَّلُ
وَاِلَّا فَاِنْ كَانَ الْغَرْضُ مِنْهُ الْاِحْتِرَازَ عَنِ التَّعْقِيْدِ الْمَعْنَوِيِّ فَهُوَ الْفَنُّ الثَّانِيْ وَاِلَّا فَهُوَ الْفَنُّ الثَّالِثُ وَجَعَلَ الْخَاتِمَةَ
خَارِجَةً عَنِ الْفَنِّ الثَّالِثِ وَهْمٌ كَمَا نُبَيِّنُ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَلَمَّا
انْجَرَّ كَلَامُهُ فِيْ اٰخِرِ هٰذِهِ الْمُقَدِّمَةِ اِلَى انْحِصَارِ الْمَقْصُوْدِ فِي
الْفُنُوْنِ الثَّلَاثَةِ نَاسَبَ ذِكْرُهَا بِطَرِيْقِ التَّعْرِيْفِ الْعَهْدِيِّ بِخِلَافِ
الْمُقَدِّمَةِ فَاِنَّهَا لَا مُقْتَضِيَ لِاِيْرَادِهَا بِلَفْظِ الْمَعْرِفَةِ فِيْ هٰذَا
الْمَقَامِ فَنَكَّرَهَا وَقَالَ مُقَدِّمَةٌ وَالْخِلَافُ فِيْ اَنَّ تَنْوِيْنَهَا لِلتَّعْظِيْمِ اَوِ
التَّقْلِيْلِ مِمَّا لَا يَنْبَغِيْ اَنْ يَّقَعَ بَيْنَ الْمُحَصِّلِيْنَ۔

ترجمہ (یہ) مقدمہ ہے۔ مصنف نے مختصر کو ایک مقدمہ اور تین فنون پر مرتب کیا ہے اسلئے کہ مختصر میں جو مذکور ہے یا تو اس فن میں مقاصد کے قبیل سے ہوگا یا نہیں۔ ثانی تو مقدمہ ہے اور اول اگر اس کی غرض معنی مرادی کو ادا کرنے میں خطاء سے بچنا ہے تو وہ فن اول ہے۔ ورنہ اگر اس کی غرض تعقید معنوی سے بچنا ہے تو وہ فن ثانی ہے، ورنہ تو فن ثالث ہے اور خاتمہ کو فن ثالث سے خارج کرنا وہم ہے جیسا کہ ہم ان شاء اللہ بیان کریں گے۔ اور جب مصنف کا کلام اس مقدمہ کے آخر میں مقصود کو فنونِ ثلاثہ میں منحصر کرنے کی طرف چل چکا تو ان کا ذکر کرنا تعریف عہدی کے طریقہ پر مناسب ہے برخلاف مقدمہ کے اسلئے کہ اس جگہ لفظ معرفہ کے ساتھ اس کو لانے کا کوئی مقتضی نہیں ہے لہذا اس کو نکرہ ذکر کیا اور کہا "مقدمۃ"۔ اور اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس کی تنوین تعظیم کے لئے یا تقلیل کے لئے ہے۔ ایسا اختلاف ہے جس میں طلبہ کا پڑنا مناسب نہیں ہے۔

تشریح لفظ مقدمۃ، ھذہ مبتدا محذوف کی خبر ہے یعنی ھذہ مقدمۃ۔ مصنف رح نے اس مختصر رسالہ یعنی تلخیص المفتاح میں ایک مقدمہ اور تین فن ذکر کئے ہیں۔ شارح علیہ الرحمہ نے ان چاروں کے درمیان وجہ حصر بیان کی ہے لیکن اس وجہ حصر پر یہ اعتراض ہوگا کہ مصنف رح نے جس طرح مذکورہ چار چیزوں کو ذکر کیا ہے اسی طرح خطبہ بھی ذکر کیا ہے۔ لہذا شارح پر لازم تھا کہ وہ اس وجہ حصر میں خطبہ بھی شامل فرمائے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف رح نے اس مختصر میں ان چیزوں کو ترتیب دیا ہے جو فی الجملہ مقصود ہوں۔ خواہ مقصود بالذات ہوں خواہ مقصود بالتبع ہوں پس فنونِ ثلاثہ تو مقصود بالذات ہیں اور مقدمہ مقصود بالتبع ہے اور رہا خطبہ تو وہ ان دونوں میں سے کچھ بھی نہیں ہے لہذا اس مختصر رسالے خطبہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

خارج ہوگا۔ اور جب ایسا ہے تو شارح ؒ نے چار چیزوں کے درمیان وجہ حصر بیان کی ہے اور خطبہ کو وجہ حصر میں شامل نہیں کیا ہے۔ وجہ حصر یہ ہے کہ اس مختصر رسالہ میں جو امور مذکور ہیں وہ دو حال سے خالی نہیں ہیں۔ یا تو وہ امور فن بلاغت اور اس کے توابع میں مقصود بالذات ہوں گے یا نہیں۔ اگر ثانی ہے تو وہ مقدمہ ہے کیونکہ مقدمہ مقصود بالتبع ہوتا ہے نہ کہ مقصود بالذات۔ اور اگر اول ہے تو وہ تین حال سے خالی نہیں ہے یا تو اس کی غرض معنی مراد کو ادا کرنے میں خطا سے بچنا ہوگا یا اس کی غرض تعقید معنوی سے بچنا ہوگا یا دونوں باتیں مقصود نہ ہوں گی بلکہ تحسین اور تزیین مقصود ہوگی۔ اگر اول ہے تو فن اول ہے اور اگر ثانی ہے تو فن ثانی ہے اور اگر ثالث ہے تو فن ثالث ہے۔ وجعل الخاتمۃ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس مختصر رسالہ کو فنون ثلاثہ اور مقدمہ میں منحصر کرنا درست نہیں ہے کیونکہ خاتمہ بھی اس کتاب کا ایک جزو ہے لہذا وجہ حصر بیان کرتے ہوئے شارح کو خاتمہ کا تذکرہ بھی کرنا چاہیئے تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ خاتمہ فن ثالث کا جزء ہے اور فن ثالث میں داخل ہے کتاب کا جز نہیں ہے اور رہا ان لوگوں کا قول جنھوں نے خاتمہ کو فن ثالث سے خارج کیا ہے تو یہ ان کا وہم ہے انشاء اللہ اسکو خاتمہ کے شروع میں ذکر کریں گے۔ بہرحال خاتمہ جب فن ثالث کا جزء ہے اور اس سے خارج نہیں ہے تو خاتمہ کو علیحدہ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ ولما انجر کلامہ الخ سے بھی ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ مصنف رہ نے لفظ مقدمہ کو تو نکرہ ذکر کیا ہے چنانچہ کہا ہے "مقدمۃ" اور فنون ثلاثہ کو معرفہ ذکر کیا ہے چنانچہ کہا ہے "الفن الاول، الفن الثانی، الفن الثالث" مناسب تو یہ تھا کہ چاروں کو معرفہ ذکر کیا جاتا یا چاروں کو نکرہ ذکر کیا جاتا۔ بعض کو معرفہ اور بعض کو نکرہ ذکر کرنے کی کیا وجہ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اسماء کے اندر اصل تو تنکیر ہے لیکن اگر کسی اسم کو معرفہ لانے کا مقتضی موجود ہو تو اس اسم کو معرفہ لایا جاتا ہے مثلاً اگر کسی اسم کا ایک جگہ ذکر کیا گیا اور پھر اس کے بعد دوبارہ اس اسم کو ذکر کرنا ہے تو اب اس کو الف لام عہد خارجی کے ساتھ معرفہ لایا جائے گا کیونکہ الف لام عہد خارجی کے ذریعے اس کے مدخول کے حصہ معینہ اور فرد معین کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے اور اس اشارہ کے لئے ضروری ہے کہ سابق میں اس کا ذکر ہو چکا ہو۔ الحاصل اگر کسی اسم کا سابق میں ذکر ہو چکا ہو تو اس کو معرفہ لایا جائے گا اور اگر سابق میں ذکر نہ ہوا ہو تو مقتضی تعریف نہ پائے جانے کی وجہ سے اس کو نکرہ لایا جائے گا۔ پس مقدمہ کا ذکر چونکہ اس سے پہلے نہیں ہوا ہے اسلئے مقتضی تعریف نہ پائے جانے کی وجہ سے مقدمہ کو نکرہ ذکر کیا گیا۔ اور الفن الاول الفن الثانی، الفن الثالث کہنے سے پہلے چونکہ فنون ثلاثہ کا ذکر ہو چکا ہے اگرچہ تقدیراً ہوا ہے اسلئے فنون ثلاثہ کو اپنے اپنے مقام پر معرفہ ذکر کیا گیا ہے نکرہ ذکر نہیں کیا گیا۔ رہا یہ سوال کہ فنون ثلاثہ کا ذکر کہاں ہوا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مقدمہ کے بالکل آخر میں اور الفن الاول علم المعانی کی سرخی سے کچھ پہلے یہ عبارت ہے "ما یحترز بہ عن الاول علم المعانی وما یحترز بہ عن التعقید المعنوی علم البیان وما یعرف بہ وجوہ التحسین علم البدیع۔ اور ما یحترز بہ عن الاول علم المعانی سے مراد فن اول ہے اور ما یحترز بہ عن التعقید المعنوی سے مراد فن ثانی ہے اور ما یعرف بہ وجوہ التحسین سے مراد فن ثالث ہے

شارح کہتے ہیں کہ لوگوں نے اس بارے میں اختلاف کیا ہے کہ مقدمۃ کی تنوین کیسی ہے تعظیم کے لئے ہے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

یا تقلیل کے لئے ہے چنانچہ جن حضرات کی نظر اس پر پڑی کہ مقدمہ کثیر النفع ہے تو انھوں نے اس کو تعظیم کے لئے قرار دیدیا۔ اور جن کی نظر اس پر پڑی کہ مقدمہ اپنے حجم میں بہت کم ہے تو انھوں نے کہدیا کہ یہ تنوین تقلیل کے لئے ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ ایسی بحث ہے جس کا کوئی معتد بہ فائدہ نہیں ہے لہذا طلبہ اور علماء اپنے عزیز اوقات کو اس طرح کی لایعنی بحثوں میں صرف کریں۔

وَالْمُقَدِّمَةُ مَاخُوْذَةٌ مِنْ مُقَدِّمَةِ الْجَيْشِ لِلْجَمَاعَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ مِنْهَا مِنْ قَدَّمَ بِمَعْنٰى تَقَدَّمَ يُقَالُ مُقَدِّمَةُ الْعِلْمِ لِمَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ الشُّرُوْعُ فِي مَسَائِلِهِ وَمُقَدِّمَةُ الْكِتَابِ لِطَائِفَةٍ مِنْ كَلَامِهِ قُدِّمَتْ أَمَامَ الْمَقْصُوْدِ لِارْتِبَاطٍ لَهُ بِهَا وَانْتِفَاعٍ بِهَا فِيْهِ وَهِيَ هٰهُنَا لِبَيَانِ مَعْنَى الْفَصَاحَةِ وَالْبَلَاغَةِ وَانْحِصَارِ عِلْمِ الْبَلَاغَةِ فِي عِلْمَيِ الْمَعَانِيْ وَالْبَيَانِ وَمَا يُلَائِمُ ذٰلِكَ وَلَا يَخْفٰى وَجْهُ ارْتِبَاطِ الْمَقَاصِدِ بِذٰلِكَ وَالْفَرْقُ بَيْنَ مُقَدِّمَةِ الْعِلْمِ وَمُقَدِّمَةِ الْكِتَابِ مِمَّا خَفِيَ عَلٰى كَثِيْرٍ مِنَ النَّاسِ

ترجمہ اور مقدمہ اس مقدمۃ الجیش سے ماخوذ ہے جو لشکر میں سے آگے آگے رہنے والی جماعت کے لئے (موضوع) ہے قدّم بمعنی تقدم سے مشتق ہے مقدمۃ العلم ان چیزوں کے لئے بولا جاتا ہے جن پر اس علم کے مسائل کا شروع کرنا موقوف ہو اور مقدمۃ الکتاب کتاب کے کلام کا وہ ٹکڑا ہے جو مقصود سے پہلے لایا گیا ہو تاکہ اس کے ساتھ مقصود مرتبط ہو جائے اور اس کے ذریعہ مقصود میں نفع حاصل ہو اور مقدمہ اس جگہ فصاحت اور بلاغت کے معنی اور علم بلاغت کو علم معانی، بیان اور اس کے مناسب میں منحصر کرنے کو بیان کرنے کے لئے ہے اور ان چیزوں کے ساتھ مقاصد کو مربوط کرنے کی وجہ مخفی نہیں ہے اور مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب کے درمیان فرق ایسی چیز ہے جو اکثر لوگوں پر پوشیدہ ہے۔

تشریح شارح کہتے ہیں مقدمہ، مقدمۃ الجیش سے ماخوذ ہے اور مقدمۃ الجیش لشکر کا وہ حصہ اور وہ جماعت ہے جو لشکر کے آگے آگے چلے پس جس طرح مقدمۃ الجیش لشکر کے آگے رہتا ہے اسی طرح مقدمۂ کتاب بھی کتاب سے پہلے اور آگے ہوتا ہے۔ اسی مناسبت کی وجہ سے اس مقدمہ کو مقدمۃ الجیش سے ماخوذ قرار دیا گیا۔ شارح کہتے ہیں کہ مقدمہ قدّم بمعنی تقدم سے مشتق ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ مقدِمہ بکسر الدال اور بفتح الدال دونوں طرح پڑھا گیا ہے۔ پہلی صورت میں اس کا مشتق منہ وہ قدّم بھی ہو سکتا ہے جو تقدم لازم کے معنی میں ہے جیسے " لاتقدموا بین یدی اللہ ورسولہ " میں تقدموا، تتقدموا کے معنی میں ہے اس صورت میں مطلب ہوگا کہ وہ امور جو مقدمہ میں مذکور ہیں استحقاق تقدم کی وجہ سے بذاتِ خود مقدم ہیں۔ اور قدّم متعدی سے بھی مشتق ہو سکتا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہے. اس صورت میں مطلب ہوگا کہ مقدمہ اپنے جاننے والے کو اس پر مقدم کرنے والا ہے جو اس کو نہیں جانتا ہے یعنی اگر کسی نے مقدمۃ الکتاب کو جان لینے کے بعد کتاب شروع کی تو اس کتاب کے پڑھنے میں جس قدر بصیرت اس کو حاصل ہوگی نہ جاننے والے کو اس قدر بصیرت حاصل نہ ہوگی۔ دوسری صورت میں اس کا مشتق منہ صرف قدّم متعدی ہوگا اور معنی ہوں گے آگے کیا ہوا۔ پس مصنف کتاب مقدمہ کتاب کو چونکہ کتاب سے مقدم ذکر کرتا ہے اس لئے اسکو مقدمہ کہا گیا۔ شارح نے مقدمہ کی دو قسمیں بیان کی ہیں (۱) مقدمۃ العلم (۲) مقدمۃ الکتاب ۔ مقدمۃ العلم ان امور ثلثہ (تعریف، موضوع، غایت) کو کہتے ہیں جن پر اس علم کے مسائل کا سمجھنا علی وجہ البصیرت موقوف ہو. اور مقدمۃ الکتاب اس کلام کے ٹکڑے کا نام ہے جو کلام کتاب میں مذکور ہو اور اس ٹکڑے کو مقصود یعنی کتاب کے اصل مضامین سے پہلے اس لئے لایا گیا ہو تاکہ اس ٹکڑے کے ساتھ مقصود مرتبط ہوجائے اور اس ٹکڑے کے ذریعہ مقصود سے نفع بھی اٹھایا جائے. مقدمۃ الکتاب کی تعریف میں انتفاع بہا فیہ کا ارتباط لہا پر عطف، عطف علت علی المعلول کے قبیل سے ہے کیونکہ اس طائفہ سے نفع اٹھانا ہی ارتباط کی علت ہے. شارح کہتے ہیں کہ اس کتاب کا جو مقدمہ ہے اس میں فصاحت وبلاغت کے معنی بیان کئے گئے ہیں اور علم بلاغت کو علم معانی، علم بیان اور اس کے مناسب یعنی علم بدیع میں منحصر کرنے کو بیان کیا گیا ہے. شارح کہتے ہیں کہ مقدمہ میں جو امور مذکور ہیں ان کے ساتھ مقاصد یعنی اصل مضامین کے ساتھ ارتباط کی وجہ تو کسی پر مخفی نہیں ہے کیونکہ مقدمہ میں جن امور کو اجمالی طور پر ذکر کیا گیا ہے انھیں کو تفصیل کے ساتھ اصل کتاب میں ذکر کیا گیا ہے اور تفصیل کا اجمال کے ساتھ مرتبط ہونا اظہر من الشمس ہے. شارح نے وجہ ارتباط المقاصد میں ارتباط کا لفظ ذکر فرماکر اس طرف اشارہ کر دیا ہے کہ اس جگہ مقدمہ سے مقدمۃ الکتاب مراد ہے نہ کہ مقدمۃ العلم کیونکہ مقدمۃ العلم میں علم کی تعریف، موضوع اور غایت مذکور ہوتی ہے اور اس مقدمہ میں مصنف نے معانی، بیان اور بدیع کی غایات تو ذکر کی ہیں مگر تعریفات اور موضوعات کا ذکر نہیں کیا ہے لہذا یہ مقدمہ، مقدمہ کتاب تو ہو سکتا ہے مقدمۃ العلم نہیں ہو سکتا. شارح نے یہ بھی دعوی کیا ہے کہ مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب کے درمیان فرق اکثر لوگوں کو معلوم نہیں ہے. آپ ان دونوں کے درمیان یہ فرق ذہن میں رکھیں کہ مقدمۃ العلم سے مراد تو معانی یعنی امور ثلثہ ہیں اور مقدمۃ الکتاب سے مراد الفاظ ہیں پس اس اعتبار سے ان دونوں کے درمیان تباین ہوگا۔

اَلْفَصَاحَةُ هِيَ فِي الْأَصْلِ تُنْبِئُ عَنِ الْإِبَانَةِ وَالظُّهُوْرِ يُوْصَفُ بِهَا الْمُفْرَدُ مِثْلُ كَلِمَةٍ فَصِيْحَةٍ وَالْكَلَامُ مِثْلُ كَلَامٍ فَصِيْحٍ وَقَصِيْدَةٍ فَصِيْحَةٍ قِيْلَ الْمُرَادُ بِالْكَلَامِ مَا لَيْسَ بِكَلِمَةٍ لِيَعُمَّ الْمُرَكَّبَ الْإِسْنَادِيَّ وَغَيْرَهُ فَإِنَّهُ قَدْ يَكُوْنُ بَيْتٌ مِنَ الْقَصِيْدَةِ غَيْرَ مُشْتَمِلٍ عَلَى إِسْنَادٍ يَصِحُّ السُّكُوْتُ عَلَيْهِ مَعَ أَنَّهُ يَتَّصِفُ بِالْفَصَاحَةِ وَفِيْهِ نَظَرٌ لِأَنَّهُ إِنَّمَا يَصِحُّ ذٰلِكَ لَوْ أَطْلَقُوْا عَلَى مِثْلِ هٰذَا الْمُرَكَّبِ أَنَّهُ كَلَامٌ فَصِيْحٌ وَلَمْ يُنْقَلْ عَنْهُمْ ذٰلِكَ وَاتِّصَافُهُ بِالْفَصَاحَةِ يَجُوْزُ أَنْ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

يَكُوْنَ بِاعْتِبَارِ فَصَاحَةِ الْمُفْرَدَاتِ عَلٰى اَنَّ الْحَقَّ اَنَّهٗ دَاخِلٌ فِي الْمُفْرَدِ لِاَنَّهٗ يُقَالُ عَلٰى مَا يُقَابِلُ الْمُرَكَّبَ وَعَلٰى مَا يُقَابِلُ الْمُثَنّٰى وَالْمَجْمُوْعَ وَعَلٰى مَا يُقَابِلُ الْكَلَامَ وَمُقَابَلَتُهٗ بِالْكَلَامِ هٰهُنَا قَرِيْنَةٌ عَلٰى اَنَّهٗ اُرِيْدَ بِهِ الْمَعْنَى الْاَخِيْرُ اَعْنِيْ مَا لَيْسَ بِكَلَامٍ وَيُوْصَفُ بِهَا الْمُتَكَلِّمُ اَيْضًا يُقَالُ كَاتِبٌ فَصِيْحٌ وَشَاعِرٌ فَصِيْحٌ

ترجمہ فصاحت لغت میں ابانت اور ظہور کی خبر دیتا ہے اس کے ساتھ مفرد کو متصف کیا جاتا ہے۔ جیسے کلمۂ فصیحۂ اور کلام کو جیسے کلامِ فصیح اور قصیدۂ فصیحۂ. کہا گیا ہے کہ کلام سے مراد وہ ہے جو کلمہ نہ ہو تاکہ مرکب اسنادی اور غیر اسنادی کو عام ہو جائے اسلئے کہ کبھی قصیدہ کا بیت ایسی اسناد پر مشتمل نہیں ہوتا جس پر سکوت صحیح ہو باوجودیکہ بیت فصاحت کے ساتھ متصف ہوتا ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ یہ بات صحیح ہوتی اگر اہل عرب اس قسم کے مرکب پر یہ اطلاق کرنے کہ یہ کلام فصیح ہے حالانکہ ان سے یہ منقول نہیں ہے اور اس مرکب کا فصاحت کے ساتھ متصف ہونا ممکن ہے مفردات کی فصاحت کے اعتبار سے ہو علاوہ ازیں حق بات یہ ہے کہ مرکب ناقص مفرد میں داخل ہے اسلئے کہ مفرد اس پر بھی بولا جاتا ہے جو مرکب کے مقابلہ میں ہو اور اس پر بھی جو تثنیہ اور جمع کے مقابلہ میں ہو اور اس پر بھی جو کلام کے مقابلہ میں ہو اور یہاں مفرد کا مقابلہ کلام کے ساتھ اس بات کا قرینہ ہے کہ مفرد سے معنی اخیر کا ارادہ کیا گیا ہے یعنی وہ جو کلام نہ ہو اور فصاحت کے ساتھ متکلم کو بھی متصف کیا جاتا ہے. کہا جاتا ہے کاتبِ فصیح اور شاعرِ فصیح۔

تشریح شارح نے کہا ہے کہ فصاحت کا لفظ لغت میں ابانت اور ظہور پر دلالت کرتا ہے. ابانت اور ظہور دونوں مترادف ہیں لیکن سوال یہ ہے کہ شارح نے یہ کیوں نہیں کہہ دیا کہ فصاحت کے لغوی معنی ابانت اور ظہور کے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ شارح اس انداز بیان سے یہ اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ ابانت اور ظہور فصاحت کے حقیقی معنی نہیں ہیں بلکہ فصاحت کے متعدد معنی ہیں اور وہ تمام کے تمام ظہور اور ابانت کو مستلزم ہیں مثلاً فصاحت کے ایک معنی ہیں زبان کا جاری ہونا۔ ایک معنی ہیں صبح کی روشنی کے اور ایک معنی ہیں جھاگ کا چلا جانا اور نکل جانا۔ ملاحظہ فرمائیے جب زبان جاری ہوگی تو الفاظ کا ظہور ہوگا۔ جب صبح روشن ہوگی تو روشنی کا ظہور ہوگا اور جب جھاگ چلا جائے گا اور نکل جائے گا تو اس کے نیچے کی چیز ظاہر ہو جائے گی. الحاصل ابانت وظہور فصاحت کے حقیقی اور لغوی معنی نہیں ہیں بلکہ فصاحت کا لفظ ظہور اور ابانت پر دلالت التزامی کے طور پر دلالت کرتا ہے یعنی فصاحت کے جس قدر بھی معانی ہیں وہ سب ابانت اور ظہور کو مستلزم ہیں. اس عبارت میں فاضل مصنف نے فصاحت کی تین قسمیں بیان کی ہیں (۱) فصاحتِ مفرد (۲) فصاحتِ کلام (۳) فصاحتِ متکلم یعنی فصاحت کے ساتھ مفرد بھی متصف ہوتا ہے اور فصاحت کا لفظ اس کی صفت واقع ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے کلمۂ فصیحۂ، اور کلام بھی متصف ہوتا ہے. مثلاً کہا جاتا ہے کلامِ فصیح

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اور قصیدۃ فصیحۃ۔ اور متکلم بھی متصف ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے کاتب فصیح اور شاعر فصیح

قیل المراد بالکلام الخ سے ماتن پر وارد کردہ ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے مگر شارح نے اس جواب کو ناپسندیدہ قرار دیکر رد کیا ہے۔ ماتن پر اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے کہا ہے کہ کلمہ اور کلام اور متکلم تینوں فصاحت کے ساتھ متصف ہوتے ہیں مگر ایک چیز ایسی ہے جو نہ کلمہ ہے اور نہ کلام ہے اور نہ متکلم ہے یعنی مرکب ناقص، کلمہ تو اسلئے نہیں کہ کلمہ یعنی مفرد مرکب کے مقابلہ میں آتا ہے۔ اور کلام اس لئے نہیں کہ کلام مرکب تام ہوتا ہے اور متکلم نہ ہونا تو ظاہر ہے۔ الحاصل ماتن رحمہ نے مرکب ناقص کا ذکر نہیں کیا ہے بلکہ اس کے بارے میں سکوت اختیار کیا ہے پس ماتن کا مرکب ناقص کے بارے میں سکوت اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ مرکب ناقص فصیح نہ ہو حالانکہ مرکب ناقص فصاحت کے ساتھ متصف ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے مرکب فصیحٌ اور قصیدہ کا ایک بیت جو ایسی اسناد پر مشتمل نہ ہو جس پر سکوت صحیح ہو اس کو بھی فصاحت کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے "بیتٌ مِنَ القصیدۃِ فصیحٌ"۔ بہر حال مرکب ناقص جب فصاحت کے ساتھ متصف ہوتا ہے تو ماتن رحمہ کو اس کا بھی ذکر کرنا چاہیئے تھا۔ علامہ خلخالی اور زوزنی نے مصنف کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ مرکب ناقص کلام میں داخل ہے کیونکہ کلام سے مراد یہ ہے کہ وہ کلمہ نہ ہو یعنی جو کلمہ نہیں ہوگا وہ کلام کہلائے گا پس مرکب ناقص بھی چونکہ کلمہ نہیں ہے اسلئے مرکب ناقص بھی کلام کے اندر داخل ہوگا اور کلام مرکب اسنادی (مرکب تام) اور مرکب غیر اسنادی (مرکب ناقص) دونوں کو شامل ہوگا اور جب ایسا ہے تو مصنف پر مرکب ناقص کے ذکر نہ کرنے کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔ لیکن علامہ تفتازانی نے اس جواب کو رد کیا ہے اور کہا ہے کہ مرکب ناقص کو کلام کے اندر داخل کرنے کے سلسلہ میں نظر اور اعتراض ہے اور نظر یہ ہے کہ مرکب ناقص کا کلام کے اندر داخل کرنا اس وقت درست ہوتا جب عرب والے مرکب ناقص کے فصیح ہونے کو بیان کرنے کے لئے یوں کہتے کہ یہ یعنی مرکب ناقص کلام فصیح ہے حالانکہ اہل عرب سے یہ بات منقول نہیں ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اہل عرب سے یہ تو منقول ہے کہ مرکب ناقص فصاحت کے ساتھ متصف ہوتا ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں مرکب فصیحٌ۔ لیکن ان سے یہ منقول نہیں ہے کہ وہ مرکب ناقص کو بھی کلام کہتے ہیں اور پھر کلام کے واسطہ سے اسکو فصاحت کے ساتھ متصف کرتے ہیں اور مرکب ناقص کا فصاحت کے ساتھ متصف ہونا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ اس کا نام بھی کلام ہو۔ لیکن اس پر یہ سوال ہوگا کہ جب مرکب ناقص کلام میں داخل نہیں ہے تو مرکب ناقص کو فصاحت کے ساتھ کیونکر متصف کیا جاتا ہے درانحالیکہ مصنف نے اس کا ذکر نہیں کیا ہے۔ شارح نے اسی کا جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ مرکب ناقص بہت ممکن ہے کہ مفردات کی فصاحت کے اعتبار سے فصیح ہو۔ یعنی مرکب ناقص اسلئے فصیح ہو کہ اسکے کلمات اور مفردات فصیح ہیں اور کلام ہونے کی وجہ سے فصیح نہ ہو۔ اور جب ایسا ہے تو مرکب ناقص کا کلام کے اندر داخل کرنا باطل ہوگیا۔

علی ان الحق الخ سے شارح تحقیقی جواب دینا چاہتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مرکب ناقص لذاتہ فصاحت کے ساتھ متصف ہے اور مفردات کے واسطہ سے متصف نہیں ہے جیسا کہ اوپر کہا گیا ہے اسکی تفصیل یہ ہے کہ مرکب ناقص

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مفرد کے اندر داخل ہے یعنی مرکب ناقص مفرد ہے اور مفرد فصاحت کے ساتھ متصف ہوتا ہے لہذا مفرد ہونے کی وجہ سے مرکب ناقص بھی فصاحت کے ساتھ متصف ہوگا اور مرکب ناقص مفرد میں اس لئے داخل ہے کہ مفرد مرکب کے مقابلہ میں بھی بولا جاتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے کہ یہ مفرد ہے یعنی مرکب نہیں ہے اور تثنیہ اور جمع کے مقابلے ...... میں بھی بولا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ یہ مفرد ہے یعنی تثنیہ اور جمع نہیں ہے اور کلام کے مقابلہ میں بھی بولا جاتا ہے کیونکہ کہا جاتا ہے یہ مفرد ہے یعنی کلام نہیں ہے. یہاں متن میں یہ ہی آخری معنی مراد ہیں. مگر اس پر سوال ہوگا کہ جب مفرد چند معانی کے درمیان مشترک ہے اور مشترک سے کسی ایک معین معنی کا ارادہ کرنے کے لئے قرینہ ضروری ہے تو یہ معنی مراد لینے کے لئے یہاں کیا قرینہ ہے. اسی کے جواب میں شارح نے فرمایا ہے کہ متن میں مصنف نے مفرد کے مقابلہ میں کلام کو ذکر کیا ہے لہذا متن میں مفرد کے معنی ہونگے کہ وہ کلام نہیں ہے یعنی جو کلام نہ ہو وہ مفرد ہوگا اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ مرکب ناقص کلام نہیں ہوتا ہے لہذا مرکب ناقص مفرد ہوگا اور مفرد فصاحت کے ساتھ متصف ہوتا ہے پس مرکب ناقص بھی چونکہ مفرد ہے اسلئے وہ بھی فصاحت کے ساتھ متصف ہوگا اور جب مفرد کے ذکر سے مرکب ناقص کا ذکر ہوگیا تو مرکب ناقص کو علیحدہ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہی۔

وَالْبَلَاغَةُ وَهِيَ تُنْبِئُ عَنِ الْوُصُوْلِ وَالْاِنْتِهَاءِ يُوْصَفُ بِهَا الْاَخِيْرَانِ فَقَطْ اَيِ الْكَلَامُ وَالْمُتَكَلِّمُ دُوْنَ الْمُفْرَدِ اِذْ لَمْ يُسْمَعْ كَلِمَةٌ بَلِيْغَةٌ وَالتَّعْلِيْلُ بِاَنَّ الْبَلَاغَةَ اِنَّمَا هِيَ بِاعْتِبَارِ الْمُطَابَقَةِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ وَهِيَ لَا تَتَحَقَّقُ فِي الْمُفْرَدِ وَهْمٌ لِاَنَّ ذٰلِكَ اِنَّمَا هُوَ فِيْ بَلَاغَةِ الْكَلَامِ وَالْمُتَكَلِّمِ وَاِنَّمَا قَسَّمَ كُلًّا مِنَ الْفَصَاحَةِ وَالْبَلَاغَةِ اَوَّلًا لِتَعَذُّرِ جَمْعِ الْمَعَانِي الْمُخْتَلِفَةِ الْغَيْرِ الْمُشْتَرِكَةِ فِيْ اَمْرٍ يَعُمُّهَا فِيْ تَعْرِيْفٍ وَاحِدٍ وَهٰذَا كَمَا قَسَّمَ ابْنُ الْحَاجِبِ الْمُسْتَثْنٰى اِلٰى مُتَّصِلٍ وَمُنْقَطِعٍ ثُمَّ عَرَّفَ كُلًّا مِّنْهُمَا عَلٰى حِدَةٍ

ترجمہ اور بلاغت (کا لفظ) وصول اور انتہاء کی خبر دیتا ہے اس کے ساتھ فقط آخر کے دو کو متصف کیا جاتا ہے یعنی کلام اور متکلم کو نہ کہ مفرد کو اسلئے کہ کلمۃ بلیغۃ نہیں سنا گیا ہے اور یہ علت بیان کرنا کہ بلاغت تو مطابقت مقتضی حال کے اعتبار سے ہوتی ہے اور وہ مفرد میں متحقق نہیں ہوتی ہے وہم ہے اسلئے کہ مطابقت کا اعتبار صرف بلاغت کلام اور متکلم میں ہوتا ہے اور مصنف نے فصاحت و بلاغت میں سے ہر ایک کی اولاً تقسیم کی ہے کیونکہ تعریف واحد میں ایسے معانی مختلفہ کا جمع کرنا متعذر ہے جو معانی ایک ایسے امر میں شریک ہوں جو امر ان سب کو عام ہو. اور یہ ایسا ہے جیسا کہ ابن حاجب نے مستثنیٰ کی متصل اور منقطع کی طرف تقسیم کی ہے پھر ان میں سے ہر ایک کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی ہے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تشریح شارح کہتے ہیں کہ لفظ بلاغت وصول اور انتہاء کے معنی پر دلالت کرتا ہے اور بلاغت کی صرف دو قسمیں ہیں (۱) بلاغت کلام (۲) بلاغت متکلم ۔ یعنی بلاغت کے ساتھ کلام اور متکلم تو متصف ہوتے ہیں لیکن مفرد متصف نہیں ہوتا ہے اور دلیل یہ ہے کہ اہل عرب سے کلمۃ بلیغۃ نہیں سنا گیا ہے یعنی اگر بلاغت کے ساتھ کلمہ متصف ہوتا تو اہل عرب سے کلمۃ بلیغۃ کا استعمال ضرور سنا جاتا پس چونکہ یہ استعمال نہیں سنا گیا اس لئے کلمہ بلاغت کے ساتھ بھی متصف نہ ہوگا ۔ مگر یہاں یہ سوال ہوگا کہ مرکب ناقص اگر مفرد میں داخل ہے جیسا کہ شارح کی رائے ہے تو یہ استشہاد تام نہ ہوگا کیونکہ بلاغت کے ساتھ کلمہ کے متصف ہونے کو نہ سننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ بلاغت کے ساتھ مرکب ناقص کا متصف ہونا بھی نہ سنا گیا ہو اسلئے مناسب یہ تھا کہ شارح یوں فرماتے " اذلم یسمع کلمۃ بلیغۃ ولا مرکب بلیغ " کہ نہ تو کلمہ بلیغہ سنا گیا ہے اور نہ مرکب بلیغ سنا گیا ہے ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شارح فرما چکے ہیں کہ کلمہ سے مراد یہ ہے کہ وہ کلام نہ ہو اور جب کلمہ سے مراد ما لیس بکلام ہے تو کلمہ مرکب ناقص کو بھی شامل ہوگا کیونکہ مرکب ناقص بھی کلام نہیں ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو لم یسمع کلمۃ بلیغۃ کے ذکر سے لا مرکب بلیغ کا ذکر بھی ہوگیا اور جب اس کا ذکر ہوگیا تو اس کو علیحدہ ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں رہی اور اگر مرکب ناقص کو کلام میں داخل کر دیا جائے جیسا کہ خلخالی کی رائے ہے تو اس صورت میں شارح کے ذکر کردہ استشہاد پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں مرکب ناقص بھی کلام کیطرح بلاغت کے ساتھ متصف ہوگا ۔

شارح کہتے ہیں کہ بعض حضرات نے بلاغت کے ساتھ مفرد کے متصف نہ ہونے کی علت یہ بیان کی ہے کہ بلاغت نام ہے مطابقتِ مقتضیٰ حال کی رعایت کرنے کا اور یہ مطابقت مفرد میں متحقق نہیں ہوتی ہے کیونکہ مطابقتِ مقتضیٰ حال ایسی خصوصیات کی رعایت کرنے سے حاصل ہوتی ہے جو خصوصیات اصل مراد سے زائد ہوں یعنی پہلے اصل مراد حاصل ہو اور پھر ان خصوصیات کی رعایت ہو اور یہ بات وہاں پائی جا سکتی ہے جہاں اسنادِ مفید ہو اور یہ تو معلوم ہی ہے کہ مفرد میں یہ اسناد نہیں پائی جاتی ہے ۔ پس جب مفرد میں مذکورہ اسناد نہیں پائی جاتی تو مفرد میں بلاغت کے معنی بھی متحقق نہ ہوں گے اور جب مفرد میں بلاغت کے معنی متحقق نہیں ہوتے تو بلاغت کے ساتھ مفرد بھی متصف نہ ہوگا ۔ شارح نے اس علت کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مفرد کے بلاغت کے ساتھ متصف نہ ہونے کی یہ علت بیان کرنا وہم اور بے بنیاد ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ آپ نے بلاغت کے جو معنی (مطابقت مقتضیٰ حال) ذکر کئے ہیں یہ معنی تو صرف بلاغتِ کلام اور بلاغتِ متکلم کے ہیں بہت ممکن ہے کہ بلاغت کے دوسرے کوئی ایسے معنی بھی ہوں جن کا مفرد میں پایا جانا صحیح ہو پس اس معنیٰ کے اعتبار سے مفرد کا بلاغت کے ساتھ متصف ہونا صحیح ہوگا ۔

حاصل دلیل یہ ہے کہ یہ ——————————
علت اس وقت تام ہوگی جبکہ بلاغت کے صرف وہی معنی ہوں جنکو آپ نے ذکر کیا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ہو سکتا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہے کہ بلاغت کے اس کے علاوہ دوسرے معنی بھی ہوں جن کا مفرد میں پایا جانا صحیح ہو پس اس دوسرے معنی کے اعتبار سے مفرد کو بلاغت کے ساتھ متصف کیا جا سکتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ زیادہ بہتر بات وہی ہے جو مصنف نے بیان کی ہے کہ اہل عرب سے چونکہ کلمۃٌ بلیغۃٌ نہیں سنا گیا اسلئے کلمہ یعنی مفرد بلاغت کے ساتھ متصف نہ ہوگا۔

وانما قسّم کلا الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنفین کے یہاں یہ اصول ہے کہ پہلے کسی چیز کی تعریف کی جائے اور پھر اس کی تقسیم کی جائے جیسا کہ نحو کی کتابوں میں کلمہ اور کلام کی پہلے تعریف کی گئی ہے اور پھر ان کی تقسیم کی گئی ہے لیکن مصنفِ تلخیص نے اس اصول کو ترک کر دیا ہے چنانچہ فصاحت اور بلاغت کی تعریف کئے بغیر پہلے ان کی تقسیم کی ہے اور پھر ان میں سے ہر ایک کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی ہے آخر ایسا کیوں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ تعریف کے لئے ضروری ہے کہ معرَّف کے واسطے ایسا مفہوم کلی ہو جو معرَّف کے تمام افراد کو شامل ہو اور وہ تمام افراد اس مفہوم کلی میں شریک ہوں اور فصاحت کے لئے ایسے مفہوم کلی کا تجویز کرنا جو فصاحت کے تمام افراد و اقسام کو شامل ہو متعذر ہے لہذا فصاحت کی تعریف کرنا بھی متعذر ہے اسی طرح بلاغت کے لئے ایسے مفہوم کلی کا تجویز کرنا جو بلاغت کی دونوں قسموں کو شامل ہو ناممکن ہے لہذا بلاغت کی تعریف کرنا بھی ناممکن ہے اور جب ان دونوں کی تعریف ناممکن ہے تو مصنف نے ان کی تعریفات کو ترک کر دیا اور تقسیم کرنا شروع کر دی اور یہ بالکل ایسا ہے جیسا کہ علامہ ابن حاجب نے اسی عذر کی وجہ سے مستثنیٰ کی تعریف کئے بغیر متصل اور منقطع کی طرف اس کی تقسیم کی ہے اور پھر ان میں سے ہر ایک کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی ہے۔

فَالْفَصَاحَةُ فِي الْمُفْرَدِ قَدَّمَ الْفَصَاحَةَ عَلَى الْبَلَاغَةِ لِتَوَقُّفِ مَعْرِفَةِ الْبَلَاغَةِ عَلٰى مَعْرِفَةِ الْفَصَاحَةِ لِكَوْنِهَا مَاخُوْذَةً فِيْ تَعْرِيْفِهَا ثُمَّ قَدَّمَ فَصَاحَةَ الْمُفْرَدِ عَلٰى فَصَاحَةِ الْكَلَامِ وَالْمُتَكَلِّمِ لِتَوَقُّفِهِمَا عَلَيْهَا خُلُوْصُهُ اَيْ خُلُوْصُ الْمُفْرَدِ مِنْ تَنَافُرِ الْحُرُوْفِ وَالْغَرَابَةِ وَمُخَالَفَةِ الْقِيَاسِ اللُّغَوِيِّ اَيِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنْ اِسْتِقْرَاءِ اللُّغَةِ وَتَفْسِيْرُ الْفَصَاحَةِ بِالْخُلُوْصِ لَا يَخْلُوْ عَنْ تَسَامُحٍ۔

ترجمہ پس فصاحت فی المفرد، مصنف نے فصاحت کو بلاغت پر مقدم کیا ہے کیونکہ بلاغت کی معرفت فصاحت کی معرفت پر موقوف ہے اسلئے کہ فصاحت بلاغت کی تعریف میں ماخوذ ہے پھر فصاحتِ مفرد کو فصاحتِ کلام اور متکلم پر مقدم کیا ہے۔ کیونکہ یہ دونوں فصاحتِ مفرد پر موقوف ہیں اور اس کا خالی ہونا یعنی مفرد کا خالی ہونا تنافر حروف، غرابت اور مخالفتِ قیاسِ لغوی سے یعنی اس قیاس سے جو نکالا گیا ہو لغت کے تتبع سے اور فصاحت کی خلوص کے ساتھ تفسیر کرنا چشم پوشی سے خالی نہیں ہے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تشریح یہاں سے مصنفؒ فصاحت کی تینوں قسموں کو بالتفصیل بیان کرنا چاہتے ہیں لہذا فالفصاحۃ کا فار تفصیلیہ ہوگا یا تفسیریہ ہوگا مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ مصنف نے فصاحت کو بلاغت پر کیوں مقدم کیا ہے یعنی فصاحت کی اقسام ثلثہ کی تعریفات پہلے کیوں ذکر کی ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بلاغت کی تعریف فصاحت کی تعریف پر موقوف ہے اور بلاغت کی تعریف فصاحت کی تعریف پر اسلئے موقوف ہے کہ بلاغت کی تعریف میں فصاحت ماخوذ اور ملحوظ ہے کیونکہ بلاغت کی تعریف ہے" مطابقت کلام لمقتضی الحال مع فصاحتہ "، پس جب بلاغت کی تعریف میں فصاحت ماخوذ ہے تو بلاغت کی تعریف کا سمجھنا یقیناً فصاحت کے سمجھنے پر موقوف ہوگا اور فصاحت کا سمجھنا اس کے لئے موقوف علیہ ہوگا اور موقوف علیہ چونکہ موقوف سے مقدم ہوتا ہے اسلئے فاضل مصنف رہ نے فصاحت کو مقدم کیا یعنی اس کی اقسام ثلثہ کی تعریفات پہلے ذکر کیں اور بلاغت کی اقسام کو بعد میں ذکر کیا۔ رہی یہ بات کہ فصاحتِ مفرد کو فصاحتِ کلام اور فصاحتِ متکلم پر کیوں مقدم کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ فصاحتِ کلام اور فصاحتِ متکلم دونوں فصاحتِ مفرد پر موقوف ہیں البتہ اتنا فرق ہے کہ فصاحتِ کلام فصاحتِ مفرد پر بلا واسطہ موقوف ہے اور فصاحتِ متکلم فصاحتِ مفرد پر فصاحتِ کلام کے واسطہ سے موقوف ہے الغرض فصاحت مفرد موقوف علیہ ہے اور ان دونوں کی فصاحت موقوف ہے اور موقوف علیہ چونکہ مقدم ہوتا ہے اسلئے مصنف نے فصاحتِ مفرد کو ان دونوں کی فصاحت پر مقدم کیا ہے۔ مصنف نے فصاحتِ مفرد کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ فصاحتِ مفرد یہ ہے کہ مفرد میں نہ تو تنافر حروف ہو نہ غرابت ہو اور نہ مخالفتِ قیاس لغوی ہو اور ان کے درمیان وجہ حصر یہ ہے کہ مفرد کے لئے تین چیزیں ہوتی ہیں (۱) مادہ یعنی اس کے حروف (۲) صورت یعنی اس کا صیغہ (۳) معنی پر اس کی دلالت پس اگر مادہ میں کوئی عیب پایا گیا تو اس کو تنافر حروف کہا جاتا ہے۔ اور اگر صورت یعنی صیغہ میں کوئی عیب ہو تو اس کو غرابت کہتے ہیں اور اگر دلالت علی المعنیٰ میں کوئی عیب ہو تو اسکو مخالفت قیاس لغوی کہا جاتا ہے۔ شارح نے المستنبط من استقراء اللغۃ کے ساتھ تفسیر کر کے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ قیاس لغوی سے مراد وہ قیاس نہیں ہے جو لغت میں ہوتا ہے یعنی ایک شے کو دوسری شے کے ساتھ لاحق کرنا ایسے جامع کی وجہ سے جو ان دونوں کے درمیان ہو جیسے نبیذ تمر کو جامع اسکار (نشہ) کی وجہ سے حرام ہونے میں خمر کے ساتھ لاحق کر دیا جائے بلکہ یہاں وہ قیاس مراد ہے جس کا منشار کلماتِ لغویہ کا تتبع ہو یعنی قیاس صرفی مثلاً کلماتِ لغت کا تتبع کرنے کے بعد صرفیوں نے یہ اصول مقرر کیا کہ جب بھی یا، یا واؤ متحرک ہو اور اس کا ماقبل مفتوح ہو تو اس یار اور واؤ کو الف سے بدل دیا جائیگا۔ لیکن اس پر سوال ہوگا کہ جب قیاس لغوی سے مراد قیاس صرفی ہے تو مصنف نے لغوی کیوں فرمایا۔ صرفی کا لفظ ہی ذکر کر دیا جاتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف رہ نے لغوی کا لفظ ذکر فرما کر اسی طرف اشارہ کیا ہے کہ قیاس صرفی کا منشار کلمات لغت کا تتبع اور تجسس ہے اگر لغوی کا لفظ مذکور نہ ہوتا تو اس طرف اشارہ نہیں ہوسکتا تھا پس اس طرف اشارہ کرنے کے لئے مصنف نے لغوی کا لفظ ذکر کیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ خلوص کے ساتھ فصاحت کی تعریف کرنے میں ایک گونہ تسامح ہے وہ یہ کہ فصاحت وجودی ہے اور خلوص جس کے معنی تنافر وغیرہ کے نہ ہونے کے ہیں عدمی ہے اور عدمی چیز کے ساتھ وجودی کی تعریف کرنا مناسب نہیں

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

سمجھا جاتا ہے پس فصاحت کی تعریف میں خلوص کے لفظ کا ذکر کرنا غیر مناسب ہے اور غیر مناسب کام کے ارتکاب ہی کو تسامح کہتے ہیں لہذا فصاحت کی تعریف تسامح سے خالی نہیں ہے۔

فَالتَّنَافُرُ وَصْفٌ فِي الْكَلِمَةِ تُوْجِبُ ثِقْلَهَا عَلَى اللِّسَانِ وَعُسْرَ النُّطْقِ بِهَا نَحْوُ مُسْتَشْزِرَاتٍ فِي قَوْلِ اِمْرِءِ الْقَيْسِ شِعْرٌ غَدَائِرُهٗ اَيْ ذَوَائِبُهٗ جَمْعُ غَدِيْرَةٍ وَالضَّمِيْرُ عَائِدٌ اِلَى الْفَرْعِ مُسْتَشْزِرَاتٌ اَيْ مُرْتَفِعَاتٌ اَوْ مَرْفُوْعَاتٌ يُقَالُ اِسْتَشْزَرَهٗ اَيْ رَفَعَهٗ وَاسْتَشْزَرَ اَيْ اِرْتَفَعَ اِلَى الْعُلٰى ؁ تَضِلُّ الْعِقَاصُ فِي مُثَنًّى وَمُرْسَلٍ؛ تَضِلُّ اَيْ تَغِيْبُ وَالْعِقَاصُ جَمْعُ عَقِيْصَةٍ وَهِيَ الْخُصْلَةُ الْمَجْمُوْعَةُ مِنَ الشَّعْرِ وَالْمُثَنّٰى الْمَفْتُوْلُ وَالْمُرْسَلُ خِلَافُ الْمُثَنّٰى يَعْنِيْ اِنَّ ذَوَائِبَهٗ مَشْدُوْدَةٌ عَلَى الرَّأْسِ بِخُيُوْطٍ وَاِنَّ شَعْرَهٗ يَنْقَسِمُ اِلٰى عِقَاصٍ وَمُثَنًّى وَمُرْسَلٍ وَالْاَوَّلُ يَغِيْبُ فِي الْاَخِيْرَيْنِ وَالْغَرْضُ بَيَانُ كَثْرَةِ الشَّعْرِ۔

ترجمہ پس تنافر کلمہ میں ایک ایسا وصف ہے جو زبان پر کلمہ کے ثقل اور اس کے تلفظ کی دشواری کو ثابت کرتا ہے جیسے امراء القیس کے قول میں مستشزرات ہے۔ (شعر) اس کے گیسو یعنی اس کی پیشانی کے بال۔ جمع ہے غدیرۃ کی اور ضمیر فرع کی طرف راجع ہے، اٹھے ہوئے ہیں یعنی مرتفعات یا مرفوعات کہا جاتا ہے استشزرہٗ یعنی اٹھا دیا اس کو اور استشزر بلند ہو گیا، بلندی کی طرف چھپ جاتا ہے عقاص مثنی اور مرسل میں۔ تضل یعنی تغیب اور عقاص عقیصۃ کی جمع ہے اور وہ دھاگے سے بندھے ہوئے بالوں کا ایک حصہ ہے اور مثنی بٹے ہوئے بال، اور مرسل خلاف مثنی۔ یعنی اس کے بال سر پر دھاگے سے بندھے ہوئے ہیں۔ اور اس کے بال عقاص، مثنی اور مرسل کی طرف منقسم ہیں اور اول چھپ جاتا ہے اخیرین میں۔ اور مقصد بالوں کی زیادتی بیان کرنا ہے۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ تنافر کلمہ میں ایک ایسا وصف ہے جس کی وجہ سے کلمہ کا تلفظ زبان پر دشوار ہو جاتا ہے اور سلاست فوت ہو جاتی ہے جیسے امراء القیس کے اس شعر میں مستشزرات ہے کہ زبان پر اس کا تلفظ دشوار ہے اور اس کے تلفظ کے وقت سلاست باقی نہیں رہتی ہے۔ پورا شعر اس طرح ہے ؎ غدائرہ مستشزرات الی العلیٰ ؁ تضل العقاص فی مثنی و مرسل۔ اور اس سے پہلے یہ شعر ہے ؎ فرع یزین المتن اسود فاحم ؁ اثیث کقنو النخلۃ المتعثکل۔ غدائر۔ غدیرۃ کی جمع ہے کمر کی طرف لٹکے ہوئے بال۔ مستشزرات زا کے کسرہ اور فتحہ دونوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے کیونکہ استشزر لازم اور متعدی دونوں طرح آیا ہے۔ لازم ہونے کی صورت میں استشزر کے معنی ہونگے ارتفع بلند ہو گیا اور مستشزرات زا کے کسرہ کے ساتھ ہو گا اور اس کے معنی ہونگے مرتفعات اور متعدی ہونے کی صورت میں استشزر کے معنی ہونگے رفع بلند کر دیا۔ اور مستشزرات زا کے فتحہ کے ساتھ ہو گا اور معنی ہونگے مرفوعات۔ علی، علیا کی جمع ہے معنی ہیں بلندیاں

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

یعنی آسمانوں کی جہت. تضل کے معنی ہیں تغیب اور یہ ماخوذ ہے ضلال بمعنی غیاب سے عقاص عقیصۃ کی جمع ہے دھاگے سے بندھے ہوئے بال. مثنیٰ بٹے ہوئے بال اور مرسل بغیر بٹے ہوئے بال. فرع مطلقاً بالوں کو کہا جاتا ہے. جو غدائر، مثنیٰ، مرسل سب پر صادق آتا ہے غدائرہ میں ضمیر کا مرجع یہی فرع ہے اور غدائر کی اضافت اضافت جزئی الی الکلی کے قبیل سے ہے. مثن، کمر اور یزین کا مفعول ہے. یزین زینت سے مضارع معروف ہے. اسود فاحم زیادہ کالا سیاہی میں کوئلہ کی طرح اثیث، کثیر. قنو، کھجور کا گچھہ متعثکل بہت زیادہ ٹہنیوں والا. ترجمہ یہ ہے فرع یعنی بال جو بہت کالے ہیں اور بہت زیادہ شاخوں والی کھجور کے گچھہ کیطرح کثیر ہیں کمر کو آراستہ کرتے ہیں فرع کے گیسو یعنی جو بال کمر پر لٹکے ہوئے ہیں بلندیوں کی طرف بلند ہیں عقاص، مثنیٰ اور مرسل میں چھپ جاتا ہے. شاعر اپنے ان اشعار میں محبوبہ کے بالوں کی کثرت اور زیادتی کو بیان کرنا چاہتا ہے چنانچہ کہتا ہے کہ محبوبہ کے سر پر اس قدر بال ہیں کہ ان کو عقاص، مثنیٰ، مرسل تین قسموں پر تقسیم کر دیا گیا ہے اور عقاص، مثنیٰ اور مرسل میں غائب ہیں. بعض لوگوں نے غدائرہ پڑھا ہے اور مرجع محبوبہ کو قرار دیا ہے. الحاصل اس شعر میں مستشزرات کا تلفظ چونکہ زبان پر دشوار ہے اور اس کے تلفظ کے وقت سلاست باقی نہیں رہتی ہے اسلئے مستشزرات تنافر حروف پر مشتمل ہوگا اسی طرح لفظ الھعخع (وہ گھاس جسے اونٹ چرتے ہیں) میں تنافر ہے. اردو زبان میں تنافر کی مثال ڈپٹنٹ (چھپڑ یا دوڑ) ہے. سودا کا شعر ہے

ے وہم آسا ہے اس پری وش کی ۔ شرق سے تا بغرب اک ڈپٹنٹ ۔ یعنی اس پری جیسے چہرے والی کی ایک دوڑ مشرق سے مغرب تک وہم کی مانند ہے۔

وَالضَّابِطَةُ هٰهُنَا اَنَّ كُلَّ مَا يَعُدُّهُ الذَّوْقُ الصَّحِيْحُ ثَقِيْلًا مُتَعَسِّرَ النُّطْقِ فَهُوَ مُتَنَافِرٌ سَوَاءٌ كَانَ مِنْ قُرْبِ الْمَخَارِجِ اَوْ بُعْدِهَا اَوْ غَيْرِ ذٰلِكَ عَلٰى مَا صَرَّحَ بِهِ ابْنُ الْاَثِيْرِ فِي الْمَثَلِ السَّائِرِ وَزَعَمَ بَعْضُهُمْ اَنَّ مَنْشَأَ الثِّقْلِ فِيْ مُسْتَشْزِرَاتٍ هُوَ تَوَسُّطُ الشِّيْنِ الْمُعْجَمَةِ الَّتِيْ هِيَ مِنَ الْمَهْمُوْسَةِ الرِّخْوَةِ بَيْنَ التَّاءِ الَّتِيْ مِنَ الْمَهْمُوْسَةِ الشَّدِيْدَةِ وَالزَّاءِ الْمُعْجَمَةِ الَّتِيْ هِيَ مِنَ الْمَجْهُوْرَةِ وَلَوْ قَالَ مُسْتَشْرِفٌ لَزَالَ ذٰلِكَ الثِّقْلُ وَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّ الرَّاءَ الْمُهْمَلَةَ اَيْضًا مِنَ الْمَجْهُوْرَةِ۔

ترجمہ اور ضابطہ اس جگہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس کو ذوق صحیح ثقیل اور تلفظ میں دشوار سمجھے وہ متنافر ہے خواہ قرب مخارج کی وجہ سے ہو یا بعد مخارج کی وجہ سے یا اس کے علاوہ کی وجہ سے اس بنا پر جو ابن الاثیر نے مثل السائر میں تصریح کی ہے۔ اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ مستشزرات میں ثقل کا منشا اس شین معجمہ کا جو مہموسہ رخوہ میں سے ہے درمیان میں آنا ہے اس تاء کے جو مہموسہ شدیدہ میں سے ہے اور اس زاء معجمہ کے درمیان جو مجہورہ میں سے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہے اور اگر شاعر مستشرف کہتا تو یہ ثقل زائل ہوجاتا اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ راء مہملہ بھی مجہورہ میں سے ہے۔

تشریح علامہ تفتازانی رح فرماتے ہیں کہ تنافر کی تفسیر میں لوگوں کے مختلف اقوال ہیں مگر ان میں کوئی بھی قابل اعتماد نہیں ہے اسلئے ہم ایک قابل اعتماد ضابطہ جس کو علامہ ابن الاثیر نے اپنی کتاب مثل السائر میں بیان کیا ہے ذکر کرتے ہیں۔ ضابطہ یہ ہے کہ ذوقِ سلیم جس کلمہ کے تلفظ کو ثقیل اور دشوار قرار دے وہ کلمہ متنافر ہوگا خواہ یہ ثقل ایسے حروف کے جمع ہونے سے ہو جن کے مخارج قریب قریب ہیں یا بعید المخارج حروف کے جمع ہونے سے ہو یا ان کے علاوہ کسی اور وجہ سے ہو۔ ذوق اس قوت کا نام ہے جس کے ذریعے کلام کے لطائف اور اس کے وجوہ تحسین کا ادراک کیا جائے۔ شارح رح فرماتے ہیں کہ علامہ خلخالی کے خیال کے مطابق مستشزرات میں ثقل کا سبب یہ ہے کہ شین حرف مہموسہ رخوہ میں سے ہے یعنی شین میں دو صفتیں پائی جاتی ہیں (۱) ہمس یعنی حرف کو صوت ضعیف سے ادا کرنا (۲) رخاوت یعنی حرف کو ایسی کمزور آواز سے ادا کرنا کہ وہ آواز مخرج میں بند نہ ہو۔ اسکے ایک طرف تو تاء ہے جو مہموسہ شدیدہ میں سے ہے اور ایک طرف زاء ہے جو مجہورہ میں سے ہے پس اس کلمہ میں متضاد صفات (ہمس، جہر، شدت، رخاوت) جمع ہوگئیں اور صفات متضادہ کا جمع ہونا ثقل کا باعث ہے لہذا یہ کلمہ متنافر ہوگا۔ خلخالی کہتے ہیں کہ اگر شاعر مستشزرات کی جگہ مستشرف کہدیتا تو یہ ثقل زائل ہوجاتا اور تنافر کا عیب پیدا نہ ہوتا۔ یہ خیال رہے کہ یہاں مستشرف کا لفظ اصل مادہ کی رعایت کرتے ہوئے ذکر کردیا گیا ہے ورنہ وزن کی رعایت کرتے ہوئے مستشرفات ذکر کرنا مناسب تھا علامہ تفتازانی رح نے خلخالی کے قول کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ قول محلِ نظر ہے کیونکہ جس طرح زاء حروف مجہورہ میں سے ہے اسی طرح راء بھی حروف مجہورہ میں سے ہے۔

پس جو صفات مستشزرات میں جمع تھیں وہ مستشرفات میں بھی جمع ہیں لہذا مذکورہ صفات کے جمع ہونے کی وجہ سے اگر مستشزرات متنافر ہے تو ان صفات کے جمع ہونے کی وجہ سے مستشرفات کو بھی متنافر ہونا چاہیئے تھا حالانکہ مستشرفات متنافر نہیں ہے۔ پس ثابت ہوگیا کہ تنافر کا سبب یہ نہیں ہے جو خلخالی نے بیان کیا ہے بلکہ تنافر کا سبب وہی ہے جو ضابطہ کے تحت ہم نے ذکر کیا ہے۔

وَقِيْلَ اِنَّ قُرْبَ الْمَخَارِجِ سَبَبٌ لِلثِّقْلِ الْمُخِلِّ بِالْفَصَاحَةِ وَاِنَّ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَلَمْ اَعْهَدْ ثِقْلًا قَرِيْبًا مِنْ حَدِّ التَّنَافُرِ فَيُخِلُّ بِفَصَاحَةِ الْكَلِمَةِ لٰكِنَّ الْكَلَامَ الطَّوِيْلَ الْمُشْتَمِلَ عَلٰى كَلِمَةٍ غَيْرِ فَصِيْحَةٍ لَا يَخْرُجُ عَنِ الْفَصَاحَةِ كَمَا لَا يَخْرُجُ الْكَلَامُ الطَّوِيْلُ الْمُشْتَمِلُ عَلٰى كَلِمَةٍ غَيْرِ عَرَبِيَّةٍ عَنْ اَنْ يَّكُوْنَ عَرَبِيًّا وَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّ فَصَاحَةَ الْكَلِمَاتِ مَاْخُوْذَةٌ فِيْ تَعْرِيْفِ فَصَاحَةِ الْكَلَامِ مِنْ غَيْرِ تَفْرِقَةٍ بَيْنَ طَوِيْلٍ وَقَصِيْرٍ عَلٰى اَنَّ هٰذَا الْقَائِلَ فَسَّرَ الْكَلَامَ بِمَا لَيْسَ بِكَلِمَةٍ وَالْقِيَاسُ عَلَى الْكَلَامِ الْعَرَبِيِّ ظَاهِرُ الْفَسَادِ وَلَوْ سُلِّمَ عَدَمُ خُرُوْجِ السُّوْرَةِ عَنِ الْفَصَاحَةِ فَمُجَرَّدُ اِشْتِمَالِ الْقُرْاٰنِ عَلٰى كَلَامٍ غَيْرِ فَصِيْحٍ بَلْ عَلٰى كَلِمَةٍ غَيْرِ فَصِيْحَةٍ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مِمَّا يَقُوْدُ إِلَى نِسْبَةِ الْجَهْلِ أَوِ الْعَجْزِ إِلَى اللهِ تَعَالَى اللهُ عَنْ ذٰلِكَ عُلُوًّا كَبِيْرًا.

ترجمہ اور کہا گیا ہے کہ قرب مخارج ثقل کا سبب ہے جو فصاحت میں مخل ہے اور باری تعالیٰ کے قول "الم اعہد" میں بھی ثقل ہے جو تنافر کی حد اور کنارہ سے قریب ہے پس کلمہ کی فصاحت میں مخل ہوگا۔ لیکن کلام طویل جو کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہو فصاحت سے خارج نہیں ہوگا جیساکہ کلام طویل جو غیر عربی کلمہ پر مشتمل ہو عربی ہونے سے خارج نہیں ہوتا ہے اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ کلمات کی فصاحت۔ فصاحت کلام کی تعریف میں ماخوذ ہے طویل اور قصیر کے درمیان فرق کئے بغیر علاوہ ازیں اس قائل نے کلام کی تفسیر مالیس بکلمۃ کے ساتھ کی ہے اور کلام عربی پر قیاس ظاہر الفساد ہے اور اگر فصاحت سے سورت کا عدم خروج تسلیم کرلیا جائے تو قرآن کا محض کلام غیر فصیح بلکہ کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہونا اللہ تعالیٰ کی طرف جہل یا عجز کی نسبت کرنا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کی ذات اس سے بالاتر ہے۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ امام زوزنی کا خیال یہ ہے کہ قریب المخارج حروف کا جمع ہونا موجب ثقل اور سبب تنافر ہے اور مستشزرات کے حروف چونکہ متقاربۃ المخارج ہیں اسلئے اس میں بھی تنافر ہے اور یہ کلمہ متنافر ہے مگر امام زوزنی پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس صورت میں تو قرآن پاک اپنے تمام اجزاء کے ساتھ فصیح نہ رہیگا کیونکہ الم اعہد ایسے حروف پر مشتمل ہے جو قریب المخارج ہیں چنانچہ ہمزہ اور ہاء کا مخرج اقصیٰ حلق ہے اور عین کا مخرج وسط حلق ہے پس اس کلمہ میں تنافر کی حد تک ثقل ہوگا اور اس ثقل کی وجہ سے یہ کلمہ غیر فصیح ہوگا اور جب یہ کلمہ غیر فصیح ہوگیا تو قرآن پاک کی وہ سورت جس میں یہ کلمہ واقع ہے وہ بھی غیر فصیح ہوگی حالانکہ یہ بات بالکل باطل ہے۔ امام زوزنی نے لکن الکلام سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ کلام طویل اگر کسی کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہو تو وہ کلام طویل فصاحت سے خارج نہیں ہوتا جیساکہ کلام طویل کسی غیر عربی کلمہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے عربی ہونے سے خارج نہیں ہوتا ہے مثلاً قرآن پاک کے بارے میں فرمایا گیا ہے "انا انزلناه قرآنا عربیا" یعنی قرآن پاک عربی زبان میں نازل ہوا ہے حالانکہ قرآن میں بعض کلمات غیر عربی ہیں جیسے قسطاس (ترازو) سجیل (رجسٹر) مشکات (طاق) اسی طرح ابراہیم وغیرہ بعض انبیاء کے اسماء بھی غیر عربی ہیں۔ پس جس طرح قرآن پاک ان غیر عربی کلمات پر مشتمل ہونے کی وجہ سے عربی ہونے سے خارج نہیں ہوا اسی طرح غیر فصیح کلمہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے فصیح ہونے سے خارج نہ ہوگا۔ امام زوزنی کے قول کو رد کرتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ یہ قول محل نظر ہے اسلئے کہ صاحب قیل نے دو دعوے کئے۔

ایک تو یہ کہ کلام طویل کسی ایک کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے فصاحت سے خارج نہیں ہوتا ہے۔ دوم یہ کہ کلام فصیح کو کلام عربی پر قیاس کیا ہے۔ پہلا دعویٰ تو اسلئے مردود ہے کہ کلام کی فصاحت کی تعریف میں کلمات کی فصاحت معتبر ہے یعنی کسی کلام کے فصیح ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے تمام کلمات فصیح ہوں کلام خواہ طویل ہو خواہ قصیر ہو پس اگر کسی کلام کا ایک کلمہ بھی غیر فصیح ہوا تو پورا کلام غیر فصیح ہو جائے گا کیونکہ انتفاء جزء سے انتفاء کل ہوجاتا ہے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

الغرض صاحب قیل کا یہ دعویٰ کہ کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے کلام طویل فصاحت سے خارج نہیں ہوتا ہے باطل اور مردود ہے۔ علی ان ہذا القائل سے شارح علیہ الرحمۃ الزامی جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ صاحب قیل امام زوزنی کے مذہب پر فصاحت کلام میں فصاحت کلمات کا دخل زیادہ ہے کیونکہ امام زوزنی نے سابق میں کلام کی تفسیر کی ہے مالیس بکلمۃ۔ یعنی جو کلمہ نہیں ہوگا وہ کلام ہوگا پس ان کے نزدیک مرکب تام اور مرکب ناقص دونوں کلام ہوں گے اور فصاحت کلام کے لئے بالاجماع فصاحت کلمات شرط ہے لہٰذا فصاحت کلمات جسطرح مرکب تام کی تعریف میں داخل ہے اسی طرح مرکب ناقص کی تعریف میں بھی داخل ہوگی پس کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے جسطرح مرکب تام غیر فصیح ہوگا اسی طرح مرکب ناقص بھی غیر فصیح ہوگا۔ اب ملاحظہ فرمائیے کہ امام زوزنی کے مذہب پر کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے دو جگہ فساد آیا ایک مرکب تام میں اور ایک مرکب ناقص میں۔ اور شارح کی تفسیر کے مطابق چونکہ مرکب ناقص مفرد میں داخل ہے اسلئے فصاحت کلمات صرف مرکب تام کی تعریف میں داخل ہوگی اور کلام کے غیر فصیح کلمہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے صرف مرکب تام غیر فصیح ہوگا اور صرف اسی میں فساد پیدا ہوگا۔ حاصل یہ کہ کلام کے کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے امام زوزنی کی تفسیر کے مطابق فساد زیادہ پیدا ہوگا کہ مرکب تام میں بھی فساد ہوگا اور مرکب ناقص میں بھی اور شارح کی تفسیر کے مطابق صرف مرکب تام میں فساد آئے گا۔

والقیاس علی الکلام العربی سے دوسرے دعویٰ کو رد کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کلام فصیح
ظاہر الفساد ہے کیونکہ یہ قیاس قیاس مع الفارق ہے اور قیاس مع الفارق اسلئے ہے کہ فصاحت کلام میں اس کے تمام کلمات کا فصیح ہونا شرط ہے لیکن کلام عربی کے لئے اس کے تمام کلمات کا عربی ہونا شرط نہیں ہے بلکہ اکثر کلمات کا عربی ہونا بھی کافی ہے پس جب کلام فصیح اور کلام عربی کے درمیان فارق موجود ہے اور جامع موجود نہیں ہے تو کلام فصیح کو کلام عربی پر قیاس کرنا بھی درست نہ ہوگا ولو سلّم الخ سے شارح کہتے ہیں کہ اگر علامہ زوزنی کا یہ دعویٰ تسلیم کر لیا جائے کہ سورت کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے فصاحت سے خارج نہیں ہوگی تو اس صورت میں دوسری خرابی لازم آئے گی وہ یہ کہ باری تعالیٰ کو اس کلمہ غیر فصیحہ کا علم تھا یا نہیں اگر علم نہیں تھا تو باری تعالیٰ کی طرف جہل کو منسوب کرنا لازم آئیگا اور اگر علم تھا لیکن یہ علم نہیں تھا کہ فصیح غیر فصیح سے اولیٰ ہوتا ہے تو بھی جہل کو منسوب کرنا لازم آئیگا اور اگر یہ بھی علم تھا مگر غیر فصیح کی جگہ کلمہ فصیحہ لانے پر قدرت نہیں تھی تو باری تعالیٰ کی طرف عجز کو منسوب کرنا لازم آئے گا۔ حالانکہ باری تعالیٰ جہل اور عجز سے منزہ ہیں۔

وَالْغَرَابَةُ كَوْنُ الْكَلِمَةِ وَحْشِيَّةً غَيْرَ ظَاهِرَةِ الْمَعْنٰى وَلَا مَأْنُوْسَةِ الْاِسْتِعْمَالِ نَحْوُ مُسَرَّجٍ فِيْ قَوْلِ ابْنِ الْعَجَّاجِ ع شِعْرٌ وَمُقْلَةً وَحَاجِبًا مُزَجَّجًا ؛ اَیْ مُدَقَّقًا مُطَوَّلًا وَفَاحِمًا اَیْ شَعْرًا اَسْوَدَ كَالْفَحْمِ وَمَرْسِنًا اَیْ اَنْفًا مُسَرَّجًا ؛ اَیْ كَالسَّيْفِ السُّرَيْجِيِّ فِي الدِّقَّةِ وَالْاِسْتِوَاءِ وَسُرَيْجٌ اِسْمُ قَيْنٍ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

يُنْسَبُ اِلَيْهِ السُّيُوْفُ اَوْ كَالسِّرَاجِ فِى الْبَرِيْقِ وَاللَّمَعَانِ فَاِنْ قُلْتَ لِمَ لَمْ يَجْعَلُوْهُ اِسْمَ مَفْعُوْلٍ مِنْ سَرَّجَ اللّٰهُ وَجْهَهٗ اَىْ بَهَّجَهٗ وَحَسَّنَهٗ قُلْتُ لِاحْتِمَالِ اَنْ يَّكُوْنَ مُسْتَحْدَثًا وَمُوَلَّدًا مِنَ السِّرَاجِ اَوْ يَكُوْنَ مِنْ بَابِ الْغَرَابَةِ اَيْضًا

ترجمہ اور غرابت کلمہ کا وحشی، غیر ظاہر المعنی اور غیر مانوس الاستعمال ہونا ہے جیسے ابن العجاج کے قول میں مسرّج ہے۔ شعر اور آنکھ، اور باریک اور لمبی ابرو کو اور کوئلے کے مثل سیاہ بالوں کو اور ایسی ناک کو جو باریکی اور سیدھے پن میں سریجی تلوار کی طرح ہے اور سریج ایک لوہار کا نام ہے جس کی طرف تلواریں منسوب کی جاتی ہیں۔ یا چمک دمک میں چراغ کی طرح ہے۔ پس اگر تو کہے کہ مسرّج کو سرّج اللہ وجہہ (بہجہ وحسنہ) سے اسم مفعول کیوں نہ بنادیا تو میں جواب دونگا کہ اس احتمال کی وجہ سے کہ یہ گھڑا ہوا ہو سراج سے یا یہ بھی باب غرابت سے ہو۔

تشریح دوسرا عیب جس کی وجہ سے مفرد فصاحت سے خارج ہو جاتا ہے غرابت ہے اور غرابت یہ ہے کہ کلمہ وحشی ہو یعنی اپنے معنی موضوع لہ پر ظاہر الدلالت نہ ہو یا مانوس الاستعمال نہ ہو۔ شارح نے غرابت کی دو قسمیں بیان کی ہیں ایک تو یہ کہ کلمہ کے معنی ظاہر نہ ہوں یعنی بآسانی اس کلمہ سے معنی موضوع لہ کی طرف ذہن منتقل نہ ہوتا ہو بلکہ اس کے معنی معلوم کرنے کے لئے لغت کی بڑی بڑی کتابوں کو دیکھنا پڑتا ہو۔
جیسے تکاکا بمعنی اجتمع اکٹھا ہوا اور الدھرس بمعنی مصیبت اور اردو زبان میں لفظ دِسّتا ہے کہ اہل علم نے بڑی تلاش اور جستجو کے بعد معلوم کیا ہے کہ پنجابی زبان میں اس کے معنی "نظر آتا ہے" کے ہیں جیسا کہ ایک اردو شاعر نے اپنے شعر میں اس لفظ کو ذکر کیا ہے۔ ؎

یہ دل تجھ مکھ کے کعبہ میں مجھے اسود حجر دِسّتا ؛ زنخداں میں ترے مجھ چاہ زمزم کا اثر دِسّتا

مصنف کتاب نے اس قسم کی مثال اگرچہ ذکر نہیں کی ہے لیکن خادم نے دوسری کتابوں سے لیکر اس قسم کی مثال بھی ذکر کر دی ہے۔

دوم یہ کہ کلمہ غیر مانوس الاستعمال ہو یعنی خالص عرب کے یہاں کلمہ غیر مستعمل ہو اور جب کوئی کلمہ عرب العرباء کے نزدیک غیر مستعمل ہے تو اس کو سمجھنے کے لئے سبب بعید کی ضرورت پڑتی ہے جیسا کہ ابن العجاج کے قول میں لفظ مسرّج غیر مانوس الاستعمال ہونے کی وجہ سے غریب ہے۔ اور اس کو سمجھنے کے لئے سبب بعید کی ضرورت ہے اس طور پر کہ مسرّج کے معنی سریجی تلوار کی طرح باریک اور سیدھی خوبصورت ستواں ناک کے ہیں۔ سریج ایک لوہار کا نام ہے جس کی تلواریں مشہور ہیں یا اس کے معنی چراغ کی طرح چمکدار ناک کے ہیں۔ ملاحظہ فرمائیے کہ باریک سیدھی اور چمکدار ناک کے معنی میں کلمہ مسرّج چونکہ عربوں کے یہاں ... غیر مستعمل تھا اس لئے اس معنی میں استعمال کرنے کے لئے ایک دور کا سبب اختیار کرنا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

پڑا اور یوں کہنا پڑا کہ شاعر محبوبہ کی ناک کو سریج نامی شخص کی تلوار کے ساتھ یا چراغ کے ساتھ تشبیہ دینا چاہتا ہے الحاصل مسرّج میں غرابت کی دوسری قسم موجود ہے ابن العجاج نے اپنی محبوبہ کے دانت، آنکھ، بھوں اور بالوں کی تعریف میں دو شعر کہے ہیں:- ازمان ابدتْ واضحا مفلجا ÷ اغرّ براقا وطرفا ابرجا

ومُقلۃ حاجبا مُزَجَّجا ÷ وفاحما ومرسنا مسرّجا

ازمان شاعر کی محبوبہ کا نام ہے ابدتْ بمعنی اظہرتْ. واضحا سے مراد سنّا واضحا یعنی واضح دانت الفلج دانتوں کے درمیان بُعد کا ہونا۔ الاغر کے معنی سفید، براق، چمکدار، طرف کے معنی آنکھ۔ ابرج کے معنی ادسع یعنی بڑی آنکھ۔ مقلہ آنکھ جس کی پتلی میں سفیدی بھی ہو اور سیاہی بھی ہو۔ حاجب ابرو بھوں مزجج باریک لمبا۔ فحم کوئلہ مرسنا ناک۔ مسرّج سریجی تلوار۔ (ترجمہ) ازمان نامی میری محبوبہ نے ظاہر کیا چمکدار کشادہ سفید دانتوں کو اور بڑی بڑی آنکھوں کو اور لمبے باریک ابرو کو اور کوئلے جیسے بالوں کو اور سریجی تلوار کی طرح ناک کو۔ اردو زبان میں مُنہیں میں کے معنی میں سوں ہے کے معنی میں غرابت کی اسی دوسری قسم میں داخل ہے۔

ے　تا حشر رہے بوئے گلاب اس کے عرق سوں ÷ جس پر مُنہیں ایک بار وہ گل پیرہن آوے

یعنی اس کے پسینہ سے گلاب کی خوشبو حشر تک رہے جس میں وہ محبوب ایک بار آئے۔

فان قلت سے معترض کہتا ہے کہ اگر آپ مسرّج کو سرّج اللہ وجہہ سے اسم مفعول مان لیں اور معنی منور کے ہوں تو اس صورت میں سریجی تلوار یا چراغ کے ساتھ تشبیہ نہیں ہوگی اور یہ لفظ غرابت سے خالی ہوگا اور فصیح ہوگا۔ پس آپ نے ایسا کیوں نہیں کیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ سرّج اللہ وجہہ بمعنی بہجہ وحسنہ۔ کتب لغت میں نہیں پایا جاتا ہے لہذا ممکن ہے کہ یہ لفظ سارج سے مستحدث اور مولّد ہو یعنی بعد والوں نے سراج سے اخذ کر کے مسرّج بنالیا ہو اور منور کے معنی میں استعمال کر لیا ہو لیکن ایسا کرنا ناممکن ہے اسلئے کہ عجاج جس کے کلام میں مسرّج واقع ہے شعراء عرب میں سے ہے یعنی مسرج کا استعمال پہلے ہوا ہے اور مولدوں نے سراج سے بعد میں مشتق کیا ہے اور سابق کو لاحق سے مشتق کرنا محال ہے پس جب مسرّج کو سرّج اللہ وجہہ سے مشتق کرنا محال ہے تو اس میں پھر کسی سبب بعید اور تخریج بعید کا ارتکاب کرنا پڑیگا یعنی سراج (چراغ) یا سریجی تلوار وغیرہ سے تشبیہ دینی پڑے گی اور جب ایسا ہے تو یہ لفظ غریب کی دوسری قسم میں داخل ہوگا۔ یا یوں کہئے کہ مسرّج جو سرّج اللہ وجہہ سے اسم مفعول ہے اگر اس میں غرابت کی دوسری قسم موجود نہیں ہے تو غرابت کی پہلی قسم موجود ہوگی کیونکہ مسرّج اس معنی میں مشہور نہیں ہے اور مسرج کے یہ معنی ظاہر نہیں ہیں لہذا اس معنی کو معلوم کرنے کے لئے لغت کی بڑی بڑی کتابوں کی طرف رجوع کرنا پڑیگا۔ اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ جس لفظ کے معنی ظاہر نہ ہوں بلکہ اس کو معلوم کرنے کے لئے کتب لغت کا مطالعہ کرنا پڑتا ہو تو وہ لفظ غرابت کی قسم اول میں داخل ہوتا ہے۔ لہٰذا اس صورت میں لفظ مسرّج، غرابت کی قسم اول میں داخل ہوگا۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وَالْمُخَالَفَةُ اَنْ تَكُوْنَ الْكَلِمَةُ عَلٰى خِلَافِ قَانُوْنِ مُفْرَدَاتِ الْاَلْفَاظِ الْمَوْضُوْعَةِ اَعْنِيْ عَلٰى خِلَافِ مَاثَبَتَ عَنِ الْوَاضِعِ نَحْوُ الْاَجْلَلِ بِفَكِّ الْاِدْغَامِ فِيْ قَوْلِهٖ ع اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الْعَلِيِّ الْاَجْلَلِ ؛ وَالْقِيَاسُ اَلْاَجَلُّ فَنَحْوُ اٰلٌ وَ مَاءٌ وَاَبٰى يَاْبٰى وَعَوِرَ يَعْوَرُ فَصِيْحٌ لِاَنَّهٗ ثَبَتَ عَنِ الْوَاضِعِ كَذٰلِكَ

ترجمہ اور مخالفت یہ ہے کہ کلمہ الفاظ موضوعہ مفردہ کے ضابطہ کے خلاف ہو یعنی اس کے خلاف ہو جو واضع سے ثابت ہے جیسے اجلل بغیر ادغام کے۔ شاعر کے اس قول میں۔ تمام تعریفیں بزرگ و برتر اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں اور قیاس الاجلّ ہے۔ پس آلٌ، مآءٌ، ابیٰ یابیٰ، عوِر یعوَر سب فصیح ہیں کیونکہ واضع سے اسی طرح ثابت ہیں۔

تشریح فصاحتِ مفرد کا تیسرا عیب مخالفت قیاسِ لغوی ہے۔ مخالفتِ قیاس لغوی کا مطلب یہ ہے کہ کلمہ الفاظ موضوعہ مفردہ کے قانون کے خلاف ہو یعنی ماثبت عن الواضع کے خلاف استعمال ہو خواہ صرفی قاعدے کے موافق ہو یا صرفی قاعدے کے خلاف ہو حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی کلمہ اسی طریقہ پر استعمال کیا گیا ہے جس طریقہ پر واضع سے ثابت ہے تو یہ موافقتِ قیاس لغوی کہلائیگا خواہ یہ کلمہ صرفی قاعدے کے موافق ہو جیسے قَامَ اعلال کیساتھ اور مَدَّ ادغام کے ساتھ کہ یہ دونوں صرفی قاعدے کے بھی موافق ہیں اور واضع سے بھی اسی طرح ثابت ہیں یا وہ کلمہ صرفی قاعدے کے مخالف ہو جیسے مآءٌ کہ یہ اصل میں مَوَہٌ تھا ہار کو ہمزہ سے بدلدیا گیا اور واؤ کو الف سے بدل دیا گیا بس مآءٌ کا استعمال واضع کی وضع کے تو موافق ہے کہ واضع نے اس کو اسی طرح وضع کیا ہے لیکن قاعدۂ صرفی کے خلاف ہے کیونکہ قاعدۂ صرفی میں ہار کو ہمزہ سے بدلنا ثابت نہیں ہے۔ اور اگر کوئی کلمہ واضع کی وضع کے مطابق استعمال نہ کیا گیا ہو تو اس کو مخالفتِ قیاس لغوی کہا جائیگا وہ کلمہ خواہ صرفی قاعدے کے موافق ہو خواہ اسکے خلاف ہو۔ خلاصہ یہ کہ موافقت قیاس لغوی اور مخالفت قیاس میں واضع کی وضع کو دخل ہے صرفی قاعدے کو کوئی دخل نہیں ہے مخالفت قیاس کی مثال دیتے ہوئے مصنفؒ نے کہا جیسے شاعر کے قول الحمد للہ العلی الاجلل میں لفظ اجلل کہ یہ ماثبت عن الواضع کے بھی خلاف ہے اور قاعدہ صرفی کے بھی خلاف ہے۔ ماثبت عن الواضع کے خلاف تو اسلئے ہے کہ واضع سے اجلّ ادغام کے ساتھ ثابت ہے بغیر ادغام کے ثابت نہیں ہے اور صرفی قاعدے کے خلاف اسلئے ہے کہ صرفیوں کے یہاں یہ قاعدہ ہے کہ جب دو حرف ایک جنس کے جمع ہوں تو ان میں ادغام کیا جائیگا۔ حالانکہ شاعر نے بغیر ادغام کے ذکر کیا ہے یہ شعر ابوالنجم کا ہے۔ پورا شعر یہ ہے

الحمد للہ العلی الاجلل ۔ الواحد الفرد القدیم الاول
انت ملیک الناس ربّاً فاقبل ؛ ثم الصلوٰۃ علی النبی الافضل

(ترجمہ) تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جو بلند و بالا ہے یکتا اور یگانہ قدیم اور اول ہے تو تمام لوگوں کا مالک ہے اس حال میں کہ تو رب ہے پس میری دعا بھی قبول کر پھر افضل الانبیاء پر درود ہو۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

"فنوال دار دانی یابی دعور یعور" سے شارح کے قول علی خلاف ماثبت عن الواضع پر تفریع پیش کی گئی ہے اس طور پر کہ آل جس کی اصل اہل ہے اور ماء جس کی اصل موہ ہے ان دونوں میں ہاء کو ہمزہ سے بدل دیا گیا اور ہاء کو ہمزہ سے بدل دینا اگرچہ صرفی قاعدے کے خلاف ہے لیکن آل اور ماء دونوں ہمزہ کے ساتھ واضع سے ثابت ہیں اسلئے یہ دونوں کلمے مخالفت قیاس سے خالی ہوں گے اور فصیح ہوں گے۔ اسی طرح ابی یابی باب فتح سے قاعدہ صرفی کے خلاف ہے کیونکہ صرفی قاعدے کے مطابق باب فتح کے لئے ضروری ہے کہ اسکے لام یا عین کلمہ کی جگہ حروف حلقی میں سے کوئی حرف ہو اور اس میں یہ بات نہیں ہے مگر چونکہ واضع سے اسی طرح ثابت ہے اسلئے یہ بھی مخالفت قیاس سے خالی ہوگا اور فصیح شمار ہوگا اسی طرح عور یعور قاعدہ صرفی کے خلاف ہے کیونکہ قاعدہ صرفی کے تحت زال یزال کی طرح عار یعار آنا چاہئے تھا اسلئے کہ واؤ متحرک ماقبل مفتوح صرفی قاعدے کے مطابق الف سے بدل جاتا ہے پس واؤ کے ساتھ اگرچہ صرفی قاعدے کے خلاف ہے لیکن واضع سے اسی طرح ثابت ہے لہذا یہ بھی مخالفت قیاس سے خالی اور فصیح شمار ہوگا۔

قِيْلَ فَصَاحَةُ الْمُفْرَدِ خُلُوْصُهُ مِمَّا ذُكِرَ وَمِنَ الْكَرَاهَةِ فِي السَّمْعِ بِاَنْ يَكُوْنَ اللَّفْظُ بِحَيْثُ يَمُجُّهَا السَّمْعُ وَيَتَبَرَّأُ عَنْ سَمَاعِهَا نَحْوُ الْجِرِشّٰى فِيْ قَوْلِ اَبِي الطَّيِّبِ مُبَارَكُ الْاِسْمِ اَغَرُّ اللَّقَبِ ❊ كَرِيْمُ الْجِرِشّٰى اَيِ النَّفْسِ شَرِيْفُ النَّسَبِ ❊ وَالْاَغَرُّ مِنَ الْخَيْلِ الْاَبْيَضِ الْجَبْهَةِ ثُمَّ اُسْتُعِيْرَ لِكُلِّ وَاضِحٍ مَعْرُوْفٍ وَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّ الْكَرَاهَةَ فِي السَّمْعِ اِنَّمَا هِيَ مِنْ جِهَةِ الْغَرَابَةِ الْمُفَسَّرَةِ بِالْوَحْشَةِ مِثْلُ تَكَأْكَأْتُمْ وَ افْرَنْقِعُوْا وَنَحْوِ ذٰلِكَ وَقِيْلَ لِاَنَّ الْكَرَاهَةَ فِي السَّمْعِ وَعَدَمَهَا يَرْجِعَانِ اِلٰى طِيْبِ النَّغَمِ وَعَدَمِ الطِّيْبِ لَا اِلٰى نَفْسِ اللَّفْظِ وَفِيْهِ نَظَرٌ لِلْقَطْعِ بِاسْتِكْرَاهِ الْجِرِشّٰى دُوْنَ النَّفْسِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ النَّغَمِ۔

ترجمہ کہا گیا ہے کہ فصاحت مفرد امور مذکورہ سے اور کراہت فی السمع سے خالی ہونا ہے بایں طور کہ کان اسکو دفع کردے اور اس کے سننے سے برأت ظاہر کردے جیسے الجرشّٰی ابو الطیب کے قول میں۔

مبارک نام والا ہے مشہور لقب والا ہے کریم النفس ہے شریف النسب ہے اور الاغر سفید پیشانی والا گھوڑا پھر ہر معروف ومشہور کے لئے مستعار لے لیا گیا ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ کراہت فی السمع تو صرف اس غرابت کی جہت سے ہے جس کی تفسیر وحشت سے کی گئی ہے جیسے تکأکأتم اور افرنقعوا وغیرہ اور کہا گیا ہے کہ کراہت فی السمع اور غیر کراہت اچھی آواز اور بری آواز کی طرف راجع ہے نہ کہ نفس لفظ کی طرف۔ اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ الجرشّٰی بالیقین ناپسندیدہ ہے نہ کہ نفس نغموں سے قطع نظر کرتے ہوئے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تشریح مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں نے فصاحتِ مفرد کے لئے تنافر، غرابت، اور مخالفتِ قیاس سے خالی ہونے کی شرط کے علاوہ کراہت فی السمع سے خالی ہونے کو بھی شرط قرار دیا ہے یہاں سمع سے قوتِ سامعہ (کان) مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ لفظ میں ایسا کوئی وصف نہ ہو جس کی وجہ سے کان اسکو سننا پسند نہ کرے اور اس کے سننے سے ایک گونہ کراہت پیدا ہو مثلاً ابوالطیب نے اپنے ممدوح علی سیف الدولہ کی خوشامد میں جو شعر کہا ہے ؎ مبارک الاسم اغر اللقب ÷ کریم الجرشّٰی شریف النسب. اسمیں الجرشّٰی ایسا لفظ ہے جس کے سننے سے ایک گونہ کراہت محسوس ہوتی ہے اور کانوں پر ایک بوجھ محسوس ہوتا ہے. شاعر نے ممدوح کے بارے میں کہا ہے میرا ممدوح مبارک نام والا ہے اور مبارک نام والا اسلئے کہا ہے کہ اس کا نام علی ہے اور امیرالمومنین علی ابن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا نام بھی علی ہے پس حضرت علی کے نام کے موافق نام ہونے کی وجہ سے ممدوح کو مبارک نام والا قرار دیا ہے نیز علی، علو سے ماخوذ ہے جس سے ممدوح کے علو اور بلندی کیطرف بھی اشارہ ہوتا ہے. اغرّ گھوڑے کی پیشانی کی سفیدی کو کہتے ہیں مگر مجازاً ہر معروف اور مشہور چیز کے لئے استعمال ہونے لگا. پس اغر اللقب کے معنیٰ ہوں گے مشہور لقب والا کیونکہ ممدوح کا لقب سیف الدولہ ہے اور سیف الدولہ بادشاہوں کے یہاں بہت مشہور ہے. جرشّٰی کے معنی نفس کے ہیں یعنی کریم النفس ہے عیار اور مکار نہیں ہے. شریف النسب ہے کیونکہ میرا ممدوح بنو عباس میں سے ہے مصنف رحمہ نے اس قول کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ فصاحت مفرد کے لئے کراہت فی السمع سے خالی ہونے کی شرط لگانا محل نظر ہے کیونکہ کراہت فی السمع کا سبب مساوی وہی غرابت ہے جس کی تفسیر وحشت سے کی گئی ہے جیسے تکأکأتم افرنقعوا. قصہ یہ ہے عیسیٰ بن عمر نحوی گدھے سے گر پڑا تو لوگ جمع ہو گئے اس نے کہا مالکم تکأکأتم علی افرنقعوا. تم کیوں جمع ہوئے ہٹ جاؤ. اسی طرح اطلخم اللیل یعنی اظلم. اور غرابت سے خالی ہونے کی شرط پہلے لگائی جا چکی ہے لہٰذا جب کلمہ غرابت سے خالی ہوگا تو کراہت فی السمع سے بھی خالی ہوگا اور جب ایسا ہے تو کراہت فی السمع سے خالی ہونے کی شرط علیحدہ سے لگانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے. شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں نے اس نظر کی تقریر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کراہت فی السمع سے خالی ہونا فصاحتِ مفرد کے لئے شرط قرار دیدیا جائے تو بہت سے فصیح کلمات غیر فصیح ہو جائیں گے کیونکہ کراہت فی السمع اور عدم کراہت فی السمع کا دارومدار اچھی اور بری آواز پر ہے نفس لفظ میں نہ کراہت ہے اور نہ عدم کراہت. اگر کوئی کلمہ اچھی آواز سے پڑھا گیا تو اس میں کراہت فی السمع نہ ہوگی اور کراہت فی السمع نہ ہونے کی وجہ سے وہ کلمہ فصیح ہوگا. اور اگر بری آواز سے پڑھا گیا تو اس میں کراہت فی السمع ہوگی اور وہ کلمہ غیر فصیح ہوگا پس جتنے بھی فصیح الفاظ ہیں اگر ان کو بری آواز سے پڑھا گیا تو بقول صاحب قیل وہ سارے الفاظ غیر فصیح ہو جائیں گے حالانکہ یہ بات باطل ہے اور جب یہ بات باطل ہے تو فصاحت مفرد کیلئے کراہت فی السمع سے خالی ہونے کی شرط لگانا بھی باطل ہے. فاضل شارح نے نظر کی اس تقریر کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ تقریر بھی محل نظر ہے کہ اگر کراہت فی السمع اور عدم کراہت فی السمع کا دارومدار اچھی اور بری آواز کو قرار دیدیا جائے جیسا کہ ان حضرت نے فرمایا ہے تو اچھی آواز سے پڑھے جانے کی صورت میں الجرشّٰی کا فصیح ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ بات

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

غلط ہے کیونکہ الجرشیٰ بہر صورت غیر فصیح ہے اچھی آواز سے پڑھا گیا ہو یا بری آواز سے پڑھا گیا ہو اسکے برخلاف نفس کہ وہ بہر صورت فصیح ہے اسکو پڑھنے والا خوش الحان ہو یا خوش الحان نہ ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ نظر کی تقریر وہ ہی مناسب ہے جو ہم نے کی ہے کہ کراہت فی السمع کا سبب مساوی غرابت ہی ہے اور غرابت سے خالی ہونا پہلے مذکور ہو چکا لہذا اس کے ذکر کے بعد کراہت فی السمع سے خالی ہونے کو علیحدہ سے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

وَالْفَصَاحَةُ فِي الْكَلَامِ خُلُوصُهُ مِنْ ضُعْفِ التَّأْلِيفِ وَتَنَافُرِ الْكَلِمَاتِ وَالتَّعْقِيدِ مَعَ فَصَاحَتِهَا هُوَ حَالٌ مِنَ الضَّمِيرِ فِي خُلُوصِهِ وَاحْتَرَزَ بِهِ عَنْ مِثْلِ زَيْدٌ أَجْلَلُ وَشِعْرُهُ مُسْتَشْزِرٌ وَأَنْفُهُ ...... مُسَرَّجٌ وَقِيلَ هُوَ حَالٌ مِنَ الْكَلِمَاتِ وَلَوْ ذَكَرَهُ بِجَنْبِهَا لَسَلِمَ مِنَ الْفَصْلِ بَيْنَ الْحَالِ وَذِيهَا بِالْأَجْنَبِيِّ وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّهُ حِينَئِذٍ يَكُونُ قَيْدًا لِلتَّنَافُرِ لَا لِلْخُلُوصِ وَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْكَلَامُ الْمُشْتَمِلُ عَلَى تَنَافُرِ الْكَلِمَاتِ الْغَيْرِ الْفَصِيحَةِ فَصِيحًا لِأَنَّهُ يَصْدُقُ عَلَيْهِ أَنَّهُ خَالِصٌ عَنْ تَنَافُرِ الْكَلِمَاتِ حَالَ كَوْنِهَا فَصِيحَةً فَافْهَمْ

ترجمہ اور فصاحت فی الکلام۔ کلام کا خالی ہونا ہے۔ ضعف تالیف، تنافر کلمات اور تعقید سے درآنحالیکہ اس کلام کے کلمات فصیح ہوں مع فصاحتہا، خلوصہ کی ضمیر سے حال ہے اور اس کے ذریعہ احتراز کیا ہے زید اجلل، شعرہ مستشزر اور انفہ مسرج کے مثل سے۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ کلمات سے حال ہے اور اگر مصنف اسکو کلمات کے پہلو میں ذکر کر دیتے تو حال اور ذوالحال کے درمیان اجنبی کے فصل سے بچ جاتے۔ اور اس میں نظر ہے کیونکہ یہ اسوقت تنافر کی قید ہوگا نہ کہ خلوص کی اور لازم آئیگا اس کلام کا فصیح ہونا جو کلام کلمات متنافرہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہو اسلئے کہ اس پر یہ صادق آئیگا کہ وہ تنافر کلمات سے خالی ہے اس حال میں کہ وہ کلمات فصیح ہیں۔ سمجھنے کی کوشش کر۔

تشریح یہاں سے مصنف رہ فصاحت کلام کی تعریف کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ فصاحت کلام اس کا نام ہے کہ کلام میں نہ تو ضعف تالیف ہو، نہ تنافر کلمات ہو اور نہ تعقید ہو اور اس کلام کے جملہ کلمات فصیح ہوں یعنی فصاحت کلام کے لئے ضروری ہے کہ وہ اول کے تینوں امور سے خالی ہو اور چوتھا امر یعنی اس کلام کے کلمات فصیح ہوں چنانچہ زید اجلل، شعرہ مستشزر ... اور انفہ مسرج تینوں کلام غیر فصیح ہوں گے کیونکہ پہلے کلام میں اجلل دوسرے میں مستشزر تیسرے میں مسرج غیر فصیح کلمے ہیں حالانکہ پہلے گذر چکا ہے کہ کلام کے فصیح ہونے کے لئے اس کے تمام کلمات کا فصیح ہونا ضروری ہے۔ شارح نے مع فصاحتہا کی ترکیب بیان کرتے ہوئے کہا ہے مع فصاحتہا خلوصہ کی ضمیر (جس کا مرجع کلام ہے) سے حال واقع ہے اور مطلب یہ ہے کہ کلام فصیح کے لئے ضروری

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہے کہ کلام مذکورہ تین امور سے خالی ہونے کے ساتھ فصاحتِ کلمات کے ساتھ مقارن ہو یعنی مذکورہ تین امور سے خالی بھی ہو اور اس کے تمام کلمات فصیح بھی ہوں۔ مصنف نے مع فصاحتہا کی قید کے ذریعہ زید اَجلل وغیرہ کلام کی انھیں قسموں سے احتراز کیا ہے جنکے تمام کلمات فصیح نہیں ہوتے بلکہ بعض فصیح اور بعض غیر فصیح ہوتے ہیں۔

وقیل سے شارح نے بعض لوگوں کا قول نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ مع فصاحتہا کلمات سے حال واقع ہے اور پھر ان بعض نے یہ بھی کہا کہ مصنف اگر مع فصاحتہا کو کلمات سے متصل ذکر کر دیتے اور یوں کہدیتے وتنافر الکلمات مع فصاحتہا والتعقید تو حال (مع فصاحتہا) اور ذوالحال (کلمات) کے درمیان اجنبی (تعقید) کا فصل لازم نہ آتا بلکہ کلام اس فصل سے محفوظ ہو جاتا۔ اور تعقید اجنبی اسلئے ہے کہ تعقید حال کے عامل یعنی تنافر کا معمول نہیں ہے بلکہ خلوص کا معمول ہے۔ شارح نے فیہ نظر کہکر اس قول کو رد کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر مع فصاحتہا کو کلمات سے حال قرار دیا گیا تو مصنف کا مقصود ہی تبدیل ہو جائے گا۔ اس طور پر کہ حال ذوالحال کے عامل کے لئے قید ہوتا ہے لہذا مع فصاحتہا تنافر (جو ذوالحال کا عامل ہے) کی قید ہوگا اور خلوص جو نفی یعنی نہ ہونے کے معنی میں ہے وہ مقید بالقید یعنی تنافر کلمات مع فصاحتہا پر داخل ہوگا اور نفی جب مقید بالقید پر داخل ہوتی ہے تو وہ قید کیطرف متوجہ ہوتی ہے یعنی صرف قید کی نفی ہوتی ہے۔ مقید کی نفی نہیں ہوتی۔ پس اس قاعدے کے تحت خلوص کے ذریعہ مع فصاحتہا کی نفی ہوگی اور مقید یعنی تنافر کی نفی نہ ہوگی۔ اور مطلب یہ ہوگا کہ اگر تنافر کلمات موجود ہو اور فصاحت کلمات موجود نہ ہو تو وہ کلام فصیح ہوگا یعنی اگر کوئی کلام کلمات متنافرہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہو تو وہ فصیح ہوگا کیونکہ اس پر یہ تعریف صادق آتی ہے کہ کلام تنافر کلمات سے اس حال میں خالی ہو کہ اس کے کلمات فصیح ہوں یعنی کلمات اگر فصیح ہوں تو تنافر سے خالی ہونا ضروری ہوگا اور اگر فصیح نہ ہوں تو تنافر سے خالی ہونا ضروری نہ ہوگا لہذا اگر کسی کلام کے کلمات غیر فصیح ہوں اور متنافر ہوں تو اس کلام کو فصیح ہونا چاہیئے حالانکہ یہ بات مصنف کے مقصود کے بالکل خلاف ہے کیونکہ مصنف کا مقصد تو یہ ہے کہ کلام کے تمام کلمات فصیح ہوں اور کلام تنافر کلمات سے خالی ہو تو وہ کلام فصیح ہوگا ورنہ نہیں۔ فافہم سے شارح یہ کہنا چاہتے ہیں کہ یہ بات چونکہ ادق ہے اس لئے سمجھنے کی کوشش کیجئے۔

(فوائد) اس موقعہ پر اگر کوئی یہ اعتراض کر دے کہ مع فصاحتہا کو ضمیر سے حال قرار دینے کی صورت میں تو ذوالحال (ضمیر) اور حال (مع فصاحتہا) کے درمیان کا فی فصل ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ فصل تو ہے لیکن اجنبی کا فصل نہیں ہے کیونکہ من ضعف التالیف وتنافر الکلمات والتعقید خلوص سے متعلق ہے یعنی یہ خلوص کا معمول ہے اور مع فصاحتہا بھی اسی کا معمول ہے اور ذوالحال یعنی ضمیر بھی اسی کا معمول ہے پس من ضعف التالیف وتنافر الکلمات والتعقید ذوالحال اور حال دونوں کا اپنا ہے اجنبی نہیں ہے اور ذوالحال اور حال کے درمیان مطلقاً فصل ناجائز نہیں ہے بلکہ اجنبی کا فصل ناجائز ہے فتدبر۔ جمیل احمد

فَالضُّعْفُ اَنْ يَكُوْنَ تَالِيْفُ الْكَلَامِ عَلٰى خِلَافِ الْقَانُوْنِ النَّحْوِيْ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

الْمَشْهُوْرِ بَيْنَ الْجُمْهُوْرِ كَالْاِضْمَارِ قَبْلَ الذِّكْرِ لَفْظًا وَّ مَعْنًى وَّ حُكْمًا نَحْوُ ضَرَبَ غُلَامُهُ زَيْدًا

ترجمہ پس ضعف یہ ہے کہ کلام کی ترکیب اس قانونِ نحوی کے خلاف ہو جو قانون جمہور کے درمیان مشہور ہے جیسے مرجع کے ذکر سے پہلے ضمیر لانا. لفظاً معنیً اور حکماً جیسے ضرب غلامہ زیدًا.

تشریح کلام کو فصاحت سے نکالنے والا پہلا عیب ضعف تالیف ہے اور ضعف تالیف یہ ہے کہ کلام اس نحوی قانون کے خلاف ہو جو قانون جمہور کے درمیان مشہور ہو مثلاً جمہور نحات کا قانون یہ ہے کہ وہ ضمیر سے پہلے مرجع ذکر کرتے ہیں لفظاً بھی معنیً بھی اور حکماً بھی. اب اگر ضمیر لفظاً معناً حکماً تینوں طرح مرجع سے پہلے مذکور ہو جیسے ضرب غلامُہ زیدًا میں ضمیر مرجع سے پہلے مذکور ہے لفظاً بھی معناً بھی اور حکماً بھی تو یہ جمہور نحاۃ کے مقرر کردہ قانون نحوی کے خلاف ہوگا اور ضعف تالیف پر مشتمل ہونے کی وجہ سے غیر فصیح ہوگا.

وَالتَّنَافُرُ اَنْ تَكُوْنَ الْكَلِمَاتُ ثَقِيْلَةً عَلَى اللِّسَانِ وَاِنْ كَانَ كُلٌّ مِّنْهَا فَصِيْحَةً نَحْوُ
ع وَلَيْسَ قُرْبَ قَبْرِ حَرْبٍ وَهُوَ اسْمُ رَجُلٍ قَبْرُ: وَصَدْرُ الْبَيْتِ وَ قَبْرُ حَرْبٍ
بِمَكَانٍ قَفْرٍ اَىْ خَالٍ عَنِ الْمَاءِ وَالْكَلَاءِ ذُكِرَ فِىْ عَجَائِبِ الْمَخْلُوْقَاتِ اَنَّ
مِنَ الْجِنِّ نَوْعًا يُقَالُ لَهُ الْهَاتِفُ فَصَاحَ وَاحِدٌ مِّنْهُمْ عَلٰى حَرْبِ بْنِ اُمَيَّةَ فَمَاتَ
فَقَالَ ذٰلِكَ الْجِنِّىُّ هٰذَا الْبَيْتَ وَ قَوْلُهٗ شِعْرٌ كَرِيْمٌ مَتٰى اَمْدَحْهُ اَمْدَحْهُ وَالْوَرٰى
مَعِىْ وَاِذَا مَا لُمْتُهٗ لُمْتُهٗ وَحْدِىْ: فَالْوَاوُ فِىْ وَالْوَرٰى لِلْحَالِ وَهُوَ مُبْتَدَاٌ
وَخَبَرُهٗ مَعِىْ.

ترجمہ اور تنافر یہ ہے کہ کلمات زبان پر ثقیل ہوں اگرچہ ان میں سے ہر ایک فصیح ہو. شعر اور حرب کی قبر کے پاس نہیں ہے. اور وہ ایک آدمی کا نام ہے کوئی قبر. اور شعر کا شروع یہ ہے اور حرب کی قبر ایک ایسے جنگل میں ہے جو پانی اور گھاس سے خالی ہے. مصنف نے اپنی کتاب عجائب المخلوقات میں ذکر کیا ہے کہ جنات کی ایک قسم کو ہاتف کہا جاتا ہے پس ان میں سے ایک جن حرب بن امیہ پر تنا چیخا کہ وہ مرگیا پس اس جن نے یہ شعر کہا اور اس کا قول ہے ایسا کریم ہے کہ جب میں اس کی تعریف کرتا ہوں تو مخلوق میرے ساتھ ہوتی ہے اور جب میں اس کی ملامت کرتا ہوں تو تنہا ملامت کرتا ہوں. پس والوری میں واؤ حالیہ ہے اور الوری مبتدا ہے اور اس کی خبر معی ہے.

تشریح دوسرا عیب تنافر کلمات ہے اور تنافر کلمات یہ ہے کہ چند کلمات اس طرح جمع ہو جائیں کہ ان کا تلفظ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

زبان پر ثقیل ہو اور پڑھنے میں سلاست باقی نہ رہے اگرچہ ان کلمات میں سے ہر ایک کلمہ الگ الگ فصیح ہو جیسے کسی جن کا یہ شعر ہے ۔ وقبر حرب بمکان قفر ؛ ولیس قرب قبر حرب قبر۔ مصنف نے اپنی کتاب عجائب المخلوقات میں ذکر کیا ہے کہ جنات کی ایک قسم کو ہاتف کہا جاتا ہے ان میں سے کسی جن نے حرب بن امیہ پر ایسی چیخ ماری کہ حرب بن امیہ مرگیا پھر اسی جن نے یہ شعر پڑھا، چیخ مارنے کا سبب یہ ہوا کہ حرب بن امیہ نے ایک جن کو جو سانپ کی شکل میں تھا اپنے جوتے سے روند کر مار ڈالا اسکے بدلے میں دوسرے جن نے چیخ مار کر حرب کو موت کے گھاٹ اتار دیا پھر اسی جن نے یا کسی دوسرے جن نے یہ شعر پڑھا کہ حرب کی قبر ایسی جگہ ہے جو گھاس اور پانی سے خالی ہے اور حرب کی قبر کے پاس کوئی قبر نہیں ہے ۔ اس شعر کے دوسرے مصرعہ میں قُرْبَ، قبر، حرب، قبر۔ الگ الگ تمام کلمات فصیح ہیں لیکن اجتماعی طور پر چونکہ انکا تلفظ زبان پر ثقیل ہے اور پڑھتے وقت سلاست باقی نہیں رہتی ہے اسلئے تنافر کلمات پر مشتمل ہونے کی وجہ سے یہ کلام غیر فصیح ہوگا۔ اردو میں اس کی مثال یہ شعر ہے ۔

بچا جار کچرے کچے بچا جار کچرے کچے ؛ بچے کچرے کچے بچا کچے کچرے کچے

یہ کلمات بجائے خود الگ الگ فصیح اور غیر ثقیل ہیں لیکن مجتمعاً زبان پر ثقیل ہوگئے۔ مصنف رہ نے تنافر کلمات کی مثال میں ایک یہ شعر پیش کیا ہے ۔ کریم متی امدحہ امدحہ والوری ؛ معی واذا مالمتہ لمتہ وحدی

اس شعر میں الوریٰ سے پہلا واؤ حالیہ ہے اور خود الوریٰ مبتدا اور معی اسکی خبر ہے اور ترجمہ یہ ہے ممدوح ایسا کریم ہے کہ جب میں اس کی تعریف کرتا ہوں تو اس حال میں تعریف کرتا ہوں کہ ایک مخلوق میرے ساتھ ہوتی ہے ۔ اور جب اس کی ملامت کرتا ہوں تو اکیلا ہی ملامت کرتا ہوں یعنی میرے ممدوح کے احسانات اس قدر عام ہیں کہ ساری مخلوق اس سے فائدہ اٹھاتی ہے یہی وجہ ہے کہ اگر میں اسکی تعریف کرنے لگوں تو ساری مخلوق میری موافقت کرتی ہے اور سب ہی اسکی تعریف میں رطب اللسان ہو جاتے ہیں ۔ اور اگر میں ملامت کرنے لگوں تو چونکہ ملامت کا کوئی مقتضی موجود نہیں ہے اسلئے میں اکیلا رہ جاتا ہوں اور اس سلسلہ میں کوئی میرا ساتھ نہیں دیتا ۔ اس شعر میں بھی تمام کلمات اگرچہ الگ الگ فصیح ہیں لیکن اجتماعی طور پر تلفظ دشوار ہونے کی وجہ سے اس شعر کو غیر فصیح کہا گیا ہے ۔

وَاِنَّمَا مَثَّلَ بِمِثَالَيْنِ لِاَنَّ الْاَوَّلَ مُتَنَاهٍ فِي الثِّقَلِ وَالثَّانِيْ دُوْنَهُ لِاَنَّ مَنْشَاَ الثِّقَلِ فِي الْاَوَّلِ نَفْسُ اِجْتِمَاعِ الْكَلِمَاتِ وَفِي الثَّانِيْ اِجْتِمَاعُ حُرُوْفٍ مِنْهَا وَهُوَ فِيْ تَكْرِيْرِ اَمْدَحُهُ دُوْنَ مُجَرَّدِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحَاءِ وَالْهَاءِ لِوُقُوْعِهِ فِي التَّنْزِيْلِ مِثْلُ فَسَبِّحْهُ فَلَا يَصِحُّ الْقَوْلُ بِاَنَّ مِثْلَ هٰذَا الثِّقَلِ مُخِلٌّ بِالْفَصَاحَةِ ذَكَرَ الصَّاحِبُ اِسْمَاعِيْلُ بْنُ عَبَّادٍ اَنَّهُ اَنْشَدَ هٰذِهِ الْقَصِيْدَةَ بِحَضْرَةِ الْاُسْتَاذِ ابْنِ الْعَمِيْدِ فَلَمَّا بَلَغَ هٰذَا الْبَيْتَ قَالَ لَهُ الْاُسْتَاذُ هَلْ تَعْرِفُ فِيْهِ شَيْئًا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مِنَ الْهُجْنَةِ قَالَ نَعَمْ مُقَابَلَةُ الْمَدْحِ بِاللَّوْمِ وَإِنَّمَا يُقَابَلُ بِالذَّمِّ أَوِ الْهِجَاءِ فَقَالَ الْأُسْتَاذُ غَيْرَ هٰذَا أُرِيْدُ فَقَالَ الصَّاحِبُ لَا أَدْرِيْ غَيْرَ ذٰلِكَ فَقَالَ الْأُسْتَاذُ هٰذَا التَّكْرِيْرُ فِيْ أَمْدَحْهُ أَمْدَحْهُ مَعَ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحَاءِ وَالْهَاءِ وَهُمَا مِنْ حُرُوْفِ الْحَلْقِ خَارِجٌ عَنْ حَدِّ الْاِعْتِدَالِ نَافِرٌ كُلَّ التَّنَافُرِ فَأَثْنٰى عَلَيْهِ الصَّاحِبُ.

ترجمہ مصنف نے دو مثالیں اسلئے دی ہیں کہ اول ثقل میں انتہاء کو پہنچی ہوئی ہے اور ثانی میں اس سے کم ہے کیونکہ اول میں ثقل کا منشا نفس اجتماعِ کلمات ہے اور ثانی میں کلمات کے حروف کا اجتماع ہے اور وہ امدحہ کی تکرار کے ساتھ ہے نہ کہ محض حاء اور ہاء کا جمع ہونا اسلئے کہ یہ تو قرآن میں آیا ہے جیسے فَسَبِّحْهُ، پس اس بات کا قائل ہونا درست نہیں ہے کہ یہ ثقل بھی مخل بالفصاحت ہے۔

صاحب اسماعیل بن عباد نے ذکر کیا ہے کہ اس نے یہ قصیدہ استاذ ابن عمید کے سامنے پڑھا پس جب وہ اس شعر پر پہنچا تو اس سے استاذ نے کہا کیا تو اس میں کوئی عیب پہچانتا ہے۔ صاحب نے کہا جی ہاں مدح کا مقابلہ لوم کے ساتھ حالانکہ مدح کا مقابلہ ذم یا ہجو کیساتھ کیا جاتا ہے۔ استاذ نے کہا اسکے علاوہ کو چاہتا ہوں پس صاحب نے کہا میں اسکے علاوہ نہیں جانتا ہوں استاذ نے کہا حاء اور ہاء کو جمع کرنے کے ساتھ دراں حال کہ یہ دونوں حروفِ حلق سے ہیں امدحہ امدحہ میں تکرار حد اعتدال سے خارج ہے، پورے طور پر تنافر ہے اس پر صاحب نے تعریف کی۔

تشریح اس عبارت میں شارح رہ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ فاضل مصنف نے تنافر کی دو مثالیں کیوں ذکر کی ہیں جبکہ ضعف تالیف کی ایک ہی مثال ذکر کی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تنافر دو طرح کا ہوتا ہے ایک تو وہ جو ثقل کی انتہاء کو پہنچا ہوا ہو یعنی اس میں کامل درجہ کا ثقل ہو اور دوسرا وہ جس میں اس سے کم درجہ کا ثقل ہو۔ پس تنافر کی پہلی قسم کی وضاحت کے لئے پہلی مثال ذکر کی ہے اور دوسری قسم کی وضاحت کے لئے دوسری مثال ذکر کی ہے کیونکہ پہلی مثال میں وجہ ثقل کلمات (قرب، قبر وغیرہ) کا نفس اجتماع ہے اور اس اجتماع کی وجہ سے شعر میں کامل درجہ کا ثقل ہے اور دوسری مثال میں امدحہ امدحہ کو مکرر لانے کے ساتھ حاء اور ہاء کا جمع ہو جاتا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ اس میں اس درجہ کا ثقل نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ دوسری مثال میں بغیر تکرار کے صرف حاء اور ہاء کا جمع ہو جانا اگرچہ ایک گونہ موجب ثقل ہے۔ لیکن یہ ثقل مخل بالفصاحۃ نہیں ہے اسلئے کہ ایسا اجتماع تو قرآن میں بھی موجود ہے چنانچہ ارشاد ہے فسبحہ اور یہ بات مسلّم ہے کہ قرآن کلام غیر فصیح پر مشتمل نہیں اور نہ ہی کوئی صاحب ایمان یہ کہنے کی جرأت کر سکتا ہے کہ قرآن کلام غیر فصیح پر مشتمل ہے البتہ جب وہ کلمہ مکرر ہو گیا جس میں یہ دونوں حرف جمع ہیں تو اس میں ثقل بڑھ گیا لہٰذا اس ثقل کی وجہ سے کلام فصاحت سے خارج ہو گیا

ذکر الصاحب الخ سے شارح نے ایک واقعہ ذکر کیا ہے جس سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ صرف حاء اور ہاء کا اجتماع مخل بالفصاحت نہیں ہے بلکہ اس کلمہ کا مکرر لانا جس میں یہ اجتماع ہے مخل بالفصاحت ہے۔ اسماعیل بن عباد کے شیخ ابن العمید میا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اور اسماعیل بن عباد فن بلاغت کے مدون شیخ عبد القاہر جرجانی کے شیخ ہیں. صاحب اسماعیل بن عباد کا لقب ہے. کیونکہ اسماعیل بن عباد بادشاہ کے مصاحبین میں سے تھے اور اصحاب سلطان کے لئے اُس زمانہ میں صاحب کا لفظ بولا جاتا تھا. واقعہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ اسماعیل بن عباد نے اپنے استاذ ابن العمید کے سامنے وہ قصیدہ پڑھا جس میں یہ شعر مذکور تھا" کریم متی امدحہ امدحہ" اسماعیل بن عباد جب اس شعر پر پہنچے تو استاذ نے کہا کہ اسماعیل تمہاری نظر میں اس شعر میں کوئی عیب تو نہیں ہے. اسماعیل نے کہا حضور یہ عیب ہے کہ شاعر نے مدح کے مقابلہ میں لوم کو ذکر کیا ہے حالانکہ مدح کے مقابلہ میں ذم یا ہجو آتا ہے. استاذ نے کہا اس کے علاوہ کوئی اور عیب ذہن میں ہو تو بتاؤ. صاحب نے کہا حضرت اس کے علاوہ تو کوئی عیب میرے ذہن میں نہیں ہے. استاذ نے کہا حاء اور ہاء کا حروف حلقیہ کے اجتماع کے ساتھ یہ جو امدحہ امدحہ کا تکرار ہے یہ موجب ثقل ہے اور کلام کو حد اعتدال سے نکالنے والا ہے اور اسی کی وجہ سے کلام میں تنافر پیدا ہوا ہے یہ سنکر صاحب نے استاذ کی بڑی تعریف کی. ملاحظہ فرمائیے استاذ ابن العمید نے صرف حاء اور ہاء کے اجتماع کو تنافر اور ثقل کا سبب قرار نہیں دیا ہے بلکہ اس اجتماع کے ساتھ امدحہ کے تکرار کو موجب ثقل اور سبب تنافر قرار دیا ہے.

وَالتَّعْقِيْدُ اَیْ كَوْنُ الْكَلَامِ مُعَقَّدًا اَنْ لَا يَكُوْنَ الْكَلَامُ ظَاهِرَ الدَّلَالَةِ عَلَى الْمُرَادِ لِخَلَلٍ وَاقِعٍ اِمَّا فِي النَّظْمِ بِسَبَبِ تَقْدِيْمٍ اَوْ تَاخِيْرٍ اَوْ حَذْفٍ اَوْ اِضْمَارٍ اَوْ غَيْرِ ذٰلِكَ مِمَّا يُوْجِبُ صُعُوْبَةَ فَهْمِ الْمُرَادِ كَقَوْلِ الْفَرَزْدَقِ فِیْ مَدْحِ خَالِ هِشَامِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ مَرْوَانَ وَهُوَ اِبْرَاهِيْمُ بْنُ هِشَامِ بْنِ اِسْمٰعِيْلَ الْمَخْزُوْمِیُّ شِعْرٌ وَمَا مِثْلُهٗ فِی النَّاسِ اِلَّا مُمَلَّكًا ٭ اَبُوْ اُمِّهٖ حَیٌّ اَبُوْهُ يُقَارِبُهٗ اَیْ لَيْسَ مِثْلُهٗ فِی النَّاسِ حَیٌّ يُقَارِبُهٗ اَیْ اَحَدٌ يُشْبِهُهٗ فِی الْفَضَائِلِ اِلَّا مُمَلَّكًا اَیْ رَجُلًا اُعْطِیَ الْمُلْكَ يَعْنِیْ هِشَامًا اَبُوْ اُمِّهٖ اَیْ اَبُوْ اُمِّ ذٰلِكَ الْمُمَلَّكِ اَبُوْهُ اَیْ اِبْرَاهِيْمُ الْمَمْدُوْحُ اَیْ لَا يُمَاثِلُهٗ اَحَدٌ اِلَّا ابْنُ اُخْتِهٖ وَهُوَ هِشَامٌ فَفِيْهِ فَصْلٌ بَيْنَ الْمُبْتَدَاِ وَالْخَبَرِ اَعْنِیْ اَبُوْ اُمِّهٖ اَبُوْهُ بِالْاَجْنَبِیِّ الَّذِیْ هُوَ حَیٌّ وَبَيْنَ الْمَوْصُوْفِ وَالصِّفَةِ اَعْنِیْ حَیٌّ يُقَارِبُهٗ بِالْاَجْنَبِیِّ الَّذِیْ هُوَ اَبُوْهُ وَتَقْدِيْمُ الْمُسْتَثْنٰی اَعْنِیْ مُمَلَّكًا عَلَى الْمُسْتَثْنٰی مِنْهُ اَعْنِیْ حَیٌّ وَفَصْلٌ كَثِيْرٌ بَيْنَ الْبَدَلِ وَهُوَ حَیٌّ وَالْمُبْدَلِ مِنْهُ وَهُوَ مِثْلُهٗ فَقَوْلُهٗ مِثْلُهٗ اِسْمُ مَا وَفِی النَّاسِ خَبَرُهٗ وَمُمَلَّكًا مَنْصُوْبٌ لِتَقَدُّمِهٖ عَلَى الْمُسْتَثْنٰی مِنْهُ

ترجمہ: اور تعقید یعنی کلام کا ایسا پیچیدہ ہونا کہ کلام مراد پر ظاہر الدلالت نہ ہو کسی ایسے خلل کی وجہ سے جو یا تو نظم کلام میں واقع ہو، تقدیم یا تاخیر یا حذف یا اضمار یا اس کے علاوہ کی وجہ سے جو فہم مراد کی دشواری کا سبب ہو جیسے فرزدق کا قول ہشام بن عبد الملک بن مروان کے ماموں کی تعریف میں اور وہ ابراہیم بن ہشام ابن اسماعیل مخزومی ہے. شعر اور

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اس کے مانند لوگوں میں کوئی زندہ نہیں ہے جو اس کے قریب ہو سوائے مملک کے کہ اس کی ماں کا باپ اس کا باپ ہے یعنی لوگوں میں اس کے مثل کوئی زندہ نہیں جو فضائل میں اس کے مشابہ ہو مگر مملک یعنی ایسا آدمی جس کو ملک ۔ بنا دیا گیا یعنی ہشام کہ اس کی یعنی اس مملک کی ماں کا باپ اس کا یعنی ابراہیم ممدوح کا باپ ہے یعنی کوئی اس کے مشابہ نہیں ہے سوائے اس کے بھانجے کے اور وہ ہشام ہے پس اس میں مبتدا اور خبر یعنی ابو امہ ابوہ کے درمیان اس اجنبی کا فصل ہے کہ وہ حی ہے اور موصوف اور صفت یعنی حی یقاربہ کے درمیان اس اجنبی کا فصل ہے کہ وہ ابوہ ہے اور مستثنیٰ یعنی مملکا کی تقدیم مستثنیٰ منہ یعنی حی پر ہے اور بدل اور وہ حی ہے اور مبدل منہ اور وہ مثلہ ہے کے درمیان بہت فصل ہے پس اس کا قول مثلہ ما کا اسم ہے اور فی الناس اس کی خبر ہے اور مملکا منصوب ہے کیونکہ وہ مستثنیٰ منہ پر مقدم ہے۔

تشریح کلام کی فصاحت کو برباد کرنے والا تیسرا عیب تعقید ہے اور تعقید کہتے ہیں کہ کلام میں ایسا کوئی انغلاق اور پیچیدگی پائی جائے جس کی وجہ سے وہ مراد متکلم پر ظاہر الدلالت نہ ہو اب یہ پیچیدگی یا تو ایسے خلل کی وجہ سے ہوگی جو خلل ترکیب میں واقع ہو وہ ترکیب خواہ کلام منظوم میں ہو خواہ کلام منثور میں ہو مثلاً ایک لفظ کو اس کے اپنے محل سے مقدم کر دیا گیا یا مؤخر کر دیا گیا یا بلا قرینہ کسی لفظ کو حذف کر دیا گیا یا اسم ظاہر کی جگہ ضمیر ذکر کر دی گئی یا اس کے علاوہ اور کوئی سبب ہو جس کی وجہ سے مراد متکلم کا سمجھنا دشوار ہو جاتا ہو مثلاً دو متلازم چیزوں کے درمیان فصل کر دیا گیا جیسے مبتدا اور خبر یا موصوف اور صفت یا مبدل منہ اور بدل کے درمیان فصل کر دیا جائے۔ اور یا وہ پیچیدگی ایسے خلل کی وجہ سے ہوگی جو خلل معنی حقیقی سے معنی مجازی کی طرف ذہن کے منتقل ہونے میں ہو۔ پہلی صورت میں تعقید کو تعقید لفظی کہا جائے گا اور دوسری صورت میں تعقید معنوی کہا جائیگا تعقید لفظی کی مثال فرزدق کا وہ شعر ہے جو اس نے ہشام بن عبدالملک بن مروان کے ماموں ابراہیم بن ہشام بن اسماعیل مخزومی کی مدح میں کہا ہے ؎ وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ اِلَّا مُمَلَّكًا ۔ اَبُو اُمِّهِ حَيٌّ اَبُوْهُ يُقَارِبُهُ

اس شعر کا مطلب یہ ہے کہ لوگوں میں کوئی آدمی ایسا زندہ نہیں ہے جو فضائل و خصائل میں ابراہیم کے مشابہ ہو سوائے اس کے بھانجے ہشام بن عبدالملک کے، ابراہیم اپنے بھانجے ہشام بن عبدالملک کی طرف سے مدینہ طیبہ کے عامل تھے اور خود ہشام سربراہ مملکت تھا فرزدق جو شعراء اسلام میں سے ہے اس نے جہاں ابراہیم کی تعریف کی ہے وہیں اس کے بھانجے ہشام کی بھی تعریف کی ہے مگر اس شعر کی ترکیب میں ایسا خلل پیدا ہو گیا جس کی وجہ سے شاعر کی مراد کا سمجھنا دشوار ہو گیا اور اس شعر کی ترکیب میں کئی طرح سے خلل ہے (۱) ابو امہ مبتدا اور ابوہ خبر کے درمیان حی کا فصل ہے جو ان دونوں کے لئے اجنبی ہے۔ (۲) حی موصوف اور یقاربہ صفت کے درمیان ابوہ کا فصل بالاجنبی ہے (۳) مستثنیٰ منہ حی پر مستثنیٰ مملکا کو مقدم کر دیا گیا (۴) بدل حی اور مبدل منہ مثلہ کے درمیان تو کافی فصل ہے۔ پس اسی ترتیب کے ساتھ اگر شعر کا ترجمہ کیا جائے اور یوں کہا جائے لوگوں میں ابراہیم کے مثل کوئی نہیں مگر مملک کہ اس کی ماں کا باپ زندہ ہے اس کا باپ اس کے مشابہ ہے، تو کچھ سمجھ میں نہیں آئیگا کہ شاعر کیا کہنا چاہتا ہے اور اگر صحیح ترتیب کے ساتھ اس کلام کو یوں ذکر کیا جائے، لیس مثلہ فی الناس حی یقاربہ الا ہشام ابو امہ ابوہ " تو اس کا ترجمہ مطلب خیز ہوگا اور اس سے مراد شاعر کا سمجھنا آسان ہوگا چنانچہ اس کا ترجمہ یہ ہوگا لوگوں میں ابراہیم کے مثل کوئی زندہ نہیں جو فضائل میں اس کے مشابہ اور قریب ہو سوائے ہشام کے کہ ہشام کی ماں کا باپ ابراہیم کا باپ ہے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

یعنی ابراہیم ماموں اور ہشام اس کا بھانجہ ہے۔ شارح نے اس شعر کی ترکیب بیان کرتے ہوئے کہا ہے مثلہٗ، ما کا اسم ہے اور فی الناس اسکی خبر ہے اور مملکا مستثنیٰ چونکہ مستثنیٰ منہ حی پر مقدم ہے اسلئے منصوب ہے کیونکہ مقدم ہونے کی صورت میں مستثنیٰ منصوب ہوتا ہے پورے شعر کی ترکیب یہ ہے ماشابہ جیسی مثلہٗ مضاف مضاف الیہ سے ملکر مبدل منہ حی موصوف یقاربہ صفت۔ موصوف صفت سے ملکر مستثنیٰ منہ۔ مملکا موصوف ابو امہ مضاف مضاف الیہ سے ملکر مبتدا، ابوہ اسکی خبر، مبتدا خبر سے ملکر مملکا کی صفت۔ موصوف صفت سے ملکر مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ اپنے مستثنیٰ سے ملکر بدل، مبدل منہ اپنے بدل سے ملکر ما کا اسم اور فی الناس متعلق ہوکر اسکی خبر ما اپنے اسم و خبر سے ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔ اردو میں تعقید لفظی کی مثال سودا کا یہ شعر ہے۔

توڑ کر بتخانہ کو مسجد بنائی تو نے شیخ ٭ برہمن کے دل کی بھی کچھ فکر ہے تعمیر کا

دوسرے مصرعہ میں اصل کلام یہ تھا، برہمن کے دل کی تعمیر کا بھی کچھ فکر ہے۔ یہاں تعمیر مضاف اور دل مضاف الیہ کے درمیان اجنبی کے حائل ہونے کی وجہ سے خلل پیدا ہوگیا۔ بعض لوگوں نے تعقید لفظی کی مثال یہ ذکر کی ہے۔ ماقرأ الا واحدا محمد مع کتابا اخیہ اس عبارت کا مطلب بالکل واضح نہیں ہے کیونکہ واحدا صفت اپنے موصوف کتابا پر مقدم ہے اور حرف استثناء و مستثنیٰ اور مضاف (مع) اور مضاف الیہ (اخیہ) کے درمیان کافی فصل ہے۔ اصل عبارت اس طرح ہے ماقرأ محمد مع اخیہ الا کتابا واحدا۔ محمد نے نہیں پڑھا اپنے بھائی کے ساتھ مگر ایک کتاب۔

قِيْلَ ذِكْرُ ضُعْفِ التَّأْلِيْفِ يُغْنِيْ عَنْ ذِكْرِ التَّعْقِيْدِ اللَّفْظِيْ وَفِيْهِ نَظَرٌ لِجَوَازِ اَنْ يَحْصُلَ التَّعْقِيْدُ بِاجْتِمَاعِ عِدَّةِ اُمُوْرٍ مُوْجِبَةٍ لِصُعُوْبَةِ فَهْمِ الْمُرَادِ وَاِنْ كَانَ كُلٌّ مِنْهَا جَارِيًا عَلٰى قَانُوْنِ النَّحْوِ وَبِهٰذَا يَظْهَرُ فَسَادُ مَا قِيْلَ اِنَّهٗ لَاحَاجَةَ فِيْ بَيَانِ التَّعْقِيْدِ فِي الْبَيْتِ اِلٰى ذِكْرِ تَقْدِيْمِ الْمُسْتَثْنٰى عَلَى الْمُسْتَثْنٰى مِنْهُ بَلْ لَا وَجْهَ لَهٗ لِاَنَّ ذٰلِكَ جَائِزٌ بِاتِّفَاقِ النُّحَاةِ اِذْ لَا يَخْفٰى اَنَّهٗ يُوْجِبُ زِيَادَةَ التَّعْقِيْدِ وَهُوَ مِمَّا يَقْبَلُ الشِّدَّةَ وَالضُّعْفَ۔

ترجمہ کہا گیا ہے کہ ضعف تالیف کا ذکر تعقید لفظی کے ذکر سے مستغنی کر دیتا ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ تعقید ایسے چند امور کے جمع ہونے سے حاصل ہو جو فہم مراد کی دشواری کا سبب ہو اگرچہ ان میں سے ہر ایک نحوی قاعدہ پر جاری ہو اور اسی سے اس کا فساد ظاہر ہو جائے گا جو کہا گیا ہے کہ شعر میں تعقید بیان کرنے کے سلسلہ میں تقدیم مستثنیٰ علی المستثنیٰ منہ کے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ اس کی کوئی وجہ ہی نہیں ہے اسلئے کہ یہ باتفاق نحاۃ جائز ہے کیونکہ یہ بات مخفی نہیں کہ یہ زیادتی تعقید کو ثابت کرتی ہے اور تعقید شدت اور ضعف کو قبول کرتی ہے۔

تشریح قیل سے علامہ خلخالی نے مصنف رہ پر ایک اعتراض کیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تعقید لفظی، ضعف تالیف ہی سے پیدا ہوتی ہے لہذا جب کلام ضعفِ تالیف سے خالی ہوگا تو تعقید لفظی سے بھی خالی ہوگا اور

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

جب ایسا ہے تو ضعفِ تالیف کے ذکر کے بعد تعقید لفظی کے ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی۔ ضعف تالیف کا ذکر تو تعقید لفظی کے ذکر سے بے نیاز کر دیتا ہے۔ شارح نے فیہ نظر کہہ کر اس اعتراض کو محل نظر قرار دیا ہے یعنی خلخالی کا یہ کہنا کہ تعقید لفظی صرف ضعفِ تالیف سے پیدا ہوتی ہے غلط ہے۔ اسلئے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایسے چند امور کے جمع ہونے سے جو فہم مراد کی دشواری کا سبب ہوں تعقید تو حاصل ہو جاتی ہے لیکن چونکہ ان میں سے ہر ایک نحوی قاعدے کے مطابق ہوتا ہے اسلئے ضعفِ تالیف حاصل نہیں ہوتا مثلاً کبھی کلام میں مفعول بہ فعل پر اور مستثنیٰ مستثنیٰ منہ پر مقدم ہو جاتا ہے اور مبتدا خبر سے مؤخر ہو جاتا ہے اور یہ امور اگرچہ نحوی قاعدے کے مطابق ہیں لیکن ان کے اجتماع سے بسا اوقات مراد کا سمجھنا دشوار ہو جاتا ہے۔ بس ایسی صورت میں کلام تعقید لفظی پر تو مشتمل ہوگا لیکن ضعفِ تالیف سے خالی ہوگا۔ الحاصل جب تعقیدِ لفظی بغیر ضعفِ تالیف کے متحقق ہو سکتی ہے تو ضعف تالیف کا ذکر تعقید کے ذکر سے کیسے بے نیاز کرے گا اور جب ضعف تالیف کا ذکر تعقید لفظی کے ذکر سے بے نیاز نہیں کرتا ہے تو ضعف تالیف کے ذکر کے بعد تعقید لفظی کا ذکر کرنا بھی درست ہے۔ آپ اس کو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ تعقید لفظی اور ضعف تالیف کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے اور عموم و خصوص من وجہ کے لئے تین مثالیں درکار ہوتی ہیں ایک مادہ اجتماعی کی اور دو مادہ افتراقی کی۔ چنانچہ مادہ اجتماعی کی مثال جس میں تعقید اور ضعف تالیف دونوں جمع ہیں فرزدق کا شعر ہے۔ اور مادہ افتراق کی ایک مثال جہاں صرف تعقید پائی جائے اور ضعف تالیف نہ پایا جائے سابق میں گذر چکی ہے کہ چند امور کے اجتماع سے مراد کا سمجھنا تو دشوار ہو لیکن وہ تمام امور نحوی قاعدے کے مطابق ہوں اور دوسری مثال جہاں ضعف تالیف تو ہو لیکن تعقید نہ ہو جیسے جاءنی احمدٌ تنوین کے ساتھ کیونکہ احمد غیر منصرف کو تنوین کے ساتھ پڑھنا چونکہ نحوی قاعدے کے خلاف ہے اسلئے اس میں ضعف تالیف تو ہے مگر چونکہ اس کلام کی مراد کو سمجھنا دشوار نہیں ہے اسلئے یہ کلام تعقید سے خالی ہے۔ الحاصل جب ضعف تالیف اور تعقید لفظی کے درمیان تلازم نہیں ہے بلکہ ایک دوسرے کے بغیر پایا جا سکتا ہے تو ایک کے ذکر سے دوسرے کا ذکر کیسے ہو جائیگا اور ایک کا ذکر دوسرے کے ذکر سے کیسے مستغنی کریگا۔

وبھذا الظھر ہے شارح فرماتے ہیں کہ ہمارے سابقہ جواب سے ایک اعتراض اور دفع ہو گیا ہے۔ کسی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ شارح کا فرزدق کے قول میں تقدیمِ مستثنیٰ علی المستثنیٰ منہ کو تعقید لفظی کا سبب قرار دینا درست نہیں ہے اسلئے کہ مستثنیٰ کو مستثنیٰ منہ پر مقدم کرنا باتفاق نحاۃ جائز ہے اور شائع اور ذائع ہے یعنی یہ تقدیم نحوی قواعد کے موافق ہے مخالف نہیں ہے اور جب یہ تقدیم نحوی قواعد کے موافق ہے تو یہ تقدیم تعقید لفظی کا موجب کیسے ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ اس اعتراض کا جواب وہی ہے جو سابق میں گذر چکا ہے کہ کبھی ایسا ہو جاتا ہے کہ چند امور کے اجتماع سے فہم مراد کے دشوار ہونے کی وجہ سے تعقید لفظی پیدا ہو جاتی ہے اگرچہ وہ امور نحو کے قاعدے کے موافق ہوں۔ پس یہاں بھی یہی بات ہے کہ تقدیم مستثنیٰ علی المستثنیٰ منہ اگرچہ نحو کے قواعد کے موافق ہے لیکن مبتدا اور خبر کے درمیان موصوف اور صفت کے درمیان اور مبدل منہ اور بدل کے درمیان فصل بالاجنبی کی وجہ سے جو تعقید پیدا ہوئی ہے اس تقدیم کی وجہ سے اس تعقید میں زیادتی ضرور ہوگی اور زیادتی تعقید بھی تعقید ہے لہٰذا تقدیم مستثنیٰ کو تعقید کا سبب قرار دینا درست ہے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اور رہا یہ سوال کہ تعقید زیادتی کو قبول کرتی ہے یا نہیں تو شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ تعقید شدت اور ضعف، زیادتی اور کمی کو قبول کرتی ہے۔

وَإِمَّا فِي الْاِنْتِقَالِ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ إِمَّا فِي النَّظْمِ أَيْ لَا يَكُوْنُ الْكَلَامُ ظَاهِرَ الدَّلَالَةِ عَلَى الْمُرَادِ لِخَلَلٍ وَاقِعٍ فِيْ اِنْتِقَالِ الذِّهْنِ مِنَ الْمَعْنَى الْأَوَّلِ الْمَفْهُوْمِ بِحَسَبِ اللُّغَةِ إِلَى الثَّانِي الْمَقْصُوْدِ وَ ذٰلِكَ بِسَبَبِ إِيْرَادِ اللَّوَازِمِ الْبَعِيْدَةِ الْمُفْتَقِرَةِ إِلَى الْوَسَائِطِ الْكَثِيْرَةِ مَعَ خِفَاءِ الْقَرَائِنِ الدَّالَّةِ عَلَى الْمَقْصُوْدِ كَقَوْلِ الْآخَرِ وَهُوَ عَبَّاسُ بْنُ الْأَحْنَفِ وَلَمْ يَقُلْ كَقَوْلِهٖ لِئَلَّا يُتَوَهَّمَ عَوْدُ الضَّمِيْرِ إِلَى الْفَرَزْدَقِ شِعْرٌ سَأَطْلُبُ بُعْدَ الدَّارِ عَنْكُمْ لِتَقْرُبُوْا وَتَسْكُبُ بِالرَّفْعِ هُوَ الصَّحِيْحُ عَيْنَايَ الدُّمُوْعَ لِتَجْمُدَا ۝ جَعَلَ سَكْبَ الدُّمُوْعِ كِنَايَةً عَمَّا يَلْزَمُ فِرَاقَ الْأَحِبَّةِ مِنَ الْكَآبَةِ وَالْحُزْنِ وَ اَصَابَ لٰكِنَّهٗ أَخْطَأَ فِيْ جَعْلِ جُمُوْدِ الْعَيْنِ كِنَايَةً عَمَّا يُوْجِبُهٗ دَوَامُ التَّلَاقِيْ مِنَ الْفَرَحِ وَالسُّرُوْرِ فَإِنَّ الْاِنْتِقَالَ مِنْ جُمُوْدِ الْعَيْنِ إِلَى بُخْلِهَا بِالدُّمُوْعِ حَالَ إِرَادَةِ الْبُكَاءِ وَهِيَ حَالَةُ الْحُزْنِ عَلٰى مُفَارَقَةِ الْأَحِبَّةِ لَا إِلَى مَا قَصَدَهٗ مِنَ السُّرُوْرِ الْحَاصِلِ بِالْمُلَاقَاةِ وَ مَعْنَى الْبَيْتِ إِنِّي الْيَوْمَ أُطَيِّبُ نَفْسًا بِالْبُعْدِ وَالْفِرَاقِ وَأُوَطِّنُهَا عَلٰى مُقَاسَاةِ الْأَحْزَانِ وَالْأَشْوَاقِ وَأَتَجَرَّعُ غُصَصَهَا وَ أَتَحَمَّلُ لِأَجْلِهَا حُزْنًا يُفِيْضُ الدُّمُوْعَ مِنْ عَيْنَيَّ لِأَتَسَبَّبَ بِذٰلِكَ إِلَى وَصْلٍ يَدُوْمُ وَمَسَرَّةٍ لَا تَزُوْلُ فَإِنَّ الصَّبْرَ مِفْتَاحُ الْفَرَجِ وَمَعَ كُلِّ عُسْرٍ يُسْرًا وَلِكُلِّ بِدَايَةٍ نِهَايَةٌ وَإِلَى هٰذَا أَشَارَ الشَّيْخُ عَبْدُ الْقَاهِرِ فِيْ دَلَائِلِ الْإِعْجَازِ وَلِلْقَوْمِ هٰهُنَا كَلَامٌ فَاسِدٌ أَوْرَدْنَاهُ فِي الشَّرْحِ

ترجمہ

اور یا انتقال میں خلل ہو (یہ) مصنف کے قول اما فی النظم پر معطوف ہے یعنی کلام مراد پر ظاہر الدلالت نہ ہو ایسے خلل کی وجہ سے جو واقع ہو ذہن کے منتقل ہونے میں اس معنی اول سے جو بحسب اللغۃ مفہوم ہے دوسرے معنی کی طرف جو مقصود ہے اور یہ ان لوازم بعیدہ کے لانے کی وجہ سے ہوتا ہے جو وسائط کثیرہ کے محتاج ہوں قرائن کے پوشیدہ ہونے کے ساتھ جو مقصود پر دلالت کرتے ہیں جیسے دوسرے کا قول اور وہ عباس بن احنف ہے اور مصنف نے کقولہ نہیں کہا ہے تاکہ فرزدق کی طرف ضمیر کے لوٹنے کا وہم نہ ہو جائے شعر میں تم سے گھر کی دوری طلب کرتا ہوں تاکہ تم قریب ہو جاؤ اور تسکب رفع کے ساتھ یہ ہی صحیح ہے اور میری آنکھیں آنسو بہا رہی ہیں تاکہ وہ خشک ہو جائیں۔ شاعر نے سکب دموع کو کنایہ قرار دیا ہے اس چیز سے جو دوستوں کی جدائی سے لازم آتا ہے یعنی رنج و غم

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اور (یہ) درست کیا لیکن جمود عین کو اس چیز سے کنایہ قرار دینے میں غلطی کی ہے جس کو ملاقات کی ہمیشگی واجب کرتی ہے یعنی خوشی اور مسرت کیونکہ جمودِ عین سے عین کے بخل دموع کی طرف انتقال ہوتا ہے ارادۂ بکا کے وقت اور وہ دو مستول کی جدائی پرحزن کی حالت ہے نہ کہ اس چیز کی طرف جس کا شاعر نے ارادہ کیا ہے یعنی سرور جو ملاقات سے حاصل ہوتا ہے اور شعر کے معنی یہ ہیں کہ میں آج اپنے آپ کو خوش کر رہا ہوں بُعد اور فراق سے اور اس کو رنج و غم کے برداشت کرنے کا عادی بنا رہا ہوں اور اٹک اٹک کر گھونٹ گھونٹ پی رہا ہوں اور اس کی وجہ سے ایسا غم برداشت کر رہا ہوں جو میری آنکھوں سے آنسو بہا رہا ہے تاکہ میں اس کو وصل دوام اور مسرت لازوال کا وسیلہ بنا لوں اسلئے کہ صبر کشادگی کی کنجی ہے اور ہر تنگی کے بعد آسانی ہے اور ہر ابتداء کے لئے انتہا ہے اور شیخ عبدالقاہر نے دلائل الاعجاز میں اسی کی طرف اشارہ کیا ہے اور لوگوں کے لئے یہاں غلط بیانی ہے جس کو ہم نے شرح میں بیان کیا ہے۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ اما فی الانتقال، مصنف کے سابقہ قول اما فی النظم پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ کلام کبھی سامع کے لئے مراد پر ظاہر الدلالت اسلئے نہیں ہوتا ہے کہ معنی حقیقی لغوی سے معنی مجازی کی طرف ذہن کے منتقل ہونے میں خلل واقع ہوجاتا ہے یعنی متکلم نے ایک ایسا کلام کیا جس کے حقیقی معنی مقصود نہ ہوں بلکہ اس کے مجازی معنی مقصود ہوں مگر اس معنی مجازی کی طرف کسی خلل کی وجہ سے سامع کا ذہن بآسانی منتقل نہیں ہوتا تو اس کا نام تعقید معنوی ہوگا اور اس تعقید کی وجہ سے کلام فصاحت سے خارج ہوجائے گا۔ رہی یہ بات کہ انتقال ذہن میں خلل واقع ہونے کا سبب کیا ہے تو اس کے جواب میں شارح نے فرمایا ہے کہ کلام میں ایسے لوازم بعیدہ کا ذکر کیا جائے جو وسائط کثیرہ کے محتاج ہوں اور مقصود پر دلالت کرنے والے قرینے مخفی ہوں۔ اس عبارت میں ذرا سی پیچیدگی ہے پہلے آپ اسے حل کریں۔ پیچیدگی یہ ہے کہ شارح کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ کلام میں لوازم کا ذکر ہوگا اور ان کے ملزومات مراد ہوں گے حالانکہ مصنف رہ کے نزدیک مجاز اور کنایہ میں ملزوم سے لازم کی طرف ذہن کا انتقال ہوتا ہے یعنی کلام میں ملزوم مذکور ہوتا ہے اور اس سے لازم مراد ہوتا ہے پس اگر شارح یوں فرماتے بسبب ایراد الملزومات البعیدۃ تو اس سے مقصودِ مصنف زیادہ واضح ہوجاتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بسبب ایراد اللوازم کے معنی یہ ہیں بسبب قصد اللوازم وارادتہا من الملزومات یعنی لوازم کا ارادہ کیا جائے اور لوازم کا یہ ارادہ ملزومات سے ہو اور یہ بات اسی وقت ہوگی جبکہ ملزومات مذکور ہوں اور ان سے لوازم مراد ہوں۔ اور یہی مصنف رہ کا مذہب ہے۔ بہرحال مصنف کے مذہب کے مطابق انتقالِ ذہن میں واقع ہونے والے خلل کا سبب یہ ہے کہ ملزوماتِ بعیدہ مذکور ہوں اور ان کے لوازم مراد ہوں ملزومات بعیدہ کا مطلب یہ ہے کہ ملزومات اور ان کے لوازم کے درمیان بہت سے واسطے ہوں .... یہ بھی خیال رہے کہ فہم مراد کی دشواری اور پیش آمدہ خلل کا مدار قرائن کے پوشیدہ ہونے پر ہے۔ وسائط کثیر ہوں یا کثیر نہ ہوں کثرت وسائط پر مدار نہیں ہے کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ وسائط کثیر ہوتے ہیں لیکن مراد کا سمجھنا دشوار نہیں ہوتا مثلاً مہمان نوازی سے کنایہ کرتے ہوئے کہا جاتا ہے کثیر الرماد زیادہ راکھ والا۔ ملاحظہ فرمائیے راکھ کی زیادتی سے مہمان نوازی مراد لی گئی ہے اور ان دونوں کے درمیان کئی واسطے ہیں اس طور پر کہ راکھ زیادہ اس وقت ہوگی جب لکڑیاں زیادہ جلی

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہوں گی اور لکڑیاں اس وقت زیادہ جلیں گی جب کھانا زیادہ پکے گا اور کھانا اس وقت زیادہ پکے گا جب کھانے والے یعنی مہمان زیادہ ہوں گے۔ پس یہاں اگرچہ کثرت وسائط ہے لیکن اس کے باوجود فہم مراد میں کوئی دشواری نہیں ہے۔ الحاصل اگر ملزومات بعیدہ ہوں یعنی ملزومات اور ان کے لوازم کے درمیان وسائط کثیر ہوں اور مقصود پر دلالت کرنے والے قرینے مخفی ہوں تو اس صورت میں انتقال ذہن میں خلل واقع ہوتا ہے اور کلام میں تعقید معنوی پیدا ہو جاتی ہے۔ جیسے عباس بن احنف کا شعر ہے ؎ ساطلب بعد الدار عنکم لتقربوا ٭ وتسکب عینای الدموع لتجمدا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے کقول الآخر کہا اور کقولہ نہیں کہا کیونکہ اگر کقولہ فرمادیتے تو ضمیر فرزدق کی طرف لوٹتی اور یہ وہم ہوتا کہ یہ شعر بھی فرزدق کا ہے حالانکہ یہ شعر عباس بن احنف کا ہے۔ ساطلب کا سین استقبال کا نہیں ہے بلکہ تاکید کا ہے جیسے باری تعالٰے کے قول سنکتب ما قالوا میں سین تاکید کے لئے ہے اور تسکب رفع کے ساتھ ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ تسکب، اطلب پر معطوف ہے نہ کہ لتقربوا پر پس ناصب نہ پائے جانے کی وجہ سے چونکہ اطلب معطوف علیہ مرفوع ہے اسلئے معطوف یعنی تسکب بھی مرفوع ہوگا۔

شعر کا لفظی ترجمہ یہ ہے میں تم سے مکان کی دوری چاہتا ہوں تاکہ تم قریب ہو جاؤ اور میری آنکھیں آنسو بہاتی ہیں تاکہ وہ جم جائیں۔ اس شعر میں شاعر نے دو کنائے استعمال کئے ہیں۔ ایک تو یہ کہ آنکھوں سے آنسو جاری ہونا حزن وغم سے کنایہ ہے یعنی شاعر کا مقصد اس شعر کے ذریعے آنکھوں سے آنسو جاری ہونے کی خبر دینا نہیں ہے بلکہ اس کے لازم یعنی رنج وغم کی خبر دینا مقصود ہے شارح نے اسی بات کو پیچیدہ بناکر یوں کہا ہے کہ شاعر نے آنسو جاری ہونے کو کنایہ قرار دیا ہے اس چیز سے جو دوستوں کی جدائی کو لازم ہے یعنی رنج وغم۔ حالانکہ حزن جسطرح فراقِ احبہ کے لئے لازم ہے اسی طرح آنکھوں سے آنسو جاری ہونے کے لئے بھی لازم ہے۔ اگر شارح یوں کہتے عما یلزم من الکابۃ والحزن تو زیادہ بہتر ہوتا کیونکہ کنایہ اس کا نام ہے کہ ملزوم بول کر لازم مراد لیا جائے اور یہ بات اس عبارت سے متحقق ہو جاتی ہے کیونکہ آنکھوں سے آنسو جاری ہونا ملزوم ہے اور رنج وغم اس کے لئے لازم ہے پس آنکھوں سے آنسو جاری ہونا بول کر حزن وغم مراد لیا گیا ہے۔ بہرحال یہ کنایہ درست ہے اور اس میں کسی طرح کی کوئی تعقید اور خلل ..... نہیں ہے۔ دوسرا کنایہ یہ ہے کہ شاعر نے جمود عین (آنکھوں کا خشک ہوجانا) سے کنایہ کیا ہے فرحت ومسرت کی طرف یعنی جمودِ عین بول کر وہ چیز مراد لی ہے جو دائمی ملاقات سے حاصل ہوتی ہے یعنی فرحت وسرور۔ شارح کہتے ہیں کہ شاعر نے اس میں غلطی کی ہے کیونکہ جمود عین سے اس فرحت وسرور کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا ہے جو سرور ملاقات احباب سے حاصل ہوتا ہے بلکہ جمود عین سے اس بات کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے کہ آنکھیں ارادۂ بکا کے وقت آنسو بہانے کے سلسلے میں بخیل ہوگئی ہیں اور انسان رونے کا ارادہ اس وقت کرتا ہے جب وہ دوستوں کی جدائی پر رنجیدہ ہو پس جب آسانی کے ساتھ ذہن اس چیز کی طرف منتقل نہیں ہوتا جو شاعر کی مراد ہے تو اس انتقال میں یقیناً خلل ہوگا اور یہ کلام تعقید معنوی پر مشتمل ہوگا اور یہ خلل اور تعقید اسلئے پیدا ہوئے ہیں کہ ملزوم (جمود عین) اور اس کے لازم (فرحت وسرور) کے درمیان متعدد وسائط ہیں اور مقصود پر دلالت کرنے والا قرینہ مخفی ہے چنانچہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

شاعر یہ کہنا چاہتا ہے کہ اب میں تم سے بُعد مکانی اختیار کرکے اپنے نفس کو فراق پر راضی کرونگا اور اس کو حزن و غم برداشت کرنے کا اور ان احباب کی طرف شدت اشتیاق کا عادی بناؤں گا اور شدتِ اشتیاق کے کڑوے گھونٹ پیوں گا اور ان اشواق کی وجہ سے ایسا رنج برداشت کروں گا جو میری آنکھوں سے آنسو بہادے یعنی میں رنج والم کیوجہ سے خوب روؤں گا جس کے نتیجے میں مجھکو قرب و وصال حاصل ہوگا اور بُعد و فراق اور رنج و غم کے بعد قرب و وصال اسلئے حاصل ہوگا کہ رنج والم کے بعد خوشی اور مسرت حاصل ہوتی ہے کیونکہ عسر کشادگی کی کنجی ہے اور ہر تنگی کے بعد آسانی حاصل ہوتی ہے اور ہر ابتدار کی انتہار ہے یعنی جو رنج آیا ہے وہ انشاء اللہ ضرور ختم ہوگا جیساکہ ایک اردو شاعر نے کہا ہے۔

نہیں کی باعثِ تخلیق تو بربادیاں میری ÷ مجھے آباد ہونا ہے مجھے برباد ہونے دو

پس جب رنج و غم دور ہوکر فرحت و سرور حاصل ہوگا تو آنسو خشک ہوکر آنکھیں جم جائیں گی. ملاحظہ فرمائیے کتنے واسطوں کے بعد شاعر کی مراد تک رسائی ہوئی. شارح فرماتے ہیں کہ دلائل الاعجاز میں شیخ عبد القاہر نے اس شعر کی یہی تشریح کی ہے. ویسے اس موقعہ پر لوگوں نے بہت سی الٹی سیدھی باتیں کی ہیں جن کو میں نے مطول میں بیان کیا ہے. میرے ایک دوست مولوی ضیاء الرحمٰن بھاگلپوری نے عربی کے مذکورہ شعر کا حاصل مطلب اپنے اس شعر میں بیان کیا ہے ؎

بُعد خانہ کا ہوں طالب تاکہ ہوجاؤں قریب ÷ رو رہا ہوں اسلئے کہ شادمانی ہو نصیب

اردو میں تعقید معنوی کی مثال کے لئے یہ شعر کافی ہے ؎

مگس کو باغ میں جانے نہ دینا ÷ کہ ناحق خون پروانے کا ہوگا

مطلب یہ ہے کہ شہد کی مکھیوں کو باغ میں جانے سے روکو کیونکہ اگر وہ باغ میں جائیں گی تو پھلوں اور پھولوں کا رس چوس کر شہد کا چھتہ بنائیں گی، چھتے سے موم نکلے گا اس سے موم بتیاں بنائی جائیں گی. لوگ جب موم بتیاں جلائیں گے تو بے چارے پروانے آ آکر مریں گے اور ان کا ناحق خون ہوگا۔

قِيْلَ فَصَاحَةُ الْكَلَامِ خُلُوْصُهُ مِمَّا ذُكِرَ وَمِنْ كَثْرَةِ التَّكْرَارِ وَتَتَابُعِ الْإِضَافَاتِ كَقَوْلِهِ شِعْرٌ وَتُسْعِدُنِيْ فِيْ غَمْرَةٍ بَعْدَ غَمْرَةٍ ÷ سَبُوْحٌ اَيْ فَرَسٌ حَسَنُ الْجَرْيِ لَا تُتْعِبُ رَاكِبَهَا كَأَنَّهَا تَجْرِيْ عَلَى الْمَاءِ لَهَا صِفَةُ سَبُوْحٍ مِنْهَا حَالٌ مِنْ شَوَاهِدِ عَلَيْهَا مُتَعَلِّقٌ بِشَوَاهِدِ شَوَاهِدُ فَاعِلُ الظَّرْفِ اَعْنِيْ لَهَا يَعْنِيْ اَنَّ لَهَا مِنْ نَفْسِهَا عَلَامَاتٍ دَالَّةً عَلَى نَجَابَتِهَا قِيْلَ التَّكْرَارُ ذِكْرُ الشَّيْءِ مَرَّةً بَعْدَ اُخْرٰى وَلَا يَخْفٰى اَنَّهُ لَا يَحْصُلُ كَثْرَتُهُ بِذِكْرِهِ ثَالِثًا وَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّ الْمُرَادَ بِالْكَثْرَةِ هٰهُنَا مَا يُقَابِلُ الْوَحْدَةَ وَلَا يَخْفٰى حُصُوْلُهَا بِذِكْرِهِ ثَالِثًا.

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ترجمہ کہا گیا ہے کہ فصاحتِ کلام، کلام کا مذکورہ امور سے خالی ہونا ہے اور کثرتِ تکرار اور لگاتار اضافتوں سے جیسے اس کا قول **شعر** اور مدد کرتا ہے میری ہر مصیبت میں ایسا تیز رفتار گھوڑا جو اپنے سوار کو تھکاتا نہیں ہے گویا وہ پانی پر تیرتا ہے لہا سبوح کی صفت ہے منہا شواہد سے حال ہے علیہا شواہد کے متعلق ہے۔ شواہد ظرف یعنی لہا کا فاعل ہے۔ یعنی اس گھوڑے کے لئے اس کی ذات میں اسکی شرافت پر دلالت کرنے والی علامتیں ہیں کہا گیا ہے کہ تکرار ایک چیز کو ایک بار ذکر کرنے کے بعد دوبارہ ذکر کرنا ہے اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ اسکو تیسری بار ذکر کرنے سے اس میں کثرت حاصل نہیں ہوگی۔ اور اس میں نظر ہے کیونکہ اس جگہ کثرت سے مراد وہ ہے جو وحدت کا مقابل ہے اور اس کو تیسری بار ذکر کرنے سے اس کا حصول مخفی نہیں ہے۔

تشریح مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ فصاحت کلام کے لئے صرف ضعفِ تالیف تنافر کلمات اور تعقید سے خالی ہونا کافی نہیں ہے بلکہ ان کے علاوہ کثرتِ تکرار اور تتابع اضافات سے خالی ہونا بھی ضروری ہے۔ کثرتِ تکرار کی مثال متنبی کا یہ شعر ہے۔ ؎

تُسعدنی فی غمرۃ بعد غمرۃ   سبوح لہا منہا علیہا شواہد

اسعاد مدد کرنا غمرۃ شدت اور مصیبت سبوح پانی پر تیرنے والے کی طرح اچھی رفتار والا سبوح موصوف محذوف (فرس) کی صفت ہے فرس مؤنث معنوی ہے اس کی صفت سبوح بر وزن فعول فاعل کے معنی میں ہے اور یہ چونکہ مذکر اور مؤنث دونوں کی صفت واقع ہوتا ہے اسلئے شاعر نے سبوح فرمایا سبوحۃ کہنے کی ضرورت محسوس نہیں کی شارح نے سبوح کی تفسیر حسن الجری سے کی ہے حالانکہ فرس کے مؤنث ہونے کا تقاضہ یہ تھا کہ حسنۃ الجری کہا جاتا مگر شارح نے فرس کو مرکوب کی تاویل میں لیکر حسن الجری کہا ہے کیونکہ مرکوب مذکر ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ لہا سبوح کی صفت ہے اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ صرف لہا صفت ہے بلکہ یہ شبہ فعل کے متعلق ہوگا اور علیہا شواہد کے متعلق ہوگا۔ پھر شواہد اپنے متعلق سے ملکر ذوالحال ہوگا اور منہا کسی کے متعلق ہوکر حال ہوگا۔ پھر ذوالحال اپنے حال سے ملکر شبہ فعل کا فاعل ہوگا۔ پھر شبہ فعل اپنے متعلق لہا اور فاعل سے ملکر سبوح کی صفت واقع ہوگا۔ اب شعر کا ترجمہ یہ ہوگا کہ وہ گھوڑا ہر مصیبت میں میری مدد کرتا رہتا ہے اور وہ ایسا عمدہ رفتار ہے گویا پانی پر تیرتا ہے اپنے سوار کو مشقت میں نہیں ڈالتا ہے اس کے لئے اسی کی ذات میں ایسی علامتیں ہیں جو اس کی شرافت اور نجابت پر دلالت کرتی ہیں۔ پس اس شعر میں گھوڑے کے لئے تین ضمیریں ہونے کی وجہ سے چونکہ کثرتِ تکرار ہے اس لئے یہ شعر فصاحت سے خارج ہوگا۔ قیل کے ذریعہ شارح نے علامہ زوزنی کا اعتراض نقل کیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ایک چیز کو تین بار ذکر کرنے سے کثرتِ تکرار نہیں ہوتی ہے اسلئے کہ تکرار کہتے ہیں ایک چیز کو دو بار ذکر کرنا پھر اس تکرار میں اگر تعدد پیدا کرنا ہو تو اس کو چار بار ذکر کرنا ضروری ہوگا پھر اگر اس میں کثرت پیدا کرنا ہو تو کم از کم دو بار کا اضافہ کرنا ضروری ہوگا الحاصل تکرار میں اگر کثرت پیدا کرنا ہو تو ایک چیز کو کم از کم چھ بار ذکر کرنا ضروری ہے اور جب ایسا ہے تو ضمیر کو تین بار ذکر کرنے سے کثرتِ تکرار

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

حاصل نہیں ہوگی اور کثرتِ تکرار نہ ہونے کی وجہ سے یہ شعر فصاحت سے خارج نہیں ہوگا۔

فیہ نظر کہکر شارح نے اس اعتراض کو رد کیا ہے اور کہا ہے کہ تکرار دو چیزوں کے ذکر کا نام نہیں ہے بلکہ تکرار نام ہے ذکر ثانی کا جس سے پہلے اس کا ایک ذکر ادا ہو اور یہاں چونکہ کثرت وحدت کے مقابلہ میں ہے اسلئے ایک سے زائد پر کثرت کا اطلاق ہوگا۔ پس ایک چیز کو ایک بار ذکر کرنے کے بعد جب دوسری بار ذکر کیا جائیگا تو اس دوسری بار سے تکرار متحقق ہو جائے گا اور پھر جب اس دوسری بار پر ایک بار ذکر کا اور اضافہ ہوگا تو اس سے تکرار کی کثرت حاصل ہو جائے گی۔ الحاصل ایک چیز کو تین بار ذکر کرنے سے چونکہ کثرتِ تکرار حاصل ہو جاتی ہے اسلئے یہ شعر کثرتِ تکرار کی وجہ سے فصاحت سے خارج ہو جائے گا۔

وَتَتَابُعِ الْاِضَافَاتِ مِثْلُ قَوْلِهٖ شِعْرٌ حَمَامَةَ جَرْعٰی حَوْمَةِ الْجَنْدَلِ اِسْجَعِیْ، فَاَنْتِ بِمَرْأًی مِنْ سُعَادَ وَمَسْمَعٖ ؛ فَفِیْهِ اِضَافَةُ حَمَامَةَ اِلٰی جَرْعٰی وَجَرْعٰی اِلٰی حَوْمَةِ وَحَوْمَةِ اِلَی الْجَنْدَلِ۔ وَالْجَرْعَاءُ تَانِیْثُ الْاَجْرَعِ قَصَرُهَا لِلضَّرُوْرَةِ وَهِیَ اَرْضٌ ذَاتُ رَمْلٍ لَا تُنْبِتُ شَیْئًا وَالْحَوْمَةُ مُعْظَمُ الشَّیْءِ وَالْجَنْدَلُ اَرْضٌ ذَاتُ حِجَارَةٍ وَالسَّجْعُ هَدِیْرُ الْحَمَامِ وَنَحْوُهٗ وَقَوْلُهٗ فَاَنْتِ بِمَرْأًی اَیْ بِحَیْثُ تَرَاكِ سُعَادُ وَتَسْمَعُ صَوْتَكِ یُقَالُ فُلَانٌ بِمَرْأًی مِنِّیْ وَمَسْمَعٍ اَیْ بِحَیْثُ اَرَاهُ وَاَسْمَعُ قَوْلَهٗ كَذَا فِی الصِّحَاحِ فَظَهَرَ فَسَادُ مَا قِیْلَ اِنَّ مَعْنَاهُ اَنْتِ بِمَوْضِعٍ تَرَیْنَ مِنْهُ سُعَادُ وَتَسْمَعِیْنَ كَلَامَهَا وَفَسَادُ ذٰلِكَ مِمَّا یَشْهَدُ بِهِ الْعَقْلُ وَالنَّقْلُ

ترجمہ اور تتابع اضافات جیسے اس کا قول پتھریلی اونچی ریتلی زمین کی کبوتری تو گیت گا اسلئے کہ تو ایسی جگہ میں ہے کہ سعاد تجھے دیکھتی ہے اور تیری آواز سنتی ہے۔ پس اس میں حمامہ کی اضافت جرعیٰ کی طرف اور جرعیٰ کی اضافت حومہ کی طرف اور حومہ کی اضافت جندل کی طرف ہے۔ اور جرعاء اجرع کا مؤنث ہے اس کا قصر ضرورت شعری کی وجہ سے ہے اور اجرع وہ ریتلی زمین جو کوئی چیز نہ اگاتی ہو اور حومہ شے کا بلند حصہ اور جندل پتھریلی زمین اور سجع کبوتر وغیرہ کی آواز۔ اور شاعر کا قول فَاَنْتِ بِمَرْأًی " یعنی تو ایسی جگہ میں ہے کہ سعاد تجھ کو دیکھتی ہے اور تیری آواز سنتی ہے۔ کہا جاتا ہے فلان بمرأی منی ومسمع یعنی وہ ایسی جگہ میں ہے کہ میں اس کو دیکھتا ہوں اور اس کی بات چیت سنتا ہوں۔ ایسا ہی صحاح میں ہے پس اس کا فساد ظاہر ہوگیا جو کہا گیا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ تو ایسی جگہ میں ہے جہاں سے تو سعاد کو دیکھتی ہے اور اس کا کلام سنتی ہے اور اس کا فساد ان چیزوں میں سے ہے جس کی عقل اور نقل شہادت دیتی ہے

تشریح تتابع اضافات میں اضافات جمع سے ما فوق الواحد مراد ہے یعنی لگاتار دو اضافتوں کا ہونا بھی مخل بالفصاحۃ ہے اور متن میں تتابع اضافات کا عطف کثرت پر ہے نہ کہ تکرار پر یعنی مخل بالفصاحت نفس

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تابع اضافات سے مخل بالفصاحت ہونے کے لئے تتابع اضافات کی کثرت شرط نہیں ہے. بہر حال تتابع اضافات کی مثال
عبد الصمد بن منصور بن حسن بن بابک کا یہ شعر ہے ے حمامۃ جرعٰی حومۃ الجندل اسجعی ÷ فانت بمرأی من سعاد و مسمع.
حمامۃ منادیٰ ہے اور ما بعد کی طرف مضاف ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اور اس سے پہلے یا حرف ندا محذوف ہے اور
اس کے معنی کبوتری کے ہیں. جرعٰی، اجرع کا مؤنث ہے ضرورت شعری کی وجہ سے ہمزہ کو حذف کر کے مقصور پڑھا گیا ہے.
جرعاء ایسی ریتلی زمین کو کہتے ہیں جس میں پیداوار نہ ہوتی ہو. حومۃ بروزن قومۃ شے کا بلند حصہ. ٹیلہ. حومۃ القتال معظم قتال.
جندل کے معنی لغت کی کتاب اساس کے بیان کے مطابق پتھریلی زمین کے ہیں لیکن صحاح میں یہ ہے کہ جندل نون کے
سکون کے ساتھ پتھر کے معنی میں ہے اور پتھریلی زمین کے لئے جَنَدِل. جیم اور نون کے فتحہ اور دال کے کسرہ کے ساتھ
پڑھا جاتا ہے. پس اساس کے مطابق شارح کا جندل کی تفسیر ارض ذات حجارۃ کے ساتھ کرنا بالکل درست ہوگا لیکن
صحاح کے بیان کے مطابق یہ کہنا پڑیگا کہ شارح نے جندل کی جو تفسیر کی ہے یہ تفسیر لغوی نہیں ہے بلکہ تفسیر مرادی ہے یعنی
شاعر کی جو مراد تھی شارح نے اس کو بیان کردیا اس کے لغوی معنی بیان نہیں کئے ہیں. اس صورت میں کلام میں مجاز
ہوگا اس طور پر کہ شاعر نے جندل (حجارہ) حال بولکر اس کا محل یعنی ارض ذات حجارہ مراد لیا ہے. اور یہ بھی ہوسکتا ہے
کہ شارح کے نزدیک شعر میں جندل جیم اور نون کے فتحہ اور دال کے کسرہ کے ساتھ ثابت ہو لیکن نون کو ضرورت شعری کی
وجہ سے ساکن کردیا گیا ہو اگر ایسا ہے تو پھر جَنَدِل کی تفسیر ارض ذات حجارہ کے ساتھ کرنا تفسیر لغوی ہی ہوگا. اسجعی امر
واحد مونث حاضر کا صیغہ ہے سجع کبوترا ور اونٹنی کی آواز کے لئے استعمال کیا جاتا ہے مرأی اور مسمع اسم ظرف ہیں
دیکھنے اور سننے کی جگہیں. سعاد محبوبہ کا اسم شریف ہے اور مرأی اور مسمع کا فاعل ہے اور بمرأی کا باء فی کے معنی
میں ہے. صحاح میں یہ ہی کہا گیا ہے کہ مرأی اور مسمع کے بعد من کا مجرور ان کا فاعل ہوتا ہے مفعول نہیں ہوتا جیسا کہ کہا جاتا
ہے فلان بمرأی منی و مسمع. یعنی فلاں ایسی جگہ میں ہے کہ میں اسکو دیکھتا ہوں اور سنتا ہوں. ملاحظہ فرمائیے کہ اس شعر میں
چونکہ حمامہ کی اضافت جرعٰی کی طرف ہے اور جرعٰی کی حومہ کی طرف ہے اور حومہ کی جندل کی طرف ہے اس لئے اس شعر میں
تتابع اضافات ہے اور تتابع اضافات کی وجہ سے یہ شعر فصاحت سے خارج ہے ترجمہ اس کا یہ ہے کہ اے پتھریلی بلند
ریتلی زمین کی کبوتری تو گیت گاتی رہ کیونکہ تو ایسی جگہ میں ہے جہاں سے تجھ کو میری محبوبہ سعاد دیکھ رہی ہے اور تیری
آواز سن رہی ہے. بعض لوگوں نے سعاد کو مفعول بنا کر اس شعر کا ترجمہ یہ کیا ہے کہ اے کبوتری تو گیت گاتی رہ اسلئے
کہ تو ایسی جگہ میں جہاں سے تو سعاد کو دیکھتی ہے اور اس کی آواز کو سنتی ہے. شارح کہتے ہیں کہ یہ معنی فاسد ہیں اور
اس کے فساد پر عقل بھی شاہد ہے اور نقل بھی شاہد ہے. نقل تو اس لئے شاہد ہے کہ صحاح جیسی معتبر کتاب میں یہ
ہی مذکور ہے کہ مرأی اور مسمع کے بعد من کا مجرور رویت اور سمع کا فاعل ہوتا ہے نہ کہ مفعول حالانکہ بعض لوگوں نے
سعاد کو مفعول بنا کر معنی بیان کئے ہیں. بہر حال بعض لوگوں کے بیان کردہ یہ معنی نقل کے خلاف ہیں. اور عقل کے خلاف
اسلئے ہیں کہ اس صورت میں کہا گیا ہے کہ کبوتری سعاد کی آواز کو سنتی ہے پس جب کبوتری محبوبہ کی آواز کو سنیگی تو
کبوتری سے گانے کی فرمائش کرنا عقلاً غیر مناسب ہوگا کیونکہ کبوتری کے گانے سے اس کی آواز کے سننے میں خلل پڑیگا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اس صورت میں تو یہ مناسب تھا کہ کبوتری سے یہ کہا جاتا کہ اُسْکُتِیْ تو چپ رہ۔ پس شاعر کا اسجعی کہنا اس بات کی علامت ہے کہ سعاد کبوتری کو دیکھنے اور سننے والی ہے خود گانے والی نہیں ہے۔ اور یہ اسی وقت ہوگا جب سعاد کو فاعل بنایا جائے نہ کہ مفعول۔

وَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّ كُلاًّ مِنْ كَثْرَةِ التَّكْرَارِ وَتَتَابُعِ الْاِضَافَاتِ اِنْ ثَقَّلَ اللَّفْظَ بِسَبَبِهٖ عَلَى اللِّسَانِ فَقَدْ حَصَلَ الْاِحْتِرَازُ عَنْهُ بِالتَّنَافُرِ وَاِلَّا فَلَا يُخِلُّ بِالْفَصَاحَةِ كَيْفَ وَقَدْ وَقَعَ فِي التَّنْزِيْلِ مِثْلُ دَأْبِ قَوْمِ نُوْحٍ، وَذِكْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدَهٗ. وَنَفْسٍ وَّمَا سَوّٰهَا فَاَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَتَقْوٰهَا۔

ترجمہ اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ کثرت تکرار اور تتابع اضافات میں سے ہر ایک اگر اسکی وجہ سے لفظ، زبان پر دشوار ہو جائے تو اس سے تنافر کے ذریعے احتراز ہو گیا ہے ورنہ تو وہ مخل بالفصاحت نہیں ہے کیسے ہو سکتا ہے جبکہ قرآن میں واقع ہوا ہے۔ قوم نوح کی عادت کے مانند۔ اور یہ؛ آپ کے رب کی رحمت کا تذکرہ ہے اپنے بندہ پر۔ اور قسم ہے جان کی اور اس کی جس نے اسکو ٹھیک بنایا ہے پھر اس کی نیکی اور بدی کا اس کو القاء کیا۔

تشریح مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ فصاحتِ کلام کے لئے کثرت تکرار اور تتابع اضافات سے خالی ہونے کو شرط قرار دینا محلِ نظر ہے۔ یعنی صاحب قیل کا یہ کہنا کہ کثرت تکرار اور تتابع اضافات مطلقاً مخل بالفصاحت ہیں لہذا کلام کا ان سے خالی ہونا ضروری ہے۔ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کیونکہ اس میں قدرے تفصیل ہے وہ یہ کہ اگر ان کی وجہ سے کلمات کا تلفظ دشوار ہو جاتا ہو تو یہ دونوں یقیناً مخل بالفصاحت ہونگے اور ان سے یقیناً کلام فصیح کا خالی ہونا ضروری ہوگا اور اگر ان کی وجہ سے تلفظ دشوار نہ ہوتا ہو تو پھر یہ دونوں مخل بالفصاحت نہ ہونگے اور ان سے کلامِ فصیح کا خالی ہونا ضروری نہ ہوگا۔ پہلی صورت میں ان دونوں کو مستقلاً ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی کیونکہ جب کلامِ فصیح کے لئے تنافرِ کلمات سے خالی ہونا شرط قرار دیدیا گیا تو ان دونوں سے خالی ہونا بھی شرط قرار دیدیا گیا اسلئے کہ تنافرِ کلمات کا حاصل بھی یہ ہی ہے کہ کلمات کے اجتماع کے وقت زبان پر تلفظ دشوار ہو جائے۔ حاصل یہ ہے کہ تنافر کلمات سے احتراز کے ذریعہ کثرت تکرار اور تتابع اضافات کی اس صورت سے بھی احتراز ہو گیا ہے لہذا اس کو علیحدہ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اور دوسری صورت میں چونکہ یہ دونوں چیزیں مخل بالفصاحت نہیں ہیں اسلئے اس صورت میں بھی انکو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ ان دونوں کو مطلقاً مخل بالفصاحت قرار دینا کیسے درست ہوگا درآنحالیکہ یہ دونوں قرآن پاک میں واقع ہیں مثلاً، مثل دأب قوم نوح، اور ذکر رحمۃ ربک عبدہ زکریا، میں تتابع اضافات ہے اور ونفس وما سواہا فالہمہا فجورہا وتقوٰہا میں ضمائر میں کثرت تکرار ہے بلکہ یہ پوری سورت ہی

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کثرت تکرار کی مثال ہے کیونکہ پوری سورت میں واحد مؤنث کی ضمیریں مذکور ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ ارشاد جس میں آپ نے سیدنا یوسف علیہ السلام کی توصیف کی ہے اس میں کثرت تکرار اور تتابع اضافات دونوں ہیں۔ چنانچہ ارشاد ہے الکریم بن الکریم بن الکریم بن الکریم یوسف بن یعقوب بن اسحاق بن ابراہیم۔ یہ حدیث کثرت تکرار پر تو اسلئے مشتمل ہے کہ اس حدیث میں کریم اور ابن کا بار بار ذکر کیا گیا ہے اور تتابع اضافات پر اسلئے مشتمل ہے کہ اضافات کی دو قسمیں ہیں ایک تو متداخلہ، دوم غیر متداخلہ۔ متداخلہ تو یہ ہے کہ اول ثانی کی طرف اور ثانی ثالث کی طرف مضاف ہو جیسا کہ مصنف کی بیان کردہ مثال میں ہے اور غیر متداخلہ یہ ہے کہ ایسا نہ ہو بلکہ درمیان میں صفت وغیرہ کسی چیز کا فصل ہو جیسے اس حدیث میں ہے کہ پہلا ابن دوسرے کریم کی طرف مضاف ہے اور دوسرا ابن تیسرے کریم کی طرف اور تیسرا ابن چوتھے کریم کی طرف مضاف ہے اور اسی طرح یوسف کے بعد والا ابن یعقوب کی طرف مضاف ہے اور یعقوب کے بعد والا اسحاق کی طرف مضاف ہے اور اسحاق کے بعد والا ابراہیم کی طرف مضاف ہے۔ دراصل اس طرح کی ترکیب میں ابن اپنے ماقبل کی صفت ہوتا ہے اور مابعد کی طرف مضاف ہوتا ہے اسی کو اضافات غیر متداخلہ کہتے ہیں۔ الحاصل اس حدیث میں تتابع اضافات تو ہے مگر غیر متداخلہ۔

وَالفَصَاحَةُ فِي المُتَكَلِّمِ مَلَكَةٌ وَهِيَ كَيْفِيَّةٌ رَاسِخَةٌ فِي النَّفْسِ وَالكَيْفِيَّةُ عَرَضٌ لَا يَتَوَقَّفُ تَعَقُّلُهُ عَلَى تَعَقُّلِ الغَيْرِ وَلَا يَقْتَضِي القِسْمَةَ وَاللَّاقِسْمَةَ فِي مَحَلِّهِ اِقْتِضَاءً اَوَّلِيًّا فَخَرَجَ بِالقَيْدِ الاَوَّلِ الاَعْرَاضُ النِّسْبِيَّةُ مِثْلُ الاِضَافَةِ وَالفِعْلِ وَالاِنْفِعَالِ وَنَحْوُ ذٰلِكَ وَبِقَوْلِنَا لَا يَقْتَضِي القِسْمَةَ اَلكَمِّيَّاتُ وَبِقَوْلِنَا اللَّاقِسْمَةَ اَلنُّقْطَةُ وَالوَحْدَةُ وَقَوْلُنَا اَوَّلِيًّا لِيَدْخُلَ فِيهِ مِثْلُ العِلْمِ بِالمَعْلُومَاتِ المُقْتَضِيَةِ لِلقِسْمَةِ اَوِ اللَّاقِسْمَةِ فَقَوْلُهُ مَلَكَةٌ اِشْعَارٌ بِاَنَّهُ لَوْ عَبَّرَ عَنِ المَقْصُودِ بِلَفْظٍ فَصِيحٍ لَا يُسَمّٰى فَصِيحًا فِي الاِصْطِلَاحِ مَا لَمْ يَكُنْ ذٰلِكَ رَاسِخًا فِيهِ وَقَوْلُهُ يَقْتَدِرُ بِهَا عَلَى التَّعْبِيرِ عَنِ المَقْصُودِ دُوْنَ اَنْ يَقُوْلَ يُعَبِّرُ اِشْعَارٌ بِاَنَّهُ يُسَمّٰى فَصِيحًا اِذَا وُجِدَ فِيهِ تِلْكَ المَلَكَةُ سَوَاءٌ وُجِدَ التَّعْبِيرُ اَوْ لَمْ يُوْجَدْ وَقَوْلُهُ بِلَفْظٍ فَصِيحٍ لِيَعُمَّ المُفْرَدَ وَالمُرَكَّبَ اَمَّا المُرَكَّبُ فَظَاهِرٌ وَاَمَّا المُفْرَدُ فَكَمَا تَقُوْلُ عِنْدَ التَّعْدَادِ دَارٌ غُلَامٌ جَارِيَةٌ ثَوْبٌ بِسَاطٌ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ

ترجمہ اور فصاحۃ فی المتکلم ایک ایسا ملکہ ہے اور ملکہ ایسی کیفیت ہے جو نفس میں ثابت ہو اور کیفیت ایسا عرض ہے جس کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف نہ ہو اور نہ وہ اقتضاء اوّلی کے طور پر اپنے محل میں تقسیم کا تقاضہ کرتا ہو اور نہ عدم تقسیم کا۔ پس قید اول کے ذریعے اعراض نسبیہ خارج ہو گئے جیسے اضافت، فعل

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

انفصال اور اس جیسا اور ہمارے قول لایقتضی القسمۃ سے کیات نکل گئے اور ہمارے قول لاقسمۃ سے نقطہ اور وحدت نکل گئے اور ہمارا قول اَوّلیاً تاکہ اس میں علم بالمعلومات داخل ہو جائے جو قسمت اور عدم قسمت کا مقتضی ہوتا ہے. پس مصنف کا قول ملکہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اگر کسی نے مقصود کو لفظ فصیح کے ساتھ تعبیر کیا تو اصطلاح میں اس کا نام فصیح نہیں ہوگا جب تک کہ اس میں یہ ملکہ راسخ نہ ہو اور مصنف کا قول یقتدر بہا علی التعبیر عن المقصود بجائے اس کے کہ یعبر کہنا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس کا نام فصیح رکھا جائے گا جبکہ اس میں یہ ملکہ پایا جائے برابر ہے کہ تعبیر پائی جائے یا نہ پائی جائے اور اس کا قول بلفظ فصیح تاکہ مفرد اور مرکب کو عام ہو جائے. بہر حال مرکب تو ظاہر ہے اور رہا مفرد تو، تو شمار کے وقت کہتا ہے دار، غلام، جاریہ، ثوب، بساط وغیرہ

تشریح مصنف رہ نے اس عبارت میں فصاحت فی المتکلم کی تعریف کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ فصاحت فی المتکلم ایسا ملکہ ہے جس کی وجہ سے انسان لفظ فصیح کے ساتھ مقصود کو ادا کرنے پر قادر ہو. شارح نے ملکہ کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ملکہ ایسی کیفیت اور صفت کا نام ہے جو نفس میں راسخ اور ثابت ہو جائے دراصل نفس کے لئے جو صفت حاصل ہوتی ہے تو اول حصول میں اس کا نام حال ہوتا ہے کیونکہ جو شخص اس صفت کے ساتھ متصف ہوتا ہے وہ زمانہ حال میں اس کو ضائع کر دینے پر قادر ہوتا ہے اور اگر وہ صفت اپنے محل میں ثابت اور متقرر ہو گئی ایسے طریقے پر کہ اس کا زائل کرنا ممکن نہ رہا تو اس کا نام ملکہ ہوگا. کیونکہ جو شخص اس صفت کے ساتھ اسطرح متصف ہوگا وہ اس صفت کا مالک ہوگا جسطرح چاہے گا اس کو گھمائے گا. شارح نے ملکہ کی تعریف کرتے ہوئے کیفیت کا لفظ ذکر کیا ہے اور صفت کا لفظ ذکر نہیں کیا محض یہ بتانے کے لئے کہ ملکہ مقولہ کیف میں سے ہے. شارح نے فی النفس فرمایا ہے اور فی الجسم نہیں فرمایا کیونکہ وہ کیفیت اگر نفس میں ثابت اور پیوست ہوگی تو اس کو ملکہ کہا جائے گا اور اگر جسم کے ساتھ مختص ہوئی جیسے سفیدی تو اس کو کیفیت اور عرض کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے ملکہ کے ساتھ تعبیر نہیں کیا جاتا. والکیفیۃ سے شارح مقولہ کیف کی تعریف کرنا چاہتے ہیں مگر اس سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ متکلمین نے موجودات حادثہ کو جوہر اور عرض کے اندر منحصر کیا ہے یعنی جو چیز عدم سے وجود میں آئے گی اور وجود کے بعد پھر معدوم ہو جائے گی وہ یا تو جوہر ہوگی یا عرض ہوگی. پھر حکماء نے عرض کی نو قسمیں بیان کی ہیں. کم. کیف. اضافت. متی. این. وضع. ملک. فعل. انفعال. ان نو اعراض اور ایک جوہر کا نام مقولات عشرہ ہے. مقولات. بمعنی محمولات. یعنی موجودات حادثہ میں سے کوئی چیز ایسی نہیں ہے جس پر ان مقولات میں سے کوئی ایک مقولہ محمول نہ ہوتا ہو وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ مقولات موجودات ممکنہ کے لئے اجناس عالیہ ہیں اور جنس ذی جنس پر محمول ہوتی ہے لہذا یہ مقولات بھی موجودات ممکنہ پر محمول ہونگے. پھر ان مقولات کی دو قسمیں ہیں. مقولات نسبیہ اور مقولات غیر نسبیہ. مقولات غیر نسبیہ تین ہیں (۱) جوہر (۲) کیف (۳) کم. اور ان تین کے علاوہ باقی سات مقولات نسبیہ ہیں. نسبیہ سے مراد یہ ہے کہ اس کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف ہو. اور غیر نسبیہ سے مراد یہ ہے کہ اس کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف نہ ہو. اس موقعہ پر تمام مقولات کی تعریف کرنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے چنانچہ عرض ہے کہ. جوہر وہ مقولہ ہے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

جو بنفسہ اور بذاتہ قائم ہو یعنی اپنے خارجی قیام میں دوسرے کا محتاج نہ ہو جیسا کہ جملہ اجسام۔ کم وہ عرض ہے جو لذاتہ تقسیم کو قبول کرتا ہو۔ پھر کم کی دو قسمیں ہیں (۱) متصل (۲) منفصل۔ کم متصل وہ ہے جس میں حدود مشترکہ ہوں جیسے خط، سطح اور جسم۔ اور منفصل وہ ہے جس میں حدود مشترکہ نہ ہوں جیسے اشیاء معدودہ۔ کیف کی تعریف خود شارح نے کی ہے اسی کو سمجھانے کے لئے خادم نے یہ تفصیل کی ہے۔ لہٰذا تھوڑا سا انتظار اور کیجیے۔ اضافت وہ نسبت ہے جو ایک شے کو عارض ہو دوسری نسبت کی طرف قیاس کرتے ہوئے جیسے اُبُوَّتْ۔ بُنُوَّت۔ متیٰ کسی شے کا زمانے میں حاصل ہونا جیسے کون الصوم حاصلاً فی شہر رمضان۔ این کسی شے کا مکان میں حاصل ہونا جیسے کون زید فی الدار۔ وضع وہ ہیئت ہے جو کسی شے کو عارض ہو اس کے بعض اجزاء کو بعض کی طرف نسبت کرتے ہوئے جیسے ٹیک لگانے کی ہیئت اور کروٹ پر لیٹنے کی ہیئت۔ ملک وہ ہیئت ہے جو جسم کو عارض ہو اس اعتبار سے کہ وہ جسم کو محیط ہے اور جسم کے منتقل ہو جانے سے منتقل ہو جاتی ہے جیسے قمیص پہننے اور عمامہ باندھنے کی ہیئت۔ فعل کسی چیز کا دوسرے کے اندر مؤثر ہونا جیسے قاطع (کاٹنے والے) کا اس طور پر ہونا کہ وہ دوسرے کو قطع کرے — انفعال کسی شے کا دوسرے سے متاثر ہونا جیسے زید کا مضروب ہونا اور کپڑے کا مقطوع ہونا۔ اس تفصیل کے بعد کیفیت یعنی مقولہ کیف کی تعریف ملاحظہ فرمائیے۔ کیف وہ عرض ہے جس کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف نہ ہو اور وہ اپنے محل میں تقسیم اور عدم تقسیم کا لذاتہ اور بلاواسطہ تقاضہ نہ کرتا ہو۔ شارح کی بیان کردہ یہ تعریف ایک جنس اور چار فصلوں پر مشتمل ہے اس طور پر کہ شارح کا قول عرض بمنزلہ جنس کے ہے کیونکہ عرض کا لفظ عرض کی تمام قسموں کو شامل ہے۔ اور لا یتوقف تعقلہ علی تعقل الغیر" پہلی فصل ہے اس کے ذریعہ تعریف سے اعراض نسبیہ کو خارج کیا گیا ہے۔ یعنی اضافت، متی، این، وضع، ملک، فعل، انفعال۔ ان سات اعراض کو خارج کیا گیا ہے جنکا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف ہے۔ "لا یقتضی القسمۃ"، دوسری فصل ہے اس کے ذریعہ کیف کی تعریف سے کم کو خارج کیا گیا ہے کیونکہ کم لذاتہ تقسیم کا تقاضا کرتا ہے۔ "واللاقسمۃ" تیسری فصل ہے اس کے ذریعہ کیف کی تعریف سے نقطہ اور وحدت کو خارج کیا گیا ہے کیونکہ یہ دونوں عدم تقسیم کو قبول کرتے ہیں اس طور پر کہ نقطہ نام ہے طرف خط کا اور طرف خط یعنی خط کا کنارہ غیر منقسم ہوتا ہے اور وحدت کہتے ہیں شے کا غیر منقسم ہونا۔ الحاصل یہ دونوں عدم قسمت کا تقاضہ کرتے ہیں۔ اولیاً یعنی اقتضاء اولیاً" چوتھی فصل ہے لیکن یہ فصل اور قید کیفیت کی تعریف سے کسی کو خارج کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ علم بالمعلومات کو کیفیت کی تعریف میں داخل کرنے کے لئے ہے اس طور پر کہ اولیاً سے مراد لذاتہ اور بلاواسطہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ کیفیت ایسا عرض ہے جس کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف نہ ہو اور وہ اپنے محل میں لذاتہ اور بلاواسطہ تقسیم اور عدم تقسیم دونوں کا تقاضہ کرتا ہو اور علم بھی لذاتہ یعنی معلومات سے قطع نظر کرکے تقسیم اور عدم تقسیم کا تقاضا نہیں کرتا ہے۔ لہٰذا علم بھی مقولہ کیف میں داخل ہوگا۔

البتہ علم بالمعلومات میں اگر علم کے متعلق یعنی معلومات کا اعتبار ہو تو معلومات کی طرف نظر کرتے ہوئے یہ علم کبھی

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تقسیم کا تقاضہ کرے گا اور کبھی عدم تقسیم کا لیکن یہ تقاضہ لذاتہ اور بلا واسطہ نہیں ہوگا بلکہ متعلق اور معلوم کے واسطہ سے ہوگا چنانچہ وہ علم جو شئے واحد بسیط کے ساتھ متعلق ہوگا تو وہ اپنے اس متعلق کے اعتبار سے عدم تقسیم کو قبول کرے گا اور وہ علم جو دو چیزوں کے ساتھ متعلق ہوگا وہ اپنے اس متعلق کے اعتبار سے تقسیم کو قبول کریگا۔ الحاصل کیفیت کی تعریف میں جب تک اَوَّلِیًّا کی قید مذکور نہیں ہوگی اس وقت تک علم اپنے متعلق اور معلوم سے قطع نظر کرتے ہوئے کیفیت کی تعریف میں داخل نہیں ہوگا اور اس پر کیفیت کی تعریف صادق نہیں آئیگی۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے فصاحت فی المتکلم کی تعریف میں ملکۃ کا لفظ ذکر کیا ہے اور صفۃ کا لفظ ذکر کر کے صفۃ یقتدر بہا نہیں کہا۔ کیونکہ لفظ فصیح کے ساتھ مقصود کو ادا کرنے سے انسان علماء بلاغت کی اصطلاح میں فصیح نہیں کہلاتا ہے بلکہ فصیح کہلانے کے لئے ضروری ہے کہ وہ صفت اور کیفیت اسمیں راسخ اور پیوست ہو۔ پس اس طرف اشارہ کرنے کے لئے فاضل مصنف نے تعریف میں ملکۃ کا لفظ ذکر کیا ہے۔ اور صفۃ کا لفظ ذکر نہیں کیا۔ چنانچہ اگر کسی نے بغیر کیفیت راسخہ کے لفظ فصیح کے ساتھ ایک آدھ بار اپنا مقصود ادا کر دیا تو یہ شخص فصیح نہیں کہلائیگا بلکہ اس کے بارے میں کہا جائے گا ہذہ رمیۃ من غیر رام یعنی اندھے کا تیر بھوڑے میں۔

شارح کہتے ہیں کہ فاضل مصنف نے فصاحت فی المتکلم کی تعریف میں یقتدر کا لفظ ذکر کیا ہے یعنی فصاحت فی المتکلم ایسا ملکہ ہے جس کی وجہ سے انسان مقصود ادا کرنے پر قادر ہو اور یُعَبِّرُ کا لفظ ذکر کر کے یہ نہیں کہا کہ اس کی وجہ سے مقصود کو ادا کر دے کیونکہ فصیح ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس میں یہ ملکہ موجود ہو اور وہ اس ملکہ کی وجہ سے مقصود ادا کرنے پر قادر ہو خواہ مقصود ادا کرے یا نہ ادا کرے یعنی فصیح ہونے کے لئے تعبیر اور ادا کرنا شرط نہیں ہے بلکہ قادر ہونا شرط ہے تعبیر پائی جائے یا نہ پائی جائے۔ مثلاً ایک شخص کو افتاء کے سلسلہ میں ملکہ حاصل ہے تو یہ شخص مفتی کہلائیگا خواہ فتویٰ دے یا نہ دے۔ ایسا نہیں کہ مسئلہ بتاتے وقت تو یہ حضرت مفتی صاحب ہوں اور جب بتا کر فارغ ہو گئے تو غیر مفتی ہوں شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے لفظ فصیح کہا ہے بکلام فصیح نہیں کہا کیونکہ ہر مقصود کو کلام کے ذریعہ ادا نہیں کیا جاتا ہے بلکہ بعض مقاصد ایسے ہیں جنکو صرف مفرد کے ذریعہ ادا کیا جا سکتا ہے مثلاً ایک شخص اپنا حساب بیباق کرنے کے لئے محاسب کے سامنے مختلف قسم کی چیزیں پیش کرنا چاہتا ہے تو وہ ان چیزوں کو گنواتے وقت یوں کہے گا دارٌ۔ ثوبٌ۔ غلامٌ جاریۃٌ۔ لباسٌ وغیرہ۔ پس اگر مصنف بکلام فصیح کہتے تو یہ تعریف صرف اس صورت کو شامل ہوتی جہاں مقصود کو کلام اور مرکب کے ذریعے ادا کیا جاتا۔ اور جہاں مفرد کے ذریعہ ادا کیا جاتا اس کو یہ تعریف شامل نہ ہوتی لہٰذا مصنف نے بلفظ فصیح کہا تاکہ یہ تعریف مفرد اور مرکب دونوں کو شامل ہو جائے کیونکہ کلمہ لفظ مفرد اور مرکب دونوں کو عام ہے۔

وَالْبَلَاغَةُ فِي الْكَلَامِ مطَابَقَتُهُ لِمُقْتَضَى الْحَالِ مَعَ فَصَاحَتِهِ اَیْ فَصَاحَةِ الْكَلَامِ وَالْحَالُ هُوَ الْاَمْرُ الدَّاعِیْ اِلٰی اَنْ یُعْتَبَرَ مَعَ الْكَلَامِ الَّذِیْ یُؤَدّٰی بِهٖ اَصْلُ الْمُرَادِ خُصُوْصِیَّةٌ مَا وَهُوَ مُقْتَضَى الْحَالِ مَثَلًا كَوْنُ الْمُخَاطَبِ مُنْكِرًا لِلْحُكْمِ حَالٌ یَقْتَضِیْ تَاكِیْدَ الْحُكْمِ وَالتَّاكِیْدُ مُقْتَضَى الْحَالِ وَقَوْلُكَ لَهٗ اِنَّ زَیْدًا فِی الدَّارِ مُؤَكَّدًا بِاِنَّ كَلَامٌ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مُطَابِقٌ لِمُقْتَضَى الْحَالِ وَتَحْقِيقُ ذٰلِكَ أَنَّهُ مِنْ جُزْئِيَّاتِ ذٰلِكَ الْكَلَامِ الَّذِي تَقْتَضِيهِ الْحَالُ فَإِنَّ الْإِنْكَارَ مَثَلًا يَقْتَضِي كَلَامًا مُؤَكَّدًا وَهٰذَا مُطَابِقٌ لَهُ بِمَعْنَى أَنَّهُ صَادِقٌ عَلَيْهِ عَلَى عَكْسِ مَا يُقَالُ إِنَّ الْكُلِّيَّ مُطَابِقٌ لِلْجُزْئِيَّاتِ وَإِنْ أَرَدْتَ تَحْقِيقَ هٰذَا الْكَلَامِ فَارْجِعْ إِلَى مَا ذَكَرْنَاهُ فِي الشَّرْحِ فِي تَعْرِيفِ عِلْمِ الْمَعَانِي

ترجمہ اور بلاغت فی الکلام، کلام کا مقتضیٰ حال کے مطابق ہونا ہے درآنحالیکہ وہ کلام فصیح ہو اور حال وہ امر ہے جو اس بات کی طرف داعی ہو کر اس کلام کے ساتھ جس کے ذریعہ اصل مراد ادا کی جاتی ہے کسی بھی خصوصیت کا اعتبار کیا جائے اور وہ خصوصیت مقتضیٰ حال ہے مثلاً مخاطب کا منکرِ حکم ہونا ایک حال ہے جو تاکیدِ حکم کا تقاضہ کرتا ہے اور تاکید مقتضیٰ حال ہے۔ اور مخاطب سے تیرا قول اِنَّ زَیۡدًا فِی الدَّارِ۔ اِنّ کی تاکید کے ساتھ ایسا کلام ہے جو مقتضیٰ حال کے مطابق ہے اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ یہ کلام اس کلام کی جزئیات میں سے ہے جس کا حال تقاضہ کرتا ہے اسلئے کہ مثلاً انکار کلام موکد کا تقاضہ کرتا ہے اور یہ اس کے مطابق ہے بایں معنی کہ یہ کلام مؤکد کلی اس پر صادق ہے اس کے برعکس جو کہا جاتا ہے کہ کلی جزئیات کے مطابق ہے اور اگر تو اس کلام کی تحقیق کا ارادہ کرے تو اس کی طرف رجوع کر جو ہم نے علم معانی کی تعریف میں شرح میں ذکر کیا ہے۔

تشریح جب مصنف رحؒ فصاحت کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب بلاغت کا بیان شروع فرما رہے ہیں۔ چنانچہ بلاغت فی الکلام کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ بلاغت فی الکلام اس کا نام ہے کہ کلام مقتضیٰ حال کے مطابق ہو اور خود وہ کلام فصیح ہو اور یہ خیال رہے کہ یہاں مطابقت سے فی الجملہ مطابقت مراد ہے مطابقت تامہ مراد نہیں ہے۔ کیونکہ اصلِ بلاغت میں مطابقتِ تامہ کو شرط قرار نہیں دیا گیا ہے۔ مطابقتِ تامہ تو یہ ہے کہ کلام ان تمام مقتضیات کے مطابق ہو جن کا حال تقاضا کرتا ہے اور فی الجملہ مطابقت یہ ہے کہ حال جن مقتضیات کا تقاضہ کرتا ہے کلام ان میں سے کسی ایک مقتضیٰ کے مطابق ہو۔ پس حال اگر دو چیزوں کا تقاضہ کرتا ہو مثلاً تاکید کا اور تعریف کا اور متکلم نے ان میں سے کسی ایک کی رعایت کی ہو اور دوسرے کی رعایت نہ کی ہو تو یہ کلام اگرچہ مطلقاً بلیغ نہیں ہوگا لیکن اس اعتبار سے بلیغ ہوگا۔ بلاغتِ کلام کی یہ تعریف تین چیزوں پر مشتمل ہے (۱) حال (۲) مقتضیٰ حال (۳) مطابقتِ مقتضیٰ حال۔ شارح علیہ الرحمہ نے ان تینوں کو بالتفصیل ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ حال وہ امر ہے جو متکلم کے لئے اس بات کا داعی ہو کہ متکلم اپنے اس کلام میں جس کے ذریعہ وہ اصل مراد ادا کرنا چاہتا ہے کسی بھی خصوصیت اور نکتہ کا اعتبار کرے وہ امر خواہ نفس الامر میں داعی ہو یا نفس الامر میں داعی نہ ہو۔ اول کی مثال جیسے مخاطب کا حقیقۃً قیامِ زید کا منکر ہونا۔ پس یہ انکار نفس الامر میں اس بات کا داعی ہے کہ متکلم اپنے اس کلام میں جسکے ذریعہ وہ اپنی مراد ادا کرنا چاہتا ہے ایک خصوصیت یعنی تاکید کا اعتبار کرے اور ثانی کی مثال جیسے مخاطب غیر منکر کو منکر کے مرتبہ میں اتار لیا گیا تو یہ انکار تنزیلی ایسا امر ہے جو متکلم کو اس بات کی دعوت دیتا ہے کہ متکلم اپنے کلام میں ایک خصوصیت یعنی تاکید کا اعتبار کرے۔ شارح نے اَنْ یَعْتَبِرَ کے لفظ سے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اس طرف اشارہ کیا ہے کہ وہ خصوصیات اور نکات متکلم کا مقصود ہوں یعنی متکلم ان خصوصیات کا لحاظ کرے اور ان کا قصد کرے۔ اگر متکلم کے قصد کے بغیر کلام میں کوئی خصوصیت پائی گئی تو یہ مقتضیٰ حال نہ ہوگا اور اس کلام کے بارے میں یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ کلام مقتضیٰ حال کے مطابق ہے۔

الحاصل حال وہ امر ہے جو متکلم کو اس بات کی دعوت دیتا ہو کہ متکلم اپنے اس کلام میں جسکے ذریعہ مراد ادا کرنا چاہتا ہے کسی خصوصیت اور نکتہ کا اعتبار کرے۔ اور وہ خصوصیت اور نکتہ جس کا حال تقاضہ کرتا ہے مقتضیٰ حال کہلاتا ہے۔ اور کلام کا اس خصوصیت پر مشتمل ہونا مطابقتِ مقتضیٰ حال ہے۔ مثلاً مخاطب کا منکرِ حکم ہونا حال ہے جو تاکیدِ حکم کا تقاضہ کرتا ہے اور تاکیدِ حکم مقتضیٰ حال ہے اور اس مخاطب کے سامنے اِنّ زیداً فی الدار اِنّ کے ساتھ موکد کرکے کلام کرنا مطابقت مقتضیٰ حال ہے یعنی اس کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ یہ کلام ایسا ہے جو مقتضیٰ حال کے مطابق ہے۔

وتحقیق ذلک سے شارح فرماتے ہیں کہ مقتضیٰ حال اور مطابقت مقتضیٰ حال کے درمیان جو فرق کیا گیا ہے وہ تو مصنف کے ظاہری کلام سے مفہوم ہے لیکن ہماری تحقیق یہ ہے کہ حال کی تعریف تو وہی ہے جو پہلے بیان کی گئی ہے لیکن مقتضیٰ حال اس خصوصیت اور نکتہ کا نام نہیں ہے جس کا حال تقاضہ کرتا ہے۔ بلکہ اس کلام کلی کا نام مقتضیٰ حال ہے جو کلام کلی اس خصوصیت پر مشتمل ہوگا اور مطابقتِ مقتضیٰ حال یہ ہے کہ متکلم جو کلام بھی مخاطب کے سامنے پیش کریگا وہ کلام اس مقتضیٰ حال یعنی کلام کلی کے جزئیات میں سے ہو اور یہ مقتضیٰ حال یعنی کلام کلی اس کلام جزئی پر صادق آئے مثلاً انکار تقاضہ کرتا ہے کلام موکد کا اور کلام موکد کی مثال ان زیداً فی الدار ہے تو ہماری تحقیق کے مطابق انکار حال ہوگا اور کلام موکد کلی مقتضیٰ حال ہوگا اور کلام جزی یعنی ان زیداً فی الدار کا اس کلام موکد کلی کے جزئیات میں سے ہونا اور اس کلام کلی کا اس پر صادق آنا مطابقتِ مقتضیٰ حال ہوگا۔

شارح نے اپنی تحقیق کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مثال مذکور یعنی اِنّ زیداً فی الدار اس کلام مؤکد کلی کے جزئیات میں سے ہے جس کا حال تقاضہ کرتا ہے کیونکہ مخاطب کا انکار کلام مؤکد کا تقاضہ کرتا ہے اور یہ مثال یعنی ان زیداً فی الدار جو کلام جزی ہے یہ اس کلام موکد کلی کے مطابق ہے بایں معنی کہ یہ کلام مؤکد کلی اس مثال پر صادق آتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ میرا یہ کہنا کہ کلام جزی یعنی مثال مذکور کلام موکد کلی کے مطابق ہے مناطقہ کے بیان کے برعکس ہے کیونکہ مناطقہ یہ نہیں کہتے کہ جزی کلی کے مطابق ہے بلکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ کلی جزئیات کے مطابق ہے یعنی میں نے تو اپنی تحقیق کے دوران کلام جزی (مثال مذکورہ) کو مطابق اسم فاعل بنایا ہے اور کلام موکد کلی کو مطابق اسم مفعول بنایا ہے اور مناطقہ اس کا برعکس کرتے ہیں یعنی کلی کو مطابق اسم فاعل بناتے ہیں اور جزی کو مطابق اسم مفعول بناتے ہیں۔ مگر یہ محض لفظ اور تعبیر میں اختلاف ہے ورنہ معنی اور مراد دونوں کے ایک ہیں۔ یعنی مطابقت سے مراد یہ ہے کہ کلی جزی پر صادق آئے اور کلی جزی پر محمول ہو اسکو مناطقہ نے اسطرح تعبیر کردیا کہ کلی جزئیات کے مطابق ہے جیسا کہ فرمایا ہے ان الکلی مطابق للجزئیات اور میں نے اس طرح تعبیر کردیا کہ جزی یعنی مثال مذکور کلی یعنی کلام موکد کے مطابق ہے چنانچہ میں نے کہا ہے وہذا مطابق لہ لیکن اس پر یہ سوال ہوگا کہ آخر شارح کو لفظی مخالفت کرنے کی ضرورت کیا تھی

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

شارح بھی مناطقہ کی موافقت میں یوں فرما دیتے کہ کلام موکد کلی اس مثال یعنی کلام جزئی کے مطابق ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شارح نے مصنف کے ظاہر قول کی وجہ سے مناطقہ کی لفظی مخالفت کی ہے کیونکہ مصنف نے فرمایا ہے مطابقۃ لمقتضی الحال اور اس میں مصدر کی اضافت فاعل کی طرف کی گئی ہے یعنی کلام کا مقتضی حال کے مطابق ہونا پس مصنف نے چونکہ کلام جزئی مثلاً ان زیدا فی الدار کو مطابق اسم فاعل بنایا ہے اور مقتضی حال کو مطابق اسم مفعول بنایا ہے اسلئے میں نے بھی یہی تعبیر اختیار کی اور یوں کہا وہذا ای المثال المذکور مطابق لہ ای للکلام الموکد الکلی۔ شارح کہتے ہیں کہ اس کلام کی اگر مزید تحقیق کرنا ہو تو مطول کیطرف رجوع کیجئے میں نے علم معانی کی تعریف کے ذیل میں اس پر تفصیلی کلام کیا ہے۔

وَهُوَ اَیْ مُقْتَضَی الْحَالِ مُخْتَلِفٌ فَاِنَّ مَقَامَاتِ الْكَلَامِ مُتَفَاوِتَةٌ لِاَنَّ الْاِعْتِبَارَ
اللَّائِقَ بِهٰذَا الْمَقَامِ يُغَايِرُ الْاِعْتِبَارَ اللَّائِقَ بِذَاكَ وَهٰذَا عَيْنُ تَفَاوُتِ
مُقْتَضَيَاتِ الْاَحْوَالِ لِاَنَّ التَّغَايُرَ بَيْنَ الْحَالِ وَالْمَقَامِ اِنَّمَا هُوَ بِحَسْبِ الْاِعْتِبَارِ
وَهُوَ اَنَّهٗ يُتَوَهَّمُ فِي الْحَالِ كَوْنُهٗ زَمَانًا لِوُرُوْدِ الْكَلَامِ فِيْهِ وَفِي الْمَقَامِ كَوْنُهٗ
مَحَلًّا لَهٗ وَفِيْ هٰذَا الْكَلَامِ اِشَارَةٌ اِجْمَالِيَّةٌ اِلٰى ضَبْطِ مُقْتَضَيَاتِ الْاَحْوَالِ
وَتَحْقِيْقٌ لِمُقْتَضَى الْحَالِ

ترجمہ اور وہ یعنی مقتضی حال مختلف ہے کیونکہ مقامات کلام متفاوت ہیں اسلئے کہ جو اعتبار اس مقام کے لائق ہو وہ اس اعتبار کے مغائر ہے جو اس مقام کے مناسب ہو اور یہ بعینہ مقتضیاتِ احوال کا تفاوت ہے اسلئے کہ حال اور مقام کے درمیان جو تغایر ہے وہ محض اعتباری ہے اور وہ یہ کہ حال میں ورودِ کلام کے لئے زمانہ ہونے کا خیال کیا جاتا ہے اور مقام میں اس کے لئے محل ہونے کا اور اس کلام میں مقتضیات احوال کے ضبط کیطرف اجمالی اشارہ ہے اور مقتضی حال کی تحقیق ہے۔

تشریح مصنف نے بلاغت کلام کی تعریف میں مقتضی حال کا ذکر کیا ہے۔ پھر شارح نے مقتضی حال کی تعریف بیان فرمائی ہے اور اس کی تعریف کے سلسلہ میں شارح کی اپنی جو تحقیق تھی اسکو بھی ذکر کیا ہے پھر اگلی سطروں میں لمقام کل من التنکیر والاطلاق سے مصنف نے اجمالی طور پر مقتضیاتِ احوال کے درمیان حصر بیان کیا ہے اور فمقتضی الحال ہو الاعتبار المناسب سے مقتضی حال کی تحقیق کی ہے اور ان سطروں میں مقتضیاتِ احوال کے ضبط اور حصر اور اس کی تحقیق کے لئے ایک تمہید ذکر کی ہے۔ اس تمہید کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے دعوی کیا ہے کہ مقتضی حال مختلف ہوتا ہے اور دلیل یہ ہے کہ مقاماتِ کلام یعنی وہ امور جو کلام میں خصوصیت اور نکتہ کے اعتبار کرنے کا تقاضہ کرنے والے ہیں متفاوت اور مختلف ہیں۔ اور مقاماتِ کلام یعنی وہ امور جو کلام میں خصوصیت اور نکتہ کے اعتبار کرنے کا تقاضہ کرنے والے ہیں مختلف اسلئے ہیں کہ ایک شے یعنی خصوصیت جس کا اعتبار کیا جائے گا وہ ایک مقام کے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تو مناسب ہے لیکن وہ دوسرے مقام کے مناسب نہیں ہے بلکہ دوسرے مقام کے مناسب دوسری خصوصیت کا اعتبار کیا جاتا ہے مثلاً مقامِ انکار میں تاکید کا اعتبار کرنا مناسب ہے اور اس مقام میں جہاں مخاطب خالی الذہن ہو عدم تاکید کا اعتبار کرنا مناسب ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ تاکید جو مقامِ انکار کے مناسب ہے وہ اس عدم تاکید کے مغائر ہے جو مقام خلوِ ذہن کے مناسب ہے پس تاکید اور عدم تاکید تو مقتضی حال ہیں جو آپس میں متغائر ہیں اور مقام یعنی انکار اور خلوِ ذہن بھی آپس میں متغائر ہیں۔ الحاصل مقاماتِ کلام یعنی مقامِ انکار اور مقامِ خلوِ ذہن متفاوت اور مختلف ہیں اور مقام اور حال چونکہ ذاتاً متحد ہیں اگرچہ ان میں اعتباری تغائر ہے اسلئے جب مقاماتِ کلام متفاوت اور مختلف ہونگے تو مقتضیاتِ احوال بھی مختلف اور متفاوت ہوں گے۔ بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ مقتضیاتِ احوال مختلف ہیں۔ رہا یہ سوال کہ حال اور مقام ذاتاً متحد اور بحسب الاعتبار متغائر کس طرح ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ حال اور مقام دونوں سے وہ امر داعی مراد ہے جو متکلم کو اپنے کلام میں کسی خصوصیت اور نکتہ کے اعتبار کرنے کی دعوت دیتا ہے اور ان دونوں کے درمیان اعتباری فرق اس لئے ہے کہ اس امر داعی کے بارے میں اگر یہ خیال کیا گیا کہ یہ ورودِ کلام کے لئے زمانہ ہے تو اس امر داعی کا نام حال ہوگا اور اگر یہ خیال کیا گیا کہ یہ امر داعی ورودِ کلام کا محل ہے تو اس کا نام مقام ہوگا پس امر داعی حقیقت میں چونکہ ورودِ کلام کے لئے نہ زمانہ ہے اور نہ مکان ہے بلکہ یہ ایک توہمی اور تخییلی امر ہے اسلئے شارح نے اس کو یتوہم کے ساتھ تعبیر کیا ہے شارح کہتے ہیں کہ اس کلام میں یعنی اگلے متن میں مقتضیاتِ احوال کے ضبط اور حصر کی طرف اجمالاً اشارہ کیا گیا ہے۔ چنانچہ مصنف نے مقتضیاتِ احوال کو تین قسموں میں منحصر کیا ہے (۱) وہ مقتضی حال جو اجزاءِ جملہ کے ساتھ متعلق ہو (۲) وہ جو دو جملوں کے ساتھ متعلق ہو (۳) وہ جو ان میں سے کسی کے ساتھ مختص نہ ہو بلکہ ایک ساتھ دونوں کے ساتھ متعلق ہوں قسم اول کی طرف مصنف نے فمقام کل من التنکیر سے اشارہ کیا ہے اور قسم ثانی کی طرف مقام الفصل سے اور قسم ثالث کی طرف مقام الایجاز سے اشارہ کیا ہے۔ اور اس سے کچھ آگے چلکر فمقتضی الحال ہو الاعتبار متن میں مقتضی حال کی تحقیق کی گئی ہے

فَمَقَامُ كُلٍّ مِّنَ التَّنْكِيْرِ وَالْاِطْلَاقِ وَالتَّقْدِيْمِ وَالذِّكْرِ يُبَايِنُ مَقَامَ خِلَافِهٖ اَيْ خِلَافِ كُلٍّ مِنْهَا يَعْنِيْ اِنَّ الْمَقَامَ الَّذِيْ يُنَاسِبُهٗ تَنْكِيْرُ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ اَوِ الْمُسْنَدِ يُبَايِنُ الْمَقَامَ الَّذِيْ يُنَاسِبُهُ التَّعْرِيْفُ وَمَقَامُ اِطْلَاقِ الْحُكْمِ اَوِ التَّعَلُّقِ اَوِ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ اَوِ الْمُسْنَدِ اَوْ مُتَعَلَّقِهٖ يُبَايِنُ مَقَامَ تَقْيِيْدِهٖ بِمُؤَكِّدٍ اَوْ اَدَاةِ قَصْرٍ اَوْ تَابِعٍ اَوْ شَرْطٍ اَوْ مَفْعُوْلٍ اَوْ مَا يُشْبِهُ ذٰلِكَ وَمَقَامُ تَقْدِيْمِ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ اَوِ الْمُسْنَدِ اَوْ مُتَعَلِّقَاتِهٖ يُبَايِنُ مَقَامَ تَاْخِيْرِهٖ وَكَذَا مَقَامُ ذِكْرِهٖ يُبَايِنُ مَقَامَ حَذْفِهٖ فَقَوْلُهٗ خِلَافِهٖ شَامِلٌ لِمَا ذَكَرْنَاهُ۔

ترجمہ پس تنکیر، اطلاق، تقدیم اور ذکر میں سے ہر ایک کا مقام اس کے خلاف کے مقام کے مباین ہے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

یعنی ان میں سے ہر ایک کے خلاف کے یعنی وہ مقام جس کے مناسب مسندالیہ یا مسند کا نکرہ لانا ہے مباین ہے اس مقام کے جس کے مناسب معرفہ لانا ہے اور حکم یا تعلق یا مسندالیہ یا مسند یا متعلق مسند کا مطلق ہونا مباین ہے اسکو مقید کرنے کے مقام کے مؤکد کے ساتھ یا اداتِ قصر کے ساتھ یا تابع کے ساتھ یا شرط کے ساتھ یا مفعول کے ساتھ یا اس کے مشابہ کے ساتھ اور مسندالیہ کی تقدیم یا مسند کی تقدیم یا اس کے متعلقات کی تقدیم کا مقام مباین ہے ان کی تاخیر کے مقام کے اسی طرح ان کے ذکر کا مقام ان کے حذف کے مقام کے مباین ہے۔ پس مصنف کا قول ان سب کو شامل ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے۔

تشریح اس عبارت میں مصنف رحمۃ نے مقتضی حال کی قسم اول کی تفصیل کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تنکیر اطلاق تقدیم اور ذکر میں سے ہر ایک کا مقام ان میں سے ہر ایک کے خلاف کے مقام کے مباین ہے خلافہ کی ضمیر کل کی طرف راجع ہے اور مطلب یہ ہے کہ وہ مقام جس کے مناسب مسندالیہ کو نکرہ لانا ہے جیسے رجلٌ فی الدار قائم اور جاء رجلٌ وہ اس مقام کے مباین ہے جس کے مناسب مسندالیہ کو معرفہ لانا ہے جیسے زید قائم اور جاء زید۔ اسیطرح وہ مقام جس کے مناسب مسند کو نکرہ لانا ہو جیسے زید قائم وہ اس مقام کے مباین ہوگا جس کے مناسب مسند کو معرفہ لانا ہوگا جیسے زید القائم۔ اسی طرح وہ مقام جس کے مناسب حکم کو مطلق رکھنا ہے یعنی مقیدات سے خالی رکھنا ہے جیسے زید قائم وہ اس مقام کے مباین ہوگا جس کے مناسب حکم کو مؤکد کے ساتھ مقید کرنا ہے جیسے ان زیداً قائم۔ یا اداتِ قصر کے ساتھ مقید کرنا ہے جیسے ما زید الا قائم اور انما زید قائم

حکم سے مراد وہ نسبت ہے جو مسندالیہ اور مسند کے درمیان حاصل ہوتی ہے اور اس نسبت کی وجہ سے مسند یعنی محکوم بہٖ محکوم علیہ یعنی مسندالیہ کے ساتھ متعلق ہوتا ہے۔ اسی طرح وہ مقام جس کے مناسب تعلق کا مطلق رکھنا ہو وہ اس مقام کے مباین ہوگا جس کے مناسب اسکو مقید کرنا ہو۔ تعلق سے مراد مسند کا اسکے معمول کے ساتھ تعلق ہے جیسا کہ فعل کا تعلق مفعول کے ساتھ ہوتا ہے پس وہ مقام جس کے مناسب یہ ہو کہ فعل کا مفعول کے ساتھ تعلق مطلق ہو جیسے ضربت زیداً وہ اس مقام کے مباین ہوگا جس مقام کے مناسب یہ ہو کہ یہ تعلق مؤکد کے ساتھ مقید ہو جیسے لاضربنّ زیداً یا اداتِ قصر کے ساتھ مقید ہو جیسے ماضربت الا زیداً۔ اسی طرح وہ مقام جس کے مناسب مسندالیہ کو تابع کی قید سے مطلق رکھنا ہو جیسے زید قائم اس مقام کے مباین ہوگا جس کے مناسب مسندالیہ کو تابع کی قید کے ساتھ مقید کرنا ہو جیسے زید الطویل قائم۔ اسی طرح وہ مقام جہاں مسند کو تابع وغیرہ کی قید سے مطلق رکھنا مناسب ہو جیسے زید قائم وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں مسند کو تابع وغیرہ کی قید کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے زید رجل طویل۔ اسی طرح وہ مقام جس کے مناسب یہ ہو کہ مسند کا متعلق یعنی اس کا معمول مطلق ہو جیسے زید ضارب رجلا وہ اس مقام کے مباین ہوگا جس کے مناسب یہ ہو کہ مسند کا معمول تابع کی قید کے ساتھ مقید ہو جیسے زید ضارب رجلاً طویلاً۔ اس مقام پر یہ ذکر کر دینا ضروری ہے کہ مؤکد، اداتِ قصر، تابع، شرط، مفعول اور حال اور تمیز میں سے ہر ایک کے ساتھ حکم۔ تعلق، مسندالیہ۔ مسند اور اس کے متعلق میں سے ہر ایک کو مقید

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اس بارے میں قدرے تفصیل ہے۔ وہ یہ کہ مؤکد اور اداتِ قصر کے ساتھ صرف حکم اور تعلق کو مقید کیا جاسکتا ہے اور تابع کے ساتھ مسند الیہ، مسند اور اس کے متعلق کو مقید کیا جاسکتا ہے جیسا کہ ان کی مثالیں ذکر کی گئی ہیں اور شرط کے ساتھ صرف مسند کو مقید کیا جاسکتا ہے یعنی وہ مقام جس کے مناسب یہ ہو کہ مسند کو شرط کی قید سے مطلق رکھا جائے جیسے زید قائم وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں مسند کو شرط کی قید کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو مثلاً زید قائم ان قام عمرو۔ اور مفعول کے ساتھ صرف مسند الیہ، مسند اور اس کے متعلق کو مقید کیا جاتا ہے یعنی جس مقام کے مناسب مسند الیہ کو مفعول کی قید سے مطلق رکھنا ہو، جیسے جاء الضارب وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں اسکو مفعول کی قید کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے جاء الضارب زیداً۔ اور وہ مقام جس کے مناسب اطلاقِ مسند ہو جیسے زید ضارب وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں اس کو مفعول کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے زید ضارب عمرواً۔ اور جس مقام کے مناسب مسند کے متعلق کا مطلق رکھنا ہو جیسے رأیت ضاربا وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں متعلق کو مفعول کی قید کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے رأیت ضارباً عمرواً۔

ما یشبہ ذالک سے مراد حال اور تمیز ہے اور ان دونوں کے ساتھ صرف مسند الیہ اور مسند کے متعلق (مفعول) کو مقید کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ جس مقام میں مسند الیہ کو حال یا تمیز کی قید سے مطلق رکھنا مناسب ہو جیسے جاء زید اور طاب محمد تو وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں اس کو ان کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے جاء زید راکبا اور طاب محمد نفسا۔ اسی طرح جس مقام میں مسند کے متعلق (مفعول) کو حال یا تمیز کی قید سے مطلق رکھنا مناسب ہو جیسے رکبتُ الفرس اور اشتریت عشرین وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں اس کو ان کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے رکبت الفرس مسرَجًا اور اشتریت عشرین غلامًا۔

خادم نے مع امثلہ یہ تفصیل صرف اسلئے ذکر کی ہے تاکہ آپ کو یہ وہم نہ ہو جائے کہ حکم۔ تعلق۔ مسند الیہ، مسند اور اسکے متعلق سب کو، مؤکد، اداۃ قصر، تابع، شرط مفعول اور حال و تمیز جملہ قیود کے ساتھ مقید کیا جاسکتا ہے کیونکہ معاملہ ایسا نہیں ہے بلکہ بعض کو بعض کے ساتھ مقید کیا جاسکتا ہے جیسا کہ خادم کی ذکر کردہ تشریح سے واضح ہے۔ شارح نے تعدیم کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کسی مقام پر تقدیم مسند الیہ مناسب ہو جیسے زید قائم تو وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں تاخیر مسند الیہ مناسب ہوگی جیسے فی الدار رجل۔ اور اگر کسی مقام پر تقدیم مسند مناسب ہو جیسے قام زید تو وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں تاخیر مسند مناسب ہوگی جیسے زید قائم اور اگر کسی مقام پر مسند کے متعلق (مفعول) کی تقدیم مناسب ہو جیسے زیداً ضربت تو وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں اس کی تاخیر مناسب ہوگی جیسے ضربتُ زیداً۔ شارح کہتے ہیں کہ اسی طرح اگر کسی مقام کے مناسب مسند الیہ یا مسند یا اس کے متعلق کا ذکر ہو تو وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں مسند الیہ یا مسند یا اس کے متعلق کا حذف مناسب ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا قول فللاذکہ تنکیر کی ضد تعریف، اطلاق کی ضد تقیید، تقدیم کی ضد تاخیر اور ذکر

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کی ضد مصنف سب کو شامل ہے جس کو ہم نے تشریح کے دوران بالاجمال ذکر کر دیا ہے۔ تفصیل انشاء اللہ علم معانی میں آجائے گی۔

وَاِنَّمَا فَصَلَ قَوْلَهٗ وَمَقَامُ الْفَصْلِ يُبَايِنُ مَقَامَ الْوَصْلِ تَنْبِيْهًا عَلٰى عِظَمِ شَانِ هٰذَا الْبَابِ وَاِنَّمَا لَمْ يَقُلْ مَقَامَ خِلَافِهٖ لِاَنَّهٗ اَخْصَرُ وَاَظْهَرُ لِاَنَّ خِلَافَ الْفَصْلِ اِنَّمَا هُوَ الْوَصْلُ۔

ترجمہ اور مصنف نے اپنے قول و مقام الفصل یباین مقام الوصل کو علیحدہ کر دیا اس باب کی عظمت شان پر تنبیہ کرنے کیلئے اور مقام خلافہ نہیں کہا کیونکہ یہ مختصر ہے اور زیادہ ظاہر ہے اسلئے کہ خلاف فصل ہی وصل ہے۔

تشریح اس عبارت میں مقتضیٰ حال کی دوسری قسم کا بیان ہے یعنی اس مقتضیٰ حال کا بیان ہے جو دو جملوں کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر کسی مقام کے مناسب فصل (ترک عطف) ہو تو وہ اس مقام کے مباین ہوگا جس کے مناسب وصل (عطف) ہو۔ یہاں یہ سوال ہوگا کہ مصنف نے فصل کو تنکیر وغیرہ کے ساتھ کیوں ذکر نہیں کیا علیحدہ کرکے کیوں ذکر کیا ہے۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ مصنف رہ اس باب کی عظمت شان اور اس کے رفیع القدر ہونے پر تنبیہ کرنا چاہتے ہیں حتیٰ کہ بعض لوگوں نے علم بلاغت کو فصل و وصل کی معرفت پر منحصر کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اگر کسی کو فصل و وصل کی معرفت حاصل ہوگئی تو گویا اس کو علم بلاغت حاصل ہوگیا۔ پس اس باب کی عظمت شان کی وجہ سے مقام الفصل یباین مقام الوصل کو دیگر احوال سے علیحدہ کرکے ذکر فرمایا ہے۔
دوسرا جواب یہ ہے کہ سابقہ احوال تو وہ تھے جن کا تعلق اجزاء جملہ کے ساتھ ہوتا ہے اور فصل و وصل ان احوال میں سے ہے جن کا تعلق دو جملوں کے ساتھ ہوتا ہے لہٰذا اس فرق کی وجہ سے فصل و وصل کے حال کو علیحدہ کرکے ذکر کیا ہے۔ یہاں دوسرا سوال یہ ہے کہ مصنف نے مقام الوصل کیوں کہا مقام خلافہ کیوں نہیں کہا جبکہ مقام خلافہ کہنے کی صورت میں سابق کے ساتھ موافقت بھی ہے۔ اس کے بھی دو جواب ہیں ایک تو یہ کہ اس میں اختصار ہے بایں طور کہ خلافہ میں پانچ حرف ہیں اور الوصل میں چار حرف ہیں۔ مگر اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ الوصل میں بھی پانچ ہی حرف ہیں لہٰذا اختصار کہاں رہا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ الوصل میں ہمزہ وصلیہ ہے جو درمیان میں آکر گر جاتا ہے لہٰذا اس کا اعتبار نہ ہوگا دوسرا جواب یہ ہے کہ مقام خلافہ کی بہ نسبت مقام الوصل میں ظہور زیادہ ہے اسلئے کہ خلافہ کے لفظ میں تو وصل کے غیر کا بھی وہم ہو سکتا ہے لیکن وصل کے لفظ کی صراحت تو اس بات پر نص ہے کہ خلاف فصل وصل ہی ہے وصل کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں ہے۔ پس اس اظہریت کی وجہ سے بھی مصنف نے مقام الوصل کہا ہے مقام خلافہ نہیں کہا۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وَلِلتَّنْبِیْهِ عَلٰی عَظْمِ الشَّانِ فَصَلَ قَوْلَهٗ وَمَقَامُ الْاِیْجَازِ یُبَایِنُ مَقَامَ خِلَافِهٖ اَیْ الْاِطْنَابِ وَالْمُسَاوَاةِ وَكَذَا خِطَابُ الذَّكِیِّ مَعَ خِطَابِ الْغَبِیِّ فَاِنَّ مَقَامَ الْاَوَّلِ یُبَایِنُ مَقَامَ الثَّانِیْ فَاِنَّ الذَّكِیَّ یُنَاسِبُهٗ مِنَ الْاِعْتِبَارَاتِ اللَّطِیْفَةِ وَالْمَعَانِی الدَّقِیْقَةِ الْخَفِیَّةِ مَا لَا یُنَاسِبُ الْغَبِیَّ وَلِكُلِّ كَلِمَةٍ مَعَ صَاحِبَتِهَا اَیْ مَعَ كَلِمَةٍ اُخْرٰی مُصَاحِبَةٍ لَهَا مَقَامٌ لَیْسَ لِتِلْكَ الْكَلِمَةِ مَعَ مَا یُشَارِكُ تِلْكَ الصَّاحِبَةَ فِیْ اَصْلِ الْمَعْنٰی مَثَلًا اَلْفِعْلُ الَّذِیْ قُصِدَ اِقْتِرَانُهٗ بِالشَّرْطِ فَلَهٗ مَعَ اِنْ مَقَامٌ لَیْسَ لَهٗ مَعَ اِذَا وَكَذَا لِكُلِّ كَلِمَةٍ مِنْ اَدَوَاتِ الشَّرْطِ مَعَ الْمَاضِیْ مَقَامٌ لَیْسَ لَهٗ مَعَ الْمُضَارِعِ وَعَلٰی هٰذَا الْقِیَاسِ

ترجمہ اور عظمتِ شان پر تنبیہ کرنے کے لئے مصنف نے اپنے قول ومقام الایجاز کو الگ کیا ہے اور مقام ایجاز مباین ہے اس کے خلاف یعنی اطناب اور مساوات کے مقام کے اور اسی طرح ذکی کو مخاطب بنانا غبی کو مخاطب بنانے کے ساتھ اسلئے کہ مقام اول مقام ثانی کے مباین ہے. کیونکہ اعتباراتِ لطیفہ اور معانی دقیقہ خفیہ ذکی کے مناسب ہیں جو غبی کے مناسب نہیں ہیں اور ہر کلمہ کے لئے اس کے مصاحب کے ساتھ یعنی دوسرے کلمہ کے ساتھ جو اس کا مصاحب ہے ایک مقام ہے جو اس کلمہ کے لئے نہیں اس کلمہ کے ساتھ کہ یہ مصاحب اصل معنی میں اس کا شریک ہے. مثلاً وہ فعل جس کو شرط کے ساتھ مقترن کرنے کا ارادہ کیا گیا ہو اس کا اِنْ کے ساتھ ایک مقام ہے جو مقام اس کے لئے اِذَا کے ساتھ نہیں ہے اور اسی طرح ادواتِ شرط میں سے ہر ایک کلمہ کا ماضی کے ساتھ ایک مقام ہے جو مقام اس کے لئے مضارع کے ساتھ نہیں ہے اور اسی پر قیاس کر لیجئے.

تشریح شارح رح فرماتے ہیں کہ مصنف نے فصل و وصل کی بحث کی طرح ایجاز، اطناب اور مساوات کو بھی سابقہ دو وجہوں کی وجہ سے الگ کر کے ذکر کیا ہے. پہلی وجہ تو یہ ہے کہ مصنف رح اسکو علیحدہ ذکر کر کے اس بحث کی عظمت شان پر تنبیہ کرنا چاہتے ہیں. دوسری وجہ یہ ہے کہ یہاں سے مقتضیٰ حال کی تیسری قسم (جو نہ اجزاء جملہ کے ساتھ خاص ہے اور نہ دو جملوں کے ساتھ خاص ہے بلکہ دونوں کے ساتھ متعلق ہے) کو بیان کیا گیا ہے اور علیحدہ قسم کو علیحدہ ہی ذکر کیا جاتا ہے اسلئے مصنف نے اس بحث کو علیحدہ کر کے ذکر کیا. حاصل اس کا یہ ہے کہ کلام تین احوال کے ساتھ کیا جاتا ہے (۱) ایجاز کے ساتھ (۲) اطناب کے ساتھ (۳) مساوات کے ساتھ. ایجاز تو یہ ہے کہ کم الفاظ کے ذریعہ مراد ادا کر دی جائے اور مساوات یہ ہے کہ مراد کو اتنے الفاظ میں ادا کر دیا جائے کہ وہ الفاظ نہ تو مراد سے زائد ہوں اور نہ کم ہوں اور اطناب یہ ہے کہ مراد کو زائد الفاظ سے ادا کیا جائے لیکن وہ زائد الفاظ کسی فائدہ کی وجہ سے لائے گئے ہوں بے فائدہ نہ لائے گئے ہوں.

پس وہ مقام جس کے مناسب ایجاز ہو وہ اس مقام کے مباین ہوگا جس کے مناسب اطناب یا مساوات ہو

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اسی طرح خطابِ ذکی کا مقام اور خطابِ غبی کا مقام ہے یعنی زیرک اور ذکی آدمی کو مخاطب بنانے کا مقام غبی اور کند ذہن آدمی کو مخاطب بنانے کے مقام کے مباین ہے کیونکہ ذہین آدمی کے ساتھ ایسے کلام سے خطاب کرنا مناسب ہے جو کلام لطیف اعتبارات اور پوشیدہ اور باریک نکات پر مشتمل ہو حالانکہ غبی آدمی کو ایسے کلام سے مخاطب بنانا قطعاً مناسب نہیں ہے ورنہ تو بھینس کے سامنے بین بجانے کے مرادف ہوگا۔ مصنف رہ فرماتے ہیں کہ ہر کلمہ کے لئے اس کے مصاحب کے ساتھ ایک مقام ہے جو مقام مباین ہے اس مقام کے جو مقام اسی کلمہ کو دوسرے مصاحب کے ساتھ حاصل ہے درآنحالیکہ یہ دونوں مصاحب اصل معنی میں شریک ہیں مثلاً فعل ایک کلمہ ہے اور متکلم اس پر حرف شرط داخل کرنا چاہتا ہے اور حرف شرط میں کلمہ اِنْ بھی ہے اور کلمہ اِذَا بھی ہے یعنی کلمہ اِنْ بھی فعل کا مصاحب ہوتا ہے اور کلمہ اِذَا بھی اور یہ دونوں اصل معنی یعنی شرط میں شریک بھی ہیں مگر اس کے باوجود کلمہ اِنْ کے ساتھ فعل کا جو مقام ہے وہ کلمہ اِذَا کے ساتھ نہیں ہے یعنی فعل کا استعمال اِنْ کے ساتھ اور فعل کا استعمال اِذَا کے ساتھ دونوں تباین اور تغائر ہے اسلئے کہ اِنْ شک کے لئے آتا ہے اور اِذَا تحقیق اور یقین کے لئے آتا ہے پس مقام شک میں اِنْ کا لانا مناسب ہوگا اور مقام جزم اور یقین میں اِذَا کا لانا مناسب ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ اسی طرح ادوات شرط میں سے ہر کلمہ کے لئے ماضی کے ساتھ جو مقام ہے وہ مضارع کے ساتھ نہیں ہے۔ اگرچہ ماضی اور مضارع حدث اور زمانہ پر دلالت کرنے میں دونوں شریک ہیں مگر چونکہ ماضی گذشتہ زمانہ پر دلالت کرتا ہے اور مضارع حال اور استقبال پر اسلئے دونوں کلموں کے مقامات کے درمیان تغائر ہوگا اس طور پر کہ جب حرف شرط کے ساتھ ماضی کا صیغہ ہوگا تو اس کا مقام اس فعل کے وقوع کے غلبہ کو ظاہر کرنا ہوگا اور جب حرف شرط کے ساتھ مضارع ہوگا تو اس کا مقام اس فعل کے استمرار تجددی کو ظاہر کرنا ہوگا اور ان دونوں کے درمیان تباین ظاہر ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اور چیزوں کو بھی اس پر قیاس کیا جا سکتا ہے مثلاً ہَلْ استفہامیہ کے ساتھ فعل کا جو مقام ہے ہمزہ استفہامیہ کے ساتھ وہ مقام نہیں ہے کیونکہ دونوں کا محل استعمال جدا جدا ہے جیسا کہ نحوی کتابوں میں مذکور ہے۔

وَارْتِفَاعُ شَانِ الْكَلَامِ فِي الْحُسْنِ وَالْقَبُوْلِ بِمُطَابَقَتِهٖ لِلْاِعْتِبَارِ الْمُنَاسِبِ وَانْحِطَاطُهٗ اَيْ اِنْحِطَاطُ شَانِهٖ بِعَدَمِهَا اَيْ بِعَدَمِ مُطَابَقَتِهٖ لِلْاِعْتِبَارِ الْمُنَاسِبِ وَالْمُرَادُ بِالْاِعْتِبَارِ الْمُنَاسِبِ الْاَمْرُ الَّذِيْ اِعْتَبَرَهُ الْمُتَكَلِّمُ مُنَاسِبًا لِلْمَقَامِ بِحَسَبِ السَّلِيْقَةِ اَوْ بِحَسَبِ تَتَبُّعِ تَرَاكِيْبِ الْبُلَغَاءِ يُقَالُ اِعْتَبَرْتُ الشَّيْءَ اِذَا نَظَرْتَ اِلَيْهِ وَرَاعَيْتَ حَالَهٗ وَاَرَادَ بِالْكَلَامِ الْكَلَامَ الْفَصِيْحَ وَبِالْحُسْنِ الْحُسْنَ الذَّاتِيَّ الدَّاخِلَ فِي الْبَلَاغَةِ دُوْنَ الْعَرَضِيِّ الْخَارِجِ لِحُصُوْلِهٖ بِالْمُحَسِّنَاتِ الْبَدِيْعِيَّةِ

کتاب وسنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ترجمہ اور کلام کا حسن وقبول میں رفیع الشان ہونا کلام کے اعتبار مناسب کے مطابق ہونے کی وجہ سے ہے اور اس کی شان کا گر جانا کلام کے اعتبار مناسب کے مطابق نہ ہونے کی وجہ سے ہے اور اعتبارِ مناسب سے مراد وہ امر ہے جس کا متکلم نے مقام کے مناسب خداداد صلاحیت کے لحاظ سے یا تراکیب بلغاء کے تتبع کے لحاظ سے اعتبار کیا ہے. کہا جاتا ہے اعتبرتُ الشئ جب تو اس کی طرف دیکھے اور اس کے حال کی رعایت کرے اور مصنف نے کلام سے کلام فصیح کا ارادہ کیا ہے اور حسن سے حسن ذاتی کا جو بلاغت میں داخل ہے نہ کہ حسن عرضی کا جو خارج ہے اسلئے کہ وہ تو محسنات بدیعیہ سے حاصل ہوتا ہے۔

تشریح مصنف رح اس عبارت میں بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ اور ادنیٰ مرتبہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں لیکن یہ خیال رہے کہ مصنف رح کا مقصد صرف حسن وقبول میں مراتب کو بیان کرنا ہے دوسرے اعتبارات سے مثلاً ترغیب وترہیب کے اعتبار سے یا نصیحت کے اعتبار سے مراتب کو بیان کرنا مقصود نہیں ہے کیونکہ ترغیب وترہیب کے اعتبار سے بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ کے لئے کلام میں کثرتِ تاثیر ضروری ہے اور ادنیٰ مرتبہ کے لئے قلتِ تاثیر ضروری ہے اور نصیحت میں بلاغت کا اعلیٰ مرتبہ یہ ہے کہ کلام کثرتِ نصائح پر مشتمل ہو اور ادنیٰ مرتبہ یہ ہے کہ کلام قلتِ نصائح پر مشتمل ہو۔ الحاصل مصنف رح حسن وقبول کے اعتبار سے بلاغت کلام کے اعلےٰ مرتبہ اور ادنیٰ مرتبہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ حسن وقبول کے اعتبار سے کلام میں رفعت شان اور بلندی مرتبہ اس وقت پیدا ہوگی جبکہ کلام اعتبار مناسب کے مطابق ہو. یعنی کلام اس امرِ معتبر پر مشتمل ہو جو مخاطب کے حال کے مناسب ہے، اور اگر کلام اعتبارِ مناسب کے مطابق نہ ہو یعنی مخاطب کے حال کے مناسب کسی امر معتبر پر مشتمل نہ ہو تو یہ کلام بلاغت کے ادنیٰ مرتبہ پر ہوگا پس کلام کا اشتمال جس قدر اتم ہو اور مشتمل علیہ مخاطب کے حال کے جس قدر لائق ہوگا بلغاء کے نزدیک مراتبِ حسن وقبول میں وہ کلام اتنا ہی ارفع اور اعلیٰ ہوگا اور جس قدر کلام کا اشتمال انقص ہوگا اتنا ہی وہ کلام ادنیٰ اور گھٹیا شمار ہوگا شارح کہتے ہیں کہ متن میں اعتبار مصدر سے اسم مفعول مراد ہے یعنی وہ امر مراد ہے جس کا متکلم نے مقام یعنی مخاطب کے حال کے مناسب اعتبار کیا ہے یعنی اعتبار سے مراد امر معتبر ہے اور امر معتبر وہی خصوصیت اور نکتہ ہے جس کا حال تقاضہ کرتا ہے اور جس کو مقتضیٰ حال کہا جاتا ہے. اب رہا یہ سوال کہ متکلم اس امر کا اعتبار کیسے کریگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر متکلم صاحب زبان ہے اور خالص عرب سے ہے تو وہ اپنے ذوق سلیم اور خداداد صلاحیت کے ذریعہ اس امر کا اعتبار کرے گا اور اگر وہ غیر عرب سے ہے تو پھر بلغاء کی تراکیب کے تتبع اور تلاش کے ذریعہ اس امر کا اعتبار کریگا. شارح نے اس بات پر کہ اعتبار سے مراد امر معتبر ہے لغت سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اعتبرت الشئ اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی ایک چیز کو دیکھ کر اس کے حال کی رعایت کرے مثلاً ایک آدمی نے مخاطب کے انکار کو دیکھا اور پھر اس انکار کے حال کی رعایت کی یعنی کلام میں تاکید کو لایا تو یہ رعایت کرنا ہی امر معتبر ہے۔ الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ اعتبار مصدر امر معتبر کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور یہاں اعتبار سے امر معتبر ہی مراد ہے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وارادبالکلام سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف کا یہ کہنا کہ حسن وقبول میں کلام کی رفعتِ شان کلام کی اعتبار مناسب کے ساتھ مطابقت سے ہوجاتی ہے، غلط ہے۔ کیونکہ اصلِ مطابقت سے صرف حسن حاصل ہوتا ہے نہ کہ رفعتِ شان، رفعتِ شان حاصل کرنے کے لئے کمالِ مطابقت ضروری ہے اور جب ایسا ہے تو مصنف کو یوں کہنا چاہئے تھا فی الحسن والقبول بکمال مطابقتہ حالانکہ مصنف نے ایسا نہیں کہا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کے قول وارتفاع شان الکلام میں کلام سے مراد کلام فصیح ہے۔ پس کلام میں اصلِ حسن تو فصاحتِ کلام سے ثابت ہوجائے گا اور رہا اس کا ارتفاع تو وہ اصلِ مطابقت اور نفسِ مطابقت سے ثابت ہوجائے گا اور جب نفسِ مطابقت سے کلام میں ارتفاع شان ثابت ہوگیا تو متن میں کمال کا لفظ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ مصنف کی عبارت مقصود پر پورے طور سے حاوی ہے

وبالحسن الحسن الذاتی سے ایک دوسرے اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف رح کا یہ کہنا کہ حسن میں کلام کی رفعتِ شان مطابقتِ مذکورہ سے ہوتی ہے غلط ہے کیونکہ حسن کے اندر کلام کی رفعتِ شان تو محسناتِ بدیعیہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے نہ کہ مطابقت مذکورہ کی وجہ سے۔ اور محسناتِ بدیعیہ وہ ہیں جن کا ذکر فن ثالث میں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حسن دو طرح کا ہوتا ہے ایک تو حسن ذاتی اور دوسرا حسن عرضی۔ یہاں مصنف کی عبارت میں حسن سے حسنِ ذاتی مراد ہے جو بابِ بلاغت میں داخل ہے اور مطابقت مذکورہ سے حاصل ہوتا ہے اور حسن عرضی مراد نہیں ہے جو محسناتِ بدیعیہ سے حاصل ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو مصنف کی عبارت پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔

فَمُقْتَضَى الْحَالِ هُوَ الْاِعْتِبَارُ الْمُنَاسِبُ لِلْحَالِ وَ الْمَقَامِ يَعْنِيْ اِذَا عَلِمَ اَنْ لَيْسَ اِرْتِفَاعُ شَانِ الْكَلَامِ الْفَصِيْحِ فِي الْحُسْنِ الذَّاتِيْ اِلَّا بِمُطَابَقَتِهٖ لِلْاِعْتِبَارِ الْمُنَاسِبِ عَلٰى مَا يُفِيْدُهٗ اِضَافَةُ الْمَصْدَرِ وَمَعْلُوْمٌ اَنَّهٗ اِنَّمَا يَرْتَفِعُ بِالْبَلَاغَةِ الَّتِيْ هِيَ عِبَارَةٌ عَنْ مُطَابَقَةِ الْكَلَامِ الْفَصِيْحِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ فَقَدْ عَلِمَ اَنَّ الْمُرَادَ بِالْاِعْتِبَارِ الْمُنَاسِبِ وَمُقْتَضَى الْحَالِ وَاحِدٌ وَاِلَّا لَمَا صَدَقَ اَنَّهٗ لَا يَرْتَفِعُ اِلَّا بِالْمُطَابَقَةِ لِلْاِعْتِبَارِ الْمُنَاسِبِ وَلَا يَرْتَفِعُ اِلَّا بِالْمُطَابَقَةِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ فَلْيَتَاَمَّلْ

ترجمہ پس مقتضیٰ حال وہی اعتبار ہے جو حال اور مقام کے مناسب ہو یعنی جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ حسن ذاتی میں کلام کی رفعت شان نہیں ہے مگر اس کے اعتبار مناسب کے مطابق ہونے کی وجہ سے اس بنا پر جس کا مصدر کی اضافت فائدہ دیتی ہے اور یہ بات پہلے سے معلوم ہے کہ کلام صرف اس بلاغت سے رفیع الشان ہوتا ہے جو کلام فصیح کے مقتضیٰ حال کے مطابق ہونے سے عبارت ہے پس معلوم ہوگیا کہ اعتبار مناسب اور مقتضیٰ حال

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

سے مراد ایک ہے ورنہ یہ بات صادق نہ ہوگی کہ کلام رفیع الشان نہیں ہوتا ہے مگر اعتبار مناسب کی مطابقت کی وجہ سے۔ اور نہیں رفیع الشان ہوتا ہے مگر مقتضی حال کی مطابقت کی وجہ سے۔ خوب غور کر لیا جائے۔

تشریح متن کی یہ عبارت مصنف کے قول سابق "وارتفاع شان الکلام الخ" پر متفرع ہے یعنی مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ کلام کی رفعت شان اس بات سے حاصل ہوتی ہے کہ وہ کلام اعتبار مناسب کے مطابق ہو۔ اور سنو، مقتضی حال (جس کا ذکر بلاغت کلام کی تعریف میں ہو چکا ہے) ہی کا نام اعتبار مناسب ہے یعنی مقتضی حال اور وہ اعتبار جو حال اور مقام کے مناسب ہو دونوں ایک ہی چیز ہیں اور دونوں کی حقیقت ایک ہے۔ فاضل مصنف نے حصر کے لئے ضمیر فصل لاکر دونوں کے درمیان اتحاد ثابت کیا ہے یعنی مقتضی حال ہی اعتبار مناسب ہے اور اعتبار مناسب ہی مقتضی حال ہے۔ رہی یہ بات کہ اسپر کیا دلیل ہے کہ مقتضی حال ہی اعتبار مناسب ہے تو اس پر دلیل پیش کرتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ دو مقدمے ہیں جن میں سے ایک کو تو خود مصنف رہ نے ذکر کیا ہے اور ایک مقدمہ اس کو گو مصنف نے ذکر نہیں کیا ہے لیکن وہ علمائے بلاغت کے درمیان معروف و مشہور ہے۔ جس مقدمہ کو مصنف نے ذکر کیا ہے وہ تو یہ ہے کہ حسن ذاتی میں کلام فصیح کی رفعتِ شان صرف اس سے ثابت ہوتی ہے کہ وہ کلام فصیح اعتبار مناسب کے مطابق ہو۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ مصنف کے کلام وارتفاع شان الکلام فی الحسن والقبول بمطابقتہ للاعتبار المناسب سے حصر معلوم نہیں ہوتا ہے اس سے تو صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ اعتبار مناسب کی مطابقت سے ارتفاع حاصل ہو جاتا ہے اور بغیر مطابقت کے اس کا حصول اور عدم حصول تو اس سلسلہ میں مصنف کی عبارت بالکل خاموش ہے۔ اور جب ایسا ہے تو شارح نے لیس اور الا لاکر حصر کے ساتھ یہ کہاں سے ثابت کر دیا کہ ارتفاع صرف اس سے ثابت ہوگا کہ کلام اعتبار مناسب کے مطابق ہو۔ علی ما یفیدہ اضافۃ المصدر لاکر شارح نے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مصنف رہ نے ارتفاع مصدر کو اسکے مابعد یعنی بشان الکلام کی طرف مضاف کیا ہے اور مصدر اسم جنس ہوتا ہے جو لفظ واحد کے ساتھ قلیل و کثیر سب پر واقع ہوتا ہے اور علامہ رضی نحوی نے لکھا ہے کہ جب اسم جنس استعمال کیا جائے اور اس پر کوئی قرینہ مخصصہ موجود نہ ہو تو وہ استغراق کے لئے ہوتا ہے اور استغراق کی صورت میں حصر کے معنی خود بخود پیدا ہو جاتے ہیں جیسے ضربی زیداً فی الدار۔ پس استغراق کے ساتھ ترجمہ یہ ہوگا کہ میری ہر ضرب یا میری تمام ضربیں زید پر گھر میں ہیں یعنی میری زید پر تمام ضربیں گھر میں منحصر ہیں۔ صاحب دسوقی نے اس بات کو یوں کہا ہے کہ ارتفاع مصدر معرفہ کی طرف مضاف ہے اور مصدر مفرد جب معرفہ کی طرف مضاف ہوتا ہے تو اس میں عموم پیدا ہوتا ہے اور پھر اس عموم سے حصر کے معنی پیدا ہوتے ہیں اس طور پر کہ جب ارتفاع مصدر میں عموم پیدا ہوگا تو ارتفاع کے معنی ہوں گے کل ارتفاع یعنی ہر ارتفاع۔ اب مصنف کی عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ شان کلام کا ہر ارتفاع اعتبار مناسب کے ساتھ مطابقت سے حاصل ہوگا اور جب ہر ارتفاع مطابقت سے حاصل ہوگا تو اس کا مطلب ہوا کہ بغیر مطابقت کے ارتفاع بالکل حاصل نہ ہوگا اور جب مطابقت سے ارتفاع ثابت ہوا اور بغیر مطابقت کے ثابت نہیں ہوا تو حصر کے معنی ثابت

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہوگئے کیونکہ حصر کی حقیقت یہی ہے کہ ایک شے ایک کے لئے ثابت ہو اور دوسروں سے منتفی ہو۔ الحاصل شارح نے جو حصر ذکر کیا ہے وہ خود مصنف کے کلام سے مستفاد ہے۔ اور دوسرا مقدمہ جس کو مصنف نے ذکر نہیں کیا بلکہ وہ لوگوں کے درمیان معروف ہے یہ ہے کہ کلام صرف بلاغت یعنی کلام فصیح کی مقتضی حال کے ساتھ مطابقت سے رفیع الشان ہوتا ہے یعنی کلام کے اندر رفعتِ شان صرف اس سے حاصل ہوتی ہے کہ کلام فصیح مقتضی حال کے مطابق ہو۔ وَمعلوم انه انما یرتفع سے شارح نے اسی دوسرے مقدمہ کو ذکر کیا ہے اسکے بعد آپ ان دونوں مقدموں کو ملا کر شکل ثالث بنائیں اسطور پر کہ مقدمہ معلومہ کو صغریٰ اور مقدمہ مذکورہ فی المتن کو کبریٰ بنائیں اور یوں کہیں ارتفاع شان الکلام بمطابقۃ لمقتضی الحال وارتفاع شان الکلام بمطابقتہ للاعتبار المناسب۔ پس حد اوسط یعنی دونوں مقدموں کا موضوع ساقط کر دیں تو نتیجہ المطابقۃ لمقتضی الحال ہی المطابقۃ للاعتبار المناسب، ہوگا۔ یعنی مقتضی حال کی مطابقت ہی اعتبار مناسب کی مطابقت ہے۔ یہ نتیجہ اگرچہ عین مدعیٰ نہیں ہے لیکن عین مدعیٰ کو مستلزم ہے کیونکہ مقتضی حال کی مطابقت بعینہ اعتبار مناسب کی مطابقت اسلئے ہے کہ مقتضی حال بعینہ اعتبار مناسب ہے۔ الحاصل جب ان دونوں کی مطابقت ایک ہے تو یہ دونوں خود بھی ایک ہوں گے۔ شارح علیہ الرحمہ نے اسی نتیجہ کو ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ بات معلوم ہوگئی کہ اعتبار مناسب اور مقتضی حال دونوں سے ایک ہی چیز مراد ہے چنانچہ اگر دونوں متحد نہ ہوں اور دونوں سے ایک چیز مراد نہ ہو تو سابقہ دونوں مقدموں میں حصر صادق نہ ہوگا لیکن تالی یعنی دونوں حصروں کا صادق نہ آنا باطل ہے کیونکہ ان دونوں کا صدق فرض کیا گیا ہے پس جب تالی باطل ہے تو مقدم یعنی دونوں میں اتحاد کا ثابت نہ ہونا بھی باطل ہوگا اور جب عدم ثبوتِ اتحاد باطل ہے تو اس کی نقیض یعنی ثبوتِ اتحاد ثابت ہو جائے گا۔ رہا یہ سوال کہ مقتضی حال اور اعتبار مناسب کے درمیان اتحاد نہ ماننے کی صورت میں دونوں مقدموں میں حصر کیونکر صادق نہیں ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب آپ پہلا مقدمہ ذکر کریں گے اور یوں کہیں گے کہ ارتفاع شان صرف مطابقتِ مقتضیٔ حال سے حاصل ہوتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دوسری کسی چیز کے ذریعہ ارتفاع حاصل نہیں ہوگا حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ اعتبار مناسب کی مطابقت سے بھی ارتفاع حاصل ہوتا ہے اور جب آپ دوسرا مقدمہ ذکر کر کے یوں کہیں گے کہ ارتفاع صرف اعتبار مناسب کی مطابقت سے حاصل ہوتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کے علاوہ کسی دوسری چیز کے ذریعہ ارتفاع حاصل نہ ہوگا۔ حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ مقتضی حال کی مطابقت سے بھی ارتفاع حاصل ہوتا ہے لیکن جب آپ یہ مان لیں گے کہ اعتبار مناسب اور مقتضی حال دونوں میں اتحاد ہے تو دونوں حصر صادق ہو جائیں گے کیونکہ اس صورت میں ارتفاع کا صرف مقتضی حال کی مطابقت سے حاصل ہونا اور صرف اعتبار مناسب کی مطابقت سے حاصل ہونا دونوں ایک ہی بات ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ ارتفاع، مقتضی حال یعنی اعتبار مناسب کی مطابقت سے حاصل ہوگا اسکے علاوہ کسی اور چیز سے حاصل نہ ہوگا۔ فلیتامل کے ذریعہ شارح کچھ اور اعتراض و جواب بیان کرنا چاہتے ہیں لیکن آپ اسی پر اکتفا کریں۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

فَالْبَلَاغَةُ صِفَةٌ رَاجِعَةٌ إِلَى اللَّفْظِ بِمَعْنَى أَنَّهُ كَلَامٌ بَلِيغٌ لَكِنْ لَا مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ لَفْظٌ وَصَوْتٌ بَلْ بِاعْتِبَارِ إِفَادَتِهِ الْمَعْنَى أَيِ الْغَرَضِ الْمَصُوغِ لَهُ الْكَلَامُ بِالتَّرْكِيبِ مُتَعَلِّقٌ بِإِفَادَتِهِ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْبَلَاغَةَ كَمَا مَرَّ عِبَارَةٌ عَنْ مُطَابَقَةِ الْكَلَامِ الْفَصِيحِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ وَظَاهِرٌ أَنَّ اعْتِبَارَ الْمُطَابَقَةِ وَعَدَمِهَا إِنَّمَا يَكُونُ بِاعْتِبَارِ الْمَعَانِي وَالْأَغْرَاضِ الَّتِي يُصَاغُ لَهَا الْكَلَامُ لَا بِاعْتِبَارِ الْأَلْفَاظِ الْمُفْرَدَةِ وَالْكَلِمِ الْمُجَرَّدَةِ وَكَثِيرًا مَا نُصِبَ عَلَى الظَّرْفِ لِأَنَّهُ مِنْ صِفَةِ الْأَحْيَانِ وَمَا لِتَأْكِيدِ مَعْنَى الْكَثْرَةِ وَالْعَامِلُ فِيهِ قَوْلُهُ يُسَمَّى ذَلِكَ الْوَصْفُ الْمَذْكُورُ فَصَاحَةً أَيْضًا كَمَا يُسَمَّى بَلَاغَةً حَيْثُ يُقَالُ إِنَّ إِعْجَازَ الْقُرْآنِ مِنْ جِهَةِ كَوْنِهِ فِي أَعْلَى طَبَقَاتِ الْفَصَاحَةِ يُرَادُ بِهَا هَذَا الْمَعْنَى.

ترجمہ پس بلاغت ایسی صفت ہے جو لفظ کی طرف راجع ہے بایں معنی کہ وہ کلام بلیغ ہے لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ وہ لفظ اور خالی آواز ہے بلکہ اس اعتبار سے کہ وہ لفظ ترکیب کے ساتھ مفید معنی ہے یعنی اس غرض کے لئے مفید ہے جس کے لئے کلام لایا گیا ہے۔ بالترکیب افادہ سے متعلق ہے اور یہ اسلئے کہ بلاغت جیسا کہ گذر چکا ہے نام ہے کلام فصیح کے مقتضیٰ حال کے مطابق ہونے کا۔ اور ظاہر ہے کہ مطابقت اور عدم مطابقت کا اعتبار معانی اور ان اغراض کے اعتبار سے ہوتا ہے جن کے لئے کلام لایا جاتا ہے نہ کہ الفاظ مفردہ اور کلماتِ مجردہ کے اعتبار سے اور کثیرًا ما ظرفیت کی بنا پر منصوب ہے کیونکہ یہ احیان کی صفت ہے اور ما معنیٰ کثرت کی تاکید کے لئے ہے اور اس میں عامل مصنف کا قول یسمّیٰ ہے۔ بسا اوقات اس وصف مذکور کا نام فصاحت بھی رکھا جاتا ہے جیساکہ بلاغت نام رکھا جاتا ہے۔ چنانچہ جہاں یہ کہا جاتا ہے کہ اعجاز قرآن۔ قرآن کے اعلیٰ طبقاتِ فصاحت میں ہونے کی جہت سے ہے تو اس سے یہی معنی مراد ہوتے ہیں۔

تشریح مصنف رہ کی یہ عبارت بلاغت کی تعریف پر متفرع ہے اس طور پر کہ سابق میں بلاغت کلام کی تعریف کی گئی ہے کلام فصیح کا مقتضیٰ حال کے مطابق ہونا اور یہ مطابق ہونا جس کا نام بلاغت ہے کلام کی صفت ہے اور کلام لفظ ہوتا ہے لہذا بلاغت لفظ کی صفت ہوئی۔ اب مصنف کی عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ بلاغت کلام چونکہ مطابقتِ کلام لمقتضی الحال کا نام ہے اسلئے بلاغت ایسی صفت ہے جو لفظ کی طرف راجع ہے مگر اس تفریع سے مصنف کا مقصد اس تناقض کو دور کرنا ہے جو شیخ عبدالقاہر کے اس کلام سے مفہوم ہوتا ہے جو کلام دلائل الاعجاز میں ہے۔ دلائل الاعجاز میں مذکور شیخ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ شیخ نے بلاغت کے ساتھ کبھی تو لفظ کو موصوف کیا ہے اور کبھی معنی کو موصوف کیا ہے اور شیخ کبھی تو لفظ سے بلاغت کی نفی کرتے چھپا اور کبھی معنی سے نفی کرتے ہیں پس اس تناقض کو دور کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ شیخ کے کلام کا مقصد یہ ہے کہ بلاغت لفظ کی صفت

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہے بایں معنی کہ کلام بلیغ ہے لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ وہ لفظ ہے یعنی خالی آواز ہے یعنی محض لفظ اور آواز کی صفت بلاغت نہیں ہے بلکہ اس اعتبار سے لفظ کی صفت ہے کہ وہ لفظ ترکیب کی وجہ سے اس زائد معنی اور غرض کا فائدہ دیتا ہے جس زائد معنی اور غرض کے لئے وہ کلام اور لفظ لایا گیا ہے۔ عبارت میں زائد معنی اور غرض سے مراد وہ خصوصیات اور نکات ہیں جن کا حال تقاضہ کرتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ کلام بلیغ اور لفظ بلیغ سے اصل مراد پر دلالت مقصود نہیں ہوتی ہے کیونکہ یہ مقصد تو کلام غیر بلیغ سے بھی حاصل ہو سکتا ہے بلکہ کلام بلیغ سے اسی زائد معنی اور خصوصیت پر دلالت مقصود ہوتی ہے جس کا حال تقاضہ کرتا ہے اور جس کا نام مقتضی حال اور اعتبار مناسب ہے پس شیخ نے بلاغت کو جس جگہ لفظ کی صفت قرار دیا ہے اس سے وہ لفظ مراد ہے جو اس زائد معنی اور غرض کا فائدہ دیتا ہو وہ لفظ مراد نہیں ہے جو صرف اصل مراد پر دلالت کرتا ہو اور جس جگہ معنی کی صفت قرار دیا ہے اس معنی سے وہ زائد معنی اور غرض مراد ہے جس کا لفظ فائدہ دیتا ہے اور جہاں شیخ نے لفظ سے بلاغت کی نفی کی ہے اور یہ کہا ہے کہ بلاغت لفظ کی صفت نہیں ہے تو اس سے وہ لفظ مراد ہے جو زائد معنی اور غرض یعنی خصوصیت سے مجرد اور خالی ہو اور جہاں شیخ نے معنی سے بلاغت کی نفی کی ہے اور یہ کہا ہے کہ بلاغت معنی کی صفت نہیں ہے تو اس سے لفظ کے وہ معنی اول اور معنی اصل مراد ہیں جو صرف محکوم کو محکوم علیہ کے لئے ثابت کرنے سے حاصل ہو جاتے ہیں۔ الحاصل اس تفصیل سے یہ ثابت ہو گیا ہے کہ شیخ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں ہے اسی کو فاضل مصنف نے مختصر لفظوں میں کہہ دیا ہے کہ بلاغت لفظ کی صفت ہے یعنی لفظ اور کلام بلیغ ہوتا ہے مگر مطلق لفظ کی صفت نہیں ہے بلکہ اس اعتبار سے لفظ کی صفت ہے کہ وہ لفظ ترکیب کی وجہ سے مفید معنی ہے یعنی ترکیب کی وجہ سے لفظ اس معنی اور غرض کا فائدہ دیتا ہے جس کے لئے وہ لفظ لایا گیا ہے شارح کہتے ہیں کہ بالترکیب' افادتہ' کے ساتھ متعلق ہے۔ وذلک سے شارح نے اس دعوی پر دلیل پیش کی ہے کہ بلاغت لفظ کی صفت ہے لیکن مطلق لفظ کی نہیں بلکہ اس اعتبار کے ساتھ کہ وہ لفظ مفید معنی ہے۔ وان البلاغۃ سے اس دعوی کے جزاول کی دلیل ہے وہ یہ کہ پہلے گذر چکا ہے کہ بلاغت کہتے ہیں کلام فصیح کا مقتضی حال کے مطابق ہونا۔ اور اس تعریف میں مطابقت کو جس سے مراد بلاغت ہے کلام کی طرف مضاف کیا گیا ہے اور کلام لفظ ہوتا ہے لہذا مطابقت یعنی بلاغت لفظ کی طرف مضاف اور راجع ہوئی اور جب بلاغت لفظ کی طرف راجع ہوئی تو بلاغت لفظ کی صفت ہوئی۔ الحاصل بلاغت کلام کی تعریف سے ثابت ہو گیا کہ بلاغت لفظ کی صفت ہے۔ اور ظاہر سے دوسرے جز کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مطابقت اور عدم مطابقت کا اعتبار ان معانی اور اغراض (مقتضیات احوال) ہی کے اعتبار سے ہوتا ہے جن کے لئے کلام کیا جاتا ہے ان الفاظ اور کلمات کے اعتبار سے نہیں ہوتا جو ان معانی اور اغراض کا افادہ کرنے سے مجرد ہوں اور ان کا اعتبار کرنے سے مفقود ہوں۔ یہاں مفرد مجرد ہی کے معنی میں ہے۔ مفرد سے غیر مرکب مراد نہیں ہے یعنی مفرد اور مجرد دونوں سے یہ مراد ہے کہ ان الفاظ اور کلمات میں ان معانی اور اغراض کا اعتبار نہ کیا گیا ہو جن کے لئے ان کو لایا گیا ہے۔ پس جب مطابقت اور عدم مطابقت کا اعتبار معانی اور اغراض کے اعتبار سے ہوتا ہے تو مطابقت یعنی بلاغت کو لفظ کی صفت قرار دینے کے لئے ضروری ہے کہ وہ لفظ مفید معنی ہو۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

شارح کہتے ہیں کہ کثیراً ظرف زمان ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اور ظرف زمان اسلئے ہے کہ یہ احیان کی صفت ہے اور احیان ظرفیت کی وجہ سے منصوب ہوتا ہے لہذا اسکی صفت بھی ظرفیت کی وجہ سے منصوب ہوگی۔ یہ خیال رہے کہ یہاں یہ مراد نہیں ہے کہ کثیراً صفت اور احیاناً موصوف ہے اور تقدیری عبارت احیاناً کثیراً ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو احیان کے مؤنث ہونے کی وجہ سے کثیرۃ کو مؤنث لانا ضروری ہوتا بلکہ مراد یہ ہے کہ کثیراً اصل میں احیان کی صفت تھی پھر احیان کو حذف کرکے کثیراً کو اس کے قائم مقام کردیا گیا اور کثیراً کے وہی معنی ہوگئے جو احیاناً کے تھے اور کثیراً کو وہی نصب دیدیا گیا جو ظرف زمان ہونے کی وجہ سے احیاناً پر تھا۔ پس کثیراً کے معنی ہوں گے احیاناً کثیرۃ (بسا اوقات) اور ما معنی کثرت کی تاکید کے لئے ہے اور اس کا عامل یعنی ناصب یسمّی فعل ہے۔ اس عبارت سے مصنفؒ کا مقصد یہ ہے کہ مذکورہ وصف یعنی مطابقت کلام لمقتضی الحال کا نام جس طرح بلاغت ہے اسی طرح فصاحت بھی ہے یعنی مطابقت کلام لمقتضی الحال کو جس طرح بلاغت کہتے ہیں اسی طرح فصاحت بھی کہتے ہیں چنانچہ جب یہ کہا جائے کہ قرآن کا اعجاز اس اعتبار سے ہے کہ وہ فصاحت کے اعلے مرتبہ پر ہے تو یہاں فصاحت سے مطابقت کلام لمقتضی الحال ہی کے معنی مراد ہوتے ہیں اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس معنی کو یعنی مطابقت کلام لمقتضی الحال کو فصاحت اور بلاغت دونوں کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔

وَلَهَا أَيْ لِبَلَاغَةِ الْكَلَامِ طَرَفَانِ أَعْلَى وَهُوَ حَدُّ الْإِعْجَازِ وَهُوَ أَنْ يَرْتَقِيَ الْكَلَامُ فِي
بَلَاغَتِهِ إِلَى أَنْ يَخْرُجَ عَنْ طَوْقِ الْبَشَرِ وَيُعْجِزَهُمْ عَنْ مُعَارَضَتِهِ وَمَا يَقْرُبُ مِنْهُ عَطْفٌ
عَلَى قَوْلِهِ هُوَ وَالضَّمِيرُ فِي مِنْهُ عَائِدٌ إِلَى أَعْلَى يَعْنِي أَنَّ الْأَعْلَى وَمَا يَقْرُبُ مِنْهُ كِلَاهُمَا
حَدُّ الْإِعْجَازِ هٰذَا هُوَ الْمُوَافِقُ بِمَا فِي الْمِفْتَاحِ وَزَعَمَ بَعْضُهُمْ أَنَّهُ عَطْفٌ عَلَى
حَدِّ الْإِعْجَازِ وَالضَّمِيرُ عَائِدٌ إِلَيْهِ يَعْنِي أَنَّ الطَّرَفَ الْأَعْلَى هُوَ حَدُّ الْإِعْجَازِ وَمَا يَقْرُبُ
مِنْ حَدِّ الْإِعْجَازِ وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّ الْقَرِيبَ مِنْ حَدِّ الْإِعْجَازِ لَا يَكُونُ مِنَ الطَّرَفِ
الْأَعْلَى وَقَدْ أَوْضَحْنَا ذٰلِكَ فِي الشَّرْحِ

ترجمہ

اور اس کے لئے یعنی بلاغت کلام کے لئے دو طرفیں ہیں: اعلی اور وہ حد اعجاز ہے اور وہ یہ ہے کہ کلام اپنی بلاغت میں اتنا بلند ہوجائے کہ انسان کی طاقت سے نکل جائے اور ان کو اس کا مقابلہ کرنے سے عاجز کردے اور وہ جو اعلیٰ کے قریب ہو (یہ) مصنف کے قول ہو پر معطوف ہے اور منہ کی ضمیر اعلیٰ کی طرف راجع ہے یعنی اعلیٰ اور جو اعلیٰ کے قریب ہو دونوں حد اعجاز ہیں یہی اس کے موافق ہے جو مفتاح العلوم میں ہے اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ حد اعجاز پر معطوف ہے اور ضمیر حد اعجاز کی طرف راجع ہے یعنی طرف اعلیٰ وہ جو حد اعجاز اور حد اعجاز کے قریب ہے اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ حد اعجاز سے قریب طرف اعلیٰ سے نہیں ہوسکتا ہے اور ہم نے اس کو شرح میں واضح کیا ہے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تشریح مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ کلام میں مقتضیاتِ احوال کی مکمل رعایت کرنے اور نہ کرنے کے اعتبار سے بلاغت کے مراتب متفاوت ہیں چنانچہ اس اعتبار سے بلاغت کے تین مرتبے ہیں. ولہا طرفان سے مصنف نے اعلیٰ اور اسفل دو مرتبہ ذکر کئے ہیں اور ان دونوں کے ذکر سے تیسرا مرتبہ یعنی اوسط خود بخود معلوم ہو جاتا ہے لیکن اس کے باوجود مصنف نے آگے چل کر اس تیسرے مرتبہ کو بھی ذکر کیا ہے۔ بہر حال بلاغت کا اعلیٰ مرتبہ اور اس کی طرف اعلیٰ تو وہ حدا عجاز ہے. حدالاعجاز میں حد کی اضافت اعجاز کی طرف بیان کے لئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ بلاغت کی طرف اعلیٰ حد یعنی اعجاز ہے اور اعجاز سے پہلے ذو مضاف مقدر ہے یعنی بلاغت کی طرف اعلیٰ وہ ہے جو اعجاز والی ہے اور اعجاز پر مشتمل ہے اور اعجاز یہ ہے کہ کلام اپنی بلاغت میں اتنا بلند ہو جائے کہ وہ انسان کی طاقت اور قدرت سے باہر ہو اور انسان کو اس کا مقابلہ کرنے سے عاجز کردے۔ شارح کہتے ہیں کہ مایقرب منہ ہو ضمیر پر معطوف ہے اور منہ کی ضمیر اعلیٰ کی طرف راجع ہے اور مطلب یہ ہے کہ ہو، مایقرب منہ حدالاعجاز یعنی طرف اعلیٰ اور جو طرف اعلیٰ سے قریب ہے دونوں حدالاعجاز ہیں یعنی صرف طرف اعلیٰ ہی حدالاعجاز نہیں ہے بلکہ طرف اعلیٰ اور مایقرب من الاعلیٰ دونوں حداعجاز پر ہیں اور دونوں ہی بلاغت کے اس درجہ پر ہیں جو انسانی طاقت سے باہر ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ ترکیب یعنی مایقرب منہ کا ہو پر معطوف ہونا علامہ سکاکی کی مفتاح العلوم کے بیان کے مطابق ہے۔ شارح نے حدالاعجاز سے پہلے کلاہما اسلئے مقدر مانا ہے تاکہ حدالاعجاز مفرد کو اعلیٰ اور مایقرب منہ دونوں کی خبر قرار دینا درست ہو کیونکہ دو چیزوں کی خبر دینے کے لئے تثنیہ کو خبر بنایا جاتا ہے نہ کہ مفرد کو، شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ مایقرب منہ حدالاعجاز پر معطوف ہے اور منہ کی ضمیر کا مرجع یعنی حدالاعجاز ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ بلاغت کی طرف اعلیٰ حدالاعجاز ہے اور قریب من حدالاعجاز ہے یہ ترکیب سابقہ ترکیب کے بالکل برعکس ہے کیونکہ پہلی ترکیب کے مطابق عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ حدالاعجاز ایک نوع ہے اور اس کے دو فرد ہیں ایک اعلیٰ دوم قریب من الاعلیٰ اور اس ترکیب کے مطابق عبارت کا مطلب یہ ہے کہ طرف اعلیٰ ایک نوع ہے اس کے تحت دو فرد ہیں ایک حدالاعجاز دوم قریب من حدالاعجاز شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں کا یہ قول محل نظر ہے کیونکہ اس صورت میں عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ طرف اعلیٰ کے دو فرد ہیں ایک حدالاعجاز دوم قریب من حدالاعجاز جیسا کہ پہلے بیان ہوا ہے حالانکہ طرف اعلیٰ وہ نقطہ اور امر بسیط ہے جو انقسام کو قبول نہیں کرتا ہے۔ پس دو چیزیں طرف اعلیٰ نہیں ہو سکتی ہیں اور اس صورت میں طرف اعلیٰ چونکہ حدالاعجاز اور قریب من حدالاعجاز دو چیزوں کا ہونا لازم آتا ہے اسلئے یہ صورت یعنی مایقرب منہ کا حدالاعجاز پر عطف کرنا باطل ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ ہم نے مطول میں اس مسئلہ کی بھرپور توضیح کی ہے.

وَأَسْفَلُ وَهُوَ مَا إِذَا غُيِّرَ الْكَلَامُ عَنْهُ إِلَى مَا دُوْنَهُ أَيْ إِلَى مَرْتَبَةٍ وَهِيَ أَدْنَى مِنْهُ وَأَنْزَلُ اِلْتَحَقَ الْكَلَامُ وَإِنْ كَانَ صَحِيْحُ الْإِعْرَابِ عِنْدَ الْبُلَغَاءِ بِأَصْوَاتِ الْحَيَوَانَاتِ الَّتِيْ تَصْدُرُ عَنْ مَحَالِّهَا بِحَسَبِ مَا يَتَّفِقُ مِنْ غَيْرِ اعْتِبَارِ اللَّطَائِفِ وَالْخَوَاصِّ الزَّائِدَةِ عَلَى أَصْلِ الْمُرَادِ وَبَيْنَهُمَا أَيْ بَيْنَ الطَّرَفَيْنِ مَرَاتِبُ كَثِيْرَةٌ مُتَفَاوِتَةٌ بَعْضُهَا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اَعْلٰی مِنْ بَعْضٍ بِحَسْبِ تَفَاوُتِ الْمَقَامَاتِ وَرِعَایَةِ الْاِعْتِبَارَاتِ وَالْبُعْدِ مِنْ اَسْبَابِ الْاِخْلَالِ بِالْفَصَاحَةِ

ترجمہ اور اسفل ہے اور وہ یہ ہے کہ جب کلام کو اس سے اس کے نیچے یعنی ایسے مرتبہ کی طرف بدلدیا جائے کہ وہ اس اسفل سے بھی کمتر اور نازل ہو تو وہ کلام اگرچہ صحیح الاعراب ہو بلغاء کے نزدیک ان جانوروں کی آوازوں کے ساتھ مل جائے گا جو کیف ما اتفق اپنے محل سے نکلتی ہیں کہ نہ ان میں لطائف کا اعتبار ہوتا ہے اور نہ ان خواص کا جو اصل مراد پر زائد ہوتے ہیں اور ان دونوں کے درمیان بہت سے مختلف مراتب ہیں ان میں سے بعض بعض سے اعلیٰ ہیں مقامات اور اعتبارات کی رعایت کے تفاوت کے اعتبار سے اور مخل بالفصاحت اسباب سے اجتناب اور بعد کے اعتبار سے

تشریح بلاغت کی دوسری طرف طرف اسفل ہے اور طرف اسفل یہ ہے کہ اگر کلام کو اس طرف اسفل سے نیچے اتار دیا جائے یعنی مقتضیاتِ احوال کی بالکل رعایت نہ کی جائے تو بلغاء کے نزدیک وہ کلام جانوروں کی ان آوازوں کے ساتھ لاحق ہو جائے گا جو کیف ما اتفق اپنے محل سے صادر ہوتی ہیں کہ ان میں نہ تو لطائف کا اعتبار کیا جاتا ہے اور نہ ہی ان خصوصیات کا اعتبار کیا جاتا ہے جو اصل مراد پر زائد ہوتی ہیں اگرچہ وہ کلام ترکیب نحوی کے اعتبار سے درست ہو۔ مصنف کہتے ہیں کہ طرف اعلیٰ اور طرف اسفل کے درمیان بہت سے مراتب متوسط ہیں جو متفاوت ہیں اور مقامات کے تفاوت اور اعتبارات کی رعایت کے تفاوت کے اعتبار سے بعض بعض سے اعلیٰ ہیں مثلاً ایک آدمی کے دس احوال ہیں اور ہر حال ایک خصوصیت کا تقاضہ کرتا ہے تو اب اگر متکلم اپنے کلام میں دس خصوصیات لے آیا تو اس کا یہ کلام بلاغت کی طرف اعلیٰ پر ہوگا اور اگر صرف ایک خصوصیت لاسکا تو اس کا یہ کلام طرفِ اسفل پر ہوگا۔ ان دونوں کے درمیان مختلف مراتب ہیں جن میں بعض بعض سے اعلیٰ ہیں مثلاً جس کلام میں تین خصوصیات ملحوظ ہوں گی وہ اس سے اعلیٰ ہوگا جس میں دو خصوصیات ہی ملحوظ ہیں اور اسی طرح یہ مراتب مخل بالفصاحت اسباب سے بُعد کے اعتبار سے بھی متفاوت ہوں گے۔ مثلاً ایک کلام مقتضی حال کے مطابق ہے اور اس میں ثقل بھی بالکل نہیں ہے اور دوسرا کلام مقتضی حال کے مطابق ہے لیکن اس میں تھوڑا سا ثقل ہے جو کلام کو فصاحت سے خارج نہیں کرتا ہے تو ان میں سے پہلا کلام بلاغت میں اعلیٰ ہوگا اور دوسرا اسکی بہ نسبت اسفل ہوگا۔ بہر حال مقامات اور احوال کے تفاوت اور اعتبارات اور خصوصیات کی رعایت کے تفاوت کے اعتبار سے بلاغت کے مراتب مختلف ہوں گے۔ اسی طرح مخل بالفصاحت اسباب سے بُعد اور اجتناب کے اعتبار سے بھی بلاغت کے مراتب متفاوت ہونگے۔

وَتَتْبَعُهَا اَیْ بَلَاغَةَ الْکَلَامِ وُجُوْهٌ اُخَرُ سِوَی الْمُطَابَقَةِ وَالْفَصَاحَةِ تُوْرِثُ الْکَلَامَ حُسْنًا وَفِیْ قَوْلِهٖ تَتْبَعُهَا اِشَارَةٌ اِلٰی اَنَّ تَحْسِیْنَ هٰذِهِ الْوُجُوْهِ لِلْکَلَامِ عَرَضِیٌّ خَارِجٌ عَنْ حَدِّ الْبَلَاغَةِ وَاِلٰی اَنَّ هٰذِهِ الْوُجُوْهَ اِنَّمَا تُعَدُّ مُحَسِّنَةً بَعْدَ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

رِعَايَةِ الْمُطَابَقَةِ وَالْفَصَاحَةِ وَجَعَلَهَا تَابِعَةً لِبَلَاغَةِ الْكَلَامِ دُوْنَ الْمُتَكَلِّمِ
لِأَنَّهَا لَيْسَتْ مِمَّا يَجْعَلُ الْمُتَكَلِّمَ مُتَّصِفًا بِصِفَةٍ

ترجمہ اور بلاغتِ کلام کے پیچھے مطابقت اور فصاحت کے علاوہ کچھ اور امور ہیں جو کلام میں حسن پیدا کرتے ہیں اور مصنف کے قول تتبعہا میں اس طرف اشارہ ہے کہ ان وجوہ کا کلام میں حسن پیدا کرنا عرضی ہے بلاغت کی تعریف سے خارج ہے اور اس طرف اشارہ ہے کہ ان وجوہ کو مطابقت اور فصاحت کی رعایت کے بعد معتبر شمار کیا جاتا ہے اور ان وجوہ کو بلاغتِ کلام کے تابع بنایا ہے نہ کہ بلاغت متکلم کے اسلئے کہ یہ وجوہ ان چیزوں میں سے نہیں ہیں جن کے ساتھ متکلم کو متصف کیا جاسکے۔

تشریح مصنف رح نے فرمایا ہے کہ مطابقت مقتضیٰ حال اور فصاحتِ کلام کے علاوہ کچھ ایسے امور ہیں جو کلام میں حسن پیدا کرتے ہیں اور بلاغت کلام کے توابع ہیں اور محسنات بدیعیہ کے نام سے موسوم ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے قول تتبعہا سے دو باتوں کی طرف اشارہ ہے ایک تو اس بات کی طرف کہ ان وجوہ یعنی محسناتِ بدیعیہ کا کلام میں حسن پیدا کرنا عرضی ہے جو اصل بلاغت سے خارج ہے۔ مراد یہ ہے کہ متن میں حسن سے حسن عرضی مراد ہے جو حسن ذاتی پر زائد ہوتا ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ حسن ذاتی تو فصاحت و مطابقت سے حاصل ہوتا ہے لہذا محسنات بدیعیہ کے ذریعہ جو حسن پیدا ہوگا وہ حسن عرضی ہوگا جو اصل بلاغت سے خارج ہے۔ دوم اس بات کی طرف کہ ان وجوہ کو مطابقت اور فصاحت کی رعایت کے بعد معتبر شمار کیا جائے گا یعنی کلام میں علم بلاغت کی رعایت پہلے کی جائے گی اور علم بدیع کی رعایت بعد میں کی جائے گی۔ وجعلہا سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے ان وجوہ کو بلاغتِ کلام کے تابع کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ یہ وجوہ کلام میں حسن پیدا کرتے ہیں اور بلاغت متکلم کے تابع نہیں کیا چنانچہ نہیں کہا کہ یہ وجوہ متکلم کے اندر حسن پیدا کرتی ہیں۔ آخر ایسا کیوں، درآنحالیکہ بلاغت کلام اور متکلم دونوں کی صفت واقع ہوتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ وجوہ مذکورہ یعنی محسنات بدیعیہ کے ساتھ عرف میں کلام کو تو متصف کیا جاتا ہے لیکن متکلم کو متصف نہیں کیا جاتا چنانچہ اگر کوئی شخص ایسا کلام کرے جس میں صنعتِ تجنیس[1]، صنعتِ تطبیق[2] اور صنعتِ ترصیع[3] ہو تو عرف میں ان صفات کے ساتھ متصف کرکے کلام کو کہا جاتا ہے کہ یہ کلام مجنس ہے، یہ کلام مطبق ہے، یہ کلام مرصع ہے لیکن متکلم کو متصف کرکے یوں نہیں کہا جاتا کہ متکلم مجنس ہے مطبق ہے اور مرصع ہے۔ پس جب عرف میں ان وجوہ کے ساتھ متکلم کو متصف نہیں کیا جاتا ہے تو مصنف نے ان وجوہ کو بلاغتِ متکلم کا تابع بھی نہیں بنایا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ وجوہ کلام کیلئے مرتب ہیں نہ کہ متکلم کے لئے پس اسی وجہ سے مصنف نے ان کو بلاغتِ کلام کا تابع بنایا ہے بلاغت متکلم کا نہیں۔

---

[1] تجنیس یہ ہے کہ دو لفظ تلفظ میں مشابہ ہوں اور معنی میں مختلف ہوں۔

[2] کلام میں ضدین کا جمع کرنا یعنی ایسے دو لفظ لانا جن کے معانی میں فی الجملہ تقابل ہو

[3] ترصیع یہ ہے کہ دو فقروں کے کل یا اکثر الفاظ وزن اور قافیہ میں برابر ہوں جیسے "ان الابرار لفی نعیم وان الفجار لفی جحیم"

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وَالْبَلَاغَةُ فِي الْمُتَكَلِّمِ مَلَكَةٌ يَقْتَدِرُ بِهَا عَلَى تَأْلِيفِ كَلَامٍ بَلِيغٍ

ترجمہ اور بلاغت فی المتکلم ایسا ملکہ ہے جس کی وجہ سے متکلم کلام بلیغ پر قادر ہو جاتا ہے۔

تشریح مصنف نے بلاغت فی المتکلم کی تعریف میں کہا ہے کہ بلاغت فی المتکلم ایسے ملکہ اور کیفیت راسخہ کا نام ہے جس کی وجہ سے متکلم ہر طرح کے کلام بلیغ کی تالیف پر قادر ہو جائے۔ ملکہ کی تعریف کے سلسلہ میں فصاحت فی المتکلم کی تعریف کے ذیل میں تفصیل کے ساتھ کلام کیا جا چکا ہے۔

فَعُلِمَ مِمَّا تَقَدَّمَ اَنَّ كُلَّ بَلِيغٍ كَلَامًا كَانَ اَوْ مُتَكَلِّمًا عَلَى اِسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ الْمُشْتَرَكِ فِي مَعْنَيَيْهِ اَوْ عَلَى تَاوِيلِ كُلِّ مَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ لَفْظُ الْبَلِيغِ فَصِيحٌ لِاَنَّ الْفَصَاحَةَ مَاخُوذَةٌ فِي تَعْرِيفِ الْبَلَاغَةِ مُطْلَقًا وَلَا عَكْسَ اَيْ بِالْمَعْنَى اللُّغَوِيِّ اَيْ لَيْسَ كُلُّ فَصِيحٍ بَلِيغًا لِجَوَازِ اَنْ يَكُونَ كَلَامٌ فَصِيحٌ غَيْرُ مُطَابِقٍ لِمُقْتَضَى الْحَالِ وَكَذَا يَجُوزُ اَنْ يَكُونَ لِاَحَدٍ مَلَكَةٌ يَقْتَدِرُ بِهَا عَلَى التَّعْبِيرِ عَنِ الْمَقْصُودِ بِلَفْظٍ فَصِيحٍ مِنْ غَيْرِ مُطَابَقَةٍ لِمُقْتَضَى الْحَالِ

ترجمہ پس سابق سے معلوم ہو گیا کہ ہر بلیغ کلام ہو یا متکلم لفظ مشترک کو اس کے دونوں معنی میں استعمال کرنے کے طریقہ پر یا کل ما یطلق علیہ لفظ البلیغ کی تاویل پر فصیح ہے۔ اسلئے کہ فصاحت بلاغت کی تعریف میں ماخوذ ہے مطلقاً اور اس کا عکس نہیں یعنی معنی لغوی کے ساتھ۔ یعنی ہر فصیح بلیغ نہیں ہے اسلئے کہ ممکن ہے کہ کلام فصیح ہو (اور) مقتضیٰ حال کے مطابق نہ ہو اور اسی طرح جائز ہے کہ کسی کے لئے ملکہ ہو جس کی وجہ سے وہ لفظ فصیح کے ساتھ مقصود ادا کرنے پر قادر ہو بغیر مطابقت مقتضیٰ حال کے۔

تشریح مصنف رحمہ نے اس عبارت میں فصیح اور بلیغ کے درمیان نسبت بیان کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ فصاحت اور بلاغت کی تعریف سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ ان دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے چنانچہ بلیغ خاص مطلق ہے اور فصیح عام مطلق ہے لہذا ہر بلیغ کلام ہو یا متکلم فصیح تو ہوگا لیکن ہر فصیح کے لئے بلیغ ہونا ضروری نہیں ہے۔ علی استعمال اللفظ سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ لفظ بلیغ کا کلام بلیغ اور متکلم بلیغ کے درمیان لفظی اشتراک ہے۔ دراصل اشتراک کی دو قسمیں ہیں (١) اشتراک لفظی (٢) اشتراک معنوی۔ اشتراک لفظی تو یہ ہے کہ ایک لفظ چند معانی کے لئے موضوع ہو اور ہر معنی کی وضع الگ الگ ہو جیسے قرء کہ حیض اور طہر کے معنی میں اس کا اشتراک لفظی اشتراک ہے اور اشتراک معنوی یہ ہے کہ ایک لفظ ایسے مفہوم کلی کے لئے موضوع ہو جس کے تحت بہت سے افراد ہوں جیسے انسان کہ یہ مفہوم کلی یعنی حیوان ناطق کے لئے موضوع ہے اور اس کے تحت بہت سے افراد ہیں۔ پس انسان کا اس کے افراد میں اشتراک معنوی اشتراک ہے اور مشترک لفظی میں عموم

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

جائز نہیں ہے یعنی مشترک لفظی کے تمام معانی کا بیک وقت مراد لینا جائز نہیں ہے لہذا بلیغ سے کلام بلیغ اور متکلم بلیغ دونوں کا مراد لینا کیسے درست ہوگا وہا آنحالیکہ شارح نے کلا' اد مشکلا کہہ کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ بلیغ سے کلام اور متکلم دونوں مراد ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ مشترک لفظی میں عموم کے جائز ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے بعض لوگ اس کو جائز کہتے ہیں اور بعض ناجائز کہتے ہیں۔ پس جو حضرات اس کو جائز کہتے ہیں ان کے نزدیک تو لفظ بلیغ کے اس کے دونوں معانی میں استعمال کرنے پر کوئی اعتراض ہی نہیں ہے اور جو حضرات نا جائز کہتے ہیں ان کی طرف سے جواب یہ ہے کہ متن میں لفظ بلیغ کل ما یطلق علیہ لفظ البلیغ کی تاویل میں ہے اور کل ما یطلق علیہ لفظ البلیغ امر کلی ہے جس کے تحت دو فرد ہیں پس اس صورت میں لفظ بلیغ مشترک معنوی ہوگا اور مشترک معنوی کا اس کے تمام افراد میں استعمال بالاتفاق جائز ہے، لہذا اس مقام پر لفظ بلیغ کا استعمال بھی جائز ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ ہر بلیغ کے فصیح ہونے پر دلیل یہ ہے کہ مطلقاً بلاغت کی تعریف میں فصاحت ماخوذ ہے یعنی بلاغت کلام ہو یا بلاغت متکلم ہو ہر ایک کی تعریف میں فصاحت ماخوذ ہے البتہ بلاغت کلام کی تعریف میں صراحۃً اور بلاواسطہ فصاحت ماخوذ ہے اور بلاغت متکلم کی تعریف میں بلاغت کلام کے واسطے سے ماخوذ ہے۔ بہرحال ہر بلیغ فصیح ہے اور اس کا عکس نہیں ہے یعنی ہر فصیح کا بلیغ ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک کلام فصیح تو ہو مگر مقتضی حال کے مطابق نہ ہو پس ایسی صورت میں کلام فصیح تو ہوگا مگر بلیغ نہیں ہوگا اسی طرح ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کے لئے ایسا ملکہ تو ہو جس کی وجہ سے وہ لفظ فصیح کے ساتھ مقصود ادا کرنے پر قادر ہو مگر کلام کو مقتضی حال کے مطابق کرنے پر قادر نہ ہو تو اس صورت میں فصاحت متکلم تو پائی جائے گی لیکن بلاغت متکلم نہیں پائی جائے گی۔ شارح نے عکس کے بعد معنی لغوی کا لفظ بڑھا کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں عکس سے مراد منطقی اور اصطلاحی عکس نہیں ہے بلکہ عکس لغوی مراد ہے کیونکہ اصطلاح مناطقہ میں موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے لہذا کل بلیغ فصیح کا عکس بعض فصیح بلیغ ہوگا اور لاعکس کا مطلب یہ ہوگا کہ بعض فصیح بلیغ نہیں ہیں لیکن ان کے علاوہ بعض فصیح کا بلیغ ہونا ضروری ہے۔ حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ کسی بھی فصیح کا بلیغ ہونا ضروری نہیں ہے۔ اور لغت میں موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ ہی آتا ہے لہذا ولا عکس کا مطلب یہ ہوگا کہ کل بلیغ فصیح کا عکس نہیں ہے یعنی ہر فصیح کا بلیغ ہونا ضروری نہیں ہے اور یہ بالکل درست ہے۔

وَعُلِمَ اَيْضًا اَنَّ الْبَلَاغَةَ فِي الْكَلَامِ مَرْجِعُهَا اَيْ مَا يَجِبُ اَنْ يَّحْصُلَ حَتّٰى يُمْكِنَ حُصُوْلُهَا كَمَا يُقَالُ مَرْجِعُ الْجُوْدِ اِلَى الْغِنٰى اِلَى الْاِحْتِرَازِ عَنِ الْخَطَأِ فِيْ تَأْدِيَةِ الْمَعْنَى الْمُرَادِ وَاِلَّا لَرُبَّمَا اَدّٰى الْمَعْنَى الْمُرَادَ بِلَفْظٍ غَيْرِ مُطَابِقٍ لِمُقْتَضَى الْحَالِ فَلَا يَكُوْنُ بَلِيْغًا وَاِلٰى تَمْيِيْزِ الْكَلَامِ الْفَصِيْحِ عَنْ غَيْرِهٖ وَاِلَّا لَرُبَّمَا اَوْرَدَ الْكَلَامَ الْمُطَابِقَ لِمُقْتَضَى الْحَالِ غَيْرَ فَصِيْحٍ فَلَا يَكُوْنُ بَلِيْغًا لِوُجُوْبِ الْفَصَاحَةِ فِي الْبَلَاغَةِ وَيَدْخُلُ فِيْ تَمْيِيْزِ الْكَلَامِ الْفَصِيْحِ مِنْ غَيْرِهٖ تَمْيِيْزُ الْكَلِمَاتِ الْفَصِيْحَةِ مِنْ غَيْرِهَا لِتَوَقُّفِهٖ عَلَيْهَا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ترجمہ اور یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ بلاغت فی الکلام کا مرجع یعنی وہ چیز جس کا حاصل کرنا ضروری ہوتا کہ بلاغت کلام کا حصول ممکن ہو جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ سخاوت کا مرجع غنیٰ ہے یعنی مراد کے ادا کرنے میں غلطی سے بچنا ہے ورنہ تو بسا اوقات معنی مراد کو ایسے لفظ سے ادا کیا جائے گا جو مقتضیٰ حال کے مطابق نہ ہو پس وہ بلیغ نہیں ہوگا اور کلام فصیح کو غیر فصیح سے الگ کرنا ہے ورنہ تو اس کلام کو جو مقتضیٰ حال کے مطابق ہے غیر فصیح لایا جائے گا پس وہ بلیغ نہیں ہوگا کیونکہ بلاغت میں فصاحت ضروری ہے اور کلام فصیح کو غیر فصیح سے ممتاز کرنے میں کلمات فصیحہ کو غیر فصیحہ سے ممتاز کرنا بھی داخل ہو جائے گا کیونکہ کلام فصیح کلمات فصیحہ پر موقوف ہے۔

تشریح اس عبارت میں مصنف رہ بلاغت کا موقوف علیہ بیان کرنا چاہتے ہیں متن میں مرجع سے یہی موقوف علیہ مراد ہے یعنی وہ چیز جس کا حاصل کرنا بلاغت کے حصول کے لئے ضروری ہو جیسے کہا جاتا ہے مرجع الجود الی الغنیٰ۔ سخاوت کا موقوف علیہ غنیٰ ہے۔ یہاں غنیٰ سے مالداری مراد نہیں ہے بلکہ اس چیز کا موجود ہونا مراد ہے جس سے سخاوت کرنا ممکن ہو اگرچہ وہ چیز کم ہی کیوں نہ ہو۔ الحاصل مصنف رہ اس چیز کو ذکر کرنا چاہتے ہیں جس پر بلاغت کا تحقق موقوف ہو اور جس کے بغیر بلاغت کا تحقق ممکن نہ ہو۔ پس بلاغت کا مرجع اور موقوف علیہ دو چیزیں ہیں (۱) معنی مراد کے ادا کرنے میں غلطی سے احتراز (۲) ان اسباب سے احتراز جو مخل بالفصاحت ہوں اور یہ سات اسباب ہیں (۱) تنافر حروف (۲) غرابت (۳) مخالف لغت قیاس (۴) تنافر کلمات (۵) ضعف تالیف (۶) تعقید لفظی (۷) تعقید معنوی اسی کو مصنف نے یوں کہا ہے کہ دوسری چیز کلام فصیح کو کلام غیر فصیح سے ممتاز کرنا بلاغت کا موقوف علیہ ہے کیونکہ جب مخل بالفصاحت اسباب سے احتراز ہوگا تو کلام فصیح کلام غیر فصیح سے خود ہی ممتاز ہو جائے گا۔ وَالّا لَرُبَّمَا اَدّیٰ سے شارح کہتے ہیں کہ معنی مراد کو ادا کرنے میں غلطی سے احتراز کو بلاغت کا موقوف علیہ اسلئے قرار دیا گیا ہے کہ اگر معنی مراد کو لفظ فصیح سے ادا کیا گیا اور وہ لفظ فصیح مقتضیٰ حال کے مطابق نہ ہوا یعنی اس لفظ میں ان خصوصیات کا اعتبار نہیں کیا گیا جن کا حال تقاضہ کرتا ہے تو یہ کلام بلیغ نہیں کہلاتا ہے۔ کیونکہ اس کلام میں معنی مراد کو ادا کرنے میں غلطی پائی گئی ہے اور وہ یہ کہ یہ کلام مقتضیٰ حال کے مطابق نہیں ہے۔ وَالّا لَرُبَّمَا اَوْرَدَ سے دوسری چیز کے موقوف علیہ ہونے کی دلیل بیان کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ بلاغت کے لئے کلام فصیح کو کلام غیر فصیح سے ممتاز کرنا اور مخل بالفصاحت اسباب سے احتراز کرنا اسلئے ضروری ہے کہ اگر کوئی کلام معنی مراد کو ادا کرنے میں غلطی سے تو بچ گیا مثلاً وہ کلام مقتضیٰ حال کے مطابق ہوا اور اس میں ان تمام خصوصیات کی رعایت کی گئی جن کا حال تقاضہ کرتا تھا مگر وہ کلام خود غیر فصیح ہے یعنی اس کلام میں مخل بالفصاحت کوئی سبب موجود ہے تو یہ کلام بلیغ نہیں ہوگا کیونکہ بلاغت کے تحقق کے لئے فصاحت کا پایا جانا ضروری ہے۔ ویدخل فی تمییز الکلام سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف کا کلام اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ بلاغت، کلام فصیح کو کلام غیر فصیح سے ممتاز کرنے پر موقوف ہے اور کلمات فصیحہ کو کلمات غیر فصیحہ سے ممتاز کرنے پر موقوف نہیں ہے حالانکہ بلاغت جسطرح کلام فصیح اور غیر فصیح کے درمیان تمییز پر موقوف ہے اسی طرح کلمات فصیحہ اور غیر فصیحہ کے درمیان تمییز پر بھی موقوف ہے اس کا جواب یہ ہے کہ کلام فصیح کو غیر فصیح سے ممتاز کرنے میں کلمات فصیحہ کو غیر فصیحہ سے ممتاز کرنا بھی داخل ہے کیونکہ فصاحت کلام فصاحت کلمات پر موقوف ہے۔ پس

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کلام اسی وقت فصیح ہوگا جبکہ اس کے کلمات بھی فصیح ہوں اور جب ایسا ہے تو اسکو علیحدہ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے

وَالثَّانِیْ اَیْ تَمْیِیْزُ الْفَصِیْحِ مِنْ غَیْرِہٖ مِنْہُ اَیْ بَعْضُہٗ مَا یُبَیَّنُ اَیْ یُوْضَحُ فِیْ عِلْمِ مَتْنِ اللُّغَۃِ کَالْغَرَابَۃِ وَاِنَّمَا قَالَ مَتْنَ اللُّغَۃِ اَیْ مَعْرِفَۃِ اَوْضَاعِ الْمُفْرَدَاتِ لِاَنَّ اللُّغَۃَ اَعَمُّ مِنْ ذٰلِکَ یَعْنِیْ بِہٖ یُعْرَفُ تَمْیِیْزُ السَّالِمِ مِنَ الْغَرَابَۃِ عَنْ غَیْرِہٖ بِمَعْنٰی اَنَّ مَنْ تَتَبَّعَ الْکُتُبَ الْمُتَدَاوِلَۃَ وَاَحَاطَ بِمَعَانِی الْمُفْرَدَاتِ الْمَانُوْسَۃِ عَلِمَ اَنَّ مَا عَدَاھَا مِمَّا یَفْتَقِرُ اِلٰی تَنْقِیْرٍ اَوْ تَخْرِیْجٍ فَھُوَ غَیْرُ سَالِمٍ مِنَ الْغَرَابَۃِ وَبِھٰذَا تَبَیَّنَ فَسَادُ مَا قِیْلَ اِنَّہٗ لَیْسَ فِیْ عِلْمِ مَتْنِ اللُّغَۃِ اَنَّ بَعْضَ الْاَلْفَاظِ یُحْتَاجُ فِیْ مَعْرِفَتِہٖ اِلٰی اَنْ یُبْحَثَ عَنْہُ فِی الْکُتُبِ الْمَبْسُوْطَۃِ فِی اللُّغَۃِ اَوْ فِیْ عِلْمِ التَّصْرِیْفِ کَمُخَالَفَۃِ الْقِیَاسِ اِذْ بِہٖ یُعْرَفُ اَنَّ الْاَجْلَلَ مُخَالِفٌ لِلْقِیَاسِ دُوْنَ الْاَجَلِّ اَوْ فِیْ عِلْمِ النَّحْوِ کَضُعْفِ التَّالِیْفِ وَالتَّعْقِیْدِ اللَّفْظِیِّ اَوْ یُدْرَکُ بِالْحِسِّ کَالتَّنَافُرِ اِذْ بِہٖ یُعْرَفُ اَنَّ مُسْتَشْزِرٌ مُتَنَافِرٌ دُوْنَ مُرْتَفِعٍ وَکَذَا تَنَافُرُ الْکَلِمَاتِ۔

ترجمہ اور ثانی یعنی کلام فصیح کو غیر فصیح سے ممتاز کرنا اس میں سے بعض تو وہ ہیں جنکو علم متن لغت میں بیان کیا جاتا ہے جیسے غرابت مصنف نے متن لغت کہا ہے یعنی مفردات موضوعہ کی معرفت کیونکہ لغت متن لغت سے عام ہے یعنی متن لغت ہی سے سالم من الغرابت کو غیر سالم من الغرابت سے ممتاز کرنا معلوم ہوتا ہے بایں معنی کہ جس شخص نے کتب متداولہ کا تتبع کیا اور الفاظ مفردہ مانوسہ کا احاطہ کر لیا تو اسے معلوم ہو جائے گا کہ ان کے علاوہ جو الفاظ ہیں وہ تنقیر یا تخریج کے محتاج ہیں پس یہ سالم من الغرابت ہیں اور اس سے اس بات کا فساد ظاہر ہو گیا جو کہا گیا ہے کہ علم متن لغت میں یہ نہیں ہے کہ بعض الفاظ اپنی معرفت میں اسکے محتاج ہیں کہ ان سے لغت کی بڑی بڑی کتابوں میں بحث کی جائے یا علم صرف میں جیسے مخالفت قیاس اسلئے کہ علم صرف ہی کے ذریعہ جانا جاتا ہے کہ اجلل قیاس کے مخالف ہے نہ کہ اجل۔ یا علم نحو میں جیسے ضعف تالیف اور تعقید لفظی یا حس کے ذریعہ ادراک کیا جاتا ہے جیسے تنافر۔ اسلئے کہ علم نحو کے ذریعہ ہی معلوم ہوتا ہے کہ مستشزر متنافر ہے نہ کہ مرتفع۔ اور ایسے ہی تنافر کلمات۔

تشریح مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ بلاغت کا دوسرا موقوف علیہ یعنی کلام فصیح کو غیر فصیح سے ممتاز کرنا یعنی وہ اسباب جو مخل بالفصاحت ہیں ان میں سے بعض کو تو علم متن لغت میں بیان کیا گیا ہے جیسے غرابت اور بعض کو علم صرف میں جیسے مخالفت قیاس اور بعض کو علم نحو میں جیسے ضعف تالیف اور تعقید لفظی اور بعض مدرک بالحس ہیں جیسے تنافر شارح نے علم متن لغت کی تفسیر معرفۃ اوضاع المفردات سے کی ہے یعنی الفاظ مفردہ موضوعہ کا جاننا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

شارح نے علم کی تفسیر معرفت سے اور متن لغت کی تفسیر اوضاع المفردات سے کی ہے اور مطلب یہ ہے کہ علم متن لغت وہ علم ہے جس کے ذریعہ الفاظ مفردہ موضوعہ کو جانا جاتا ہے۔ علم کا اطلاق معرفت کے علاوہ مسائل پر بھی ہوتا ہے اور ملکات پر بھی اگر شارح اس جگہ علم کو مسائل پر محمول کر لیتے اور یوں کہدیتے مسائل اوضاع المفردات تو زیادہ مناسب ہوتا کیونکہ اس صورت میں یہ مطلب ہوتا کہ مخل بالفصاحت اسباب میں سے بعض اسباب وہ ہیں جنکو الفاظ مفردہ موضوعہ کے مسائل میں بیان کیا جاتا ہے جیسے غرابت۔ یہاں یہ اعتراض ہے کہ مصنف نے متن کا لفظ کیوں زائد کیا ہے اور علم متن لغت کیوں کہا ہے صرف علم لغت کیوں نہیں کہا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ لغت کا لفظ متن لغت سے عام ہے اسلئے کہ لغت کا لفظ بارہ کے بارہ نحو، صرف، معانی، بیان، بدیع، عروض، انشاء، تاریخ وغیرہ تمام علوم عربیہ پر بولا جاتا ہے اور متن لغت (اصل لغت) سے مراد خاص وہ علم ہے جس کے ذریعہ الفاظ مفردہ موضوعہ کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ اگر مصنف متن لغت کے بجائے علم لغت قرار دیتے تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ غرابت والے لفظ کو بارہ علوم عربیہ میں بیان کیا جاتا ہے حالانکہ یہ بات غلط ہے کیونکہ اس کو صرف ایک علم میں بیان کیا جاتا ہے تمام علوم عربیہ میں بیان نہیں کیا جاتا ہے یعنی یہ تعریف سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف کا ظاہر کلام اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ علم متن لغت میں غریب الفاظ مثلاً تکأکأتم وغیرہ ذکر کئے جائیں گے حالانکہ اس میں ان کا ذکر بالکل نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایبین فی علم متن اللغۃ سے مصنف کی مراد یہ نہیں ہے کہ متن لغت میں غریب الفاظ مذکور ہوں گے بلکہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ علم متن لغت کے ذریعہ یہ بات معلوم ہوجائے گی کہ کون سا لفظ غرابت سے محفوظ ہے اور کون سا لفظ غیر محفوظ ہے بایں معنی کہ جو شخص لغت کی کتب متداولہ جیسے قاموس، اساس، مصباح، مختار وغیرہ کا تتبع کرے گا اور الفاظ مفردہ مانوسہ کے معانی کا احاطہ کریگا اسے یہ بات معلوم ہوجائے گی کہ ان الفاظ مفردہ کے علاوہ جتنے الفاظ ہیں وہ کتب متداولہ میں موجود نہ ہونے کی وجہ سے یا تو بحث و تفتیش کے محتاج ہیں جیسے تکأکأتم اور افرنقعوا۔ یا دور بعید پر تخریج کے محتاج ہیں جیسے مسرّج اور جو الفاظ بحث و تفتیش اور تخریج کے محتاج ہوتے ہیں وہ غرابت سے محفوظ نہیں ہوتے ہیں لہذا یہ الفاظ بھی غرابت سے محفوظ نہ ہوں گے۔ شارح کہتے ہیں کہ ہمارے اس جواب سے وہ اعتراض بھی دفع ہوگیا جو زوزنی کی طرف سے مصنف پر کیا گیا ہے۔ زوزنی کہتے ہیں کہ مصنف کا قول مبنا ایبین فی علم متن اللغۃ۔ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ علم لغت کی کتابوں میں یہ مذکور ہوتا ہے کہ بعض کلمات غریبہ اپنے معنی کی معرفت میں اس بات کے محتاج ہوتے ہیں کہ لغت کی بڑی بڑی کتابوں میں ان سے بحث کی جاتی ہے باوجودیکہ یہ بات لغت کی کسی کتاب میں بھی واقع نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس اعتراض کا وہی جواب ہے جو اوپر ذکر کیا گیا ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ کلام فصیح اور کلام غیر فصیح کے درمیان تمیز یعنی مخل بالفصاحت اسباب میں سے بعض اسباب وہ ہیں جنکو علم صرف میں بیان کیا جاتا ہے جیسے مخالفت قیاس کیونکہ علم صرف کے ذریعہ ہی یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اجلل بلا ادغام قیاس اور قاعدہ صرفی اور واضع کی وضع کے خلاف ہے اور اجل ادغام کے ساتھ قیاس اور قاعدے کے موافق ہے۔ اور بعض اسباب مخل بالفصاحت ایسے ہیں جو علم نحو میں بیان کئے جاتے ہیں جیسے ضعف تالیف

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اور تعقید لفظی. اور مخل بالفصاحت کے اسباب میں سے بعض اسباب ایسے ہیں جن کا حس اور ذوق سلیم کے ذریعہ ادراک کیا جاتا ہے جیسے تنافر حروف کیونکہ حس اور ذوق سلیم ہی سے یہ بات معلوم ہوگی کہ مستشزر متنافر ہے اور مرتفع غیر متنافر ہے اور اسی طرح تنافر کلمات جیسے قرب قبر حرب قبر کا ادراک حس اور ذوق سلیم سے ہوگا۔

وَهُوَ اَیْ مَا یُبَیَّنُ فِی الْعُلُوْمِ الْمَذْکُوْرَةِ اَوْ یُدْرَكُ بِالْحِسِّ فَالضَّمِیْرُ عَائِدٌ اِلٰی مَا وَمَنْ زَعَمَ اَنَّهٗ عَائِدٌ اِلٰی مَا یُدْرَكُ بِالْحِسِّ فَقَدْ سَهَا سَهْوًا ظَاهِرًا مَا عَدَا التَّعْقِیْدِ الْمَعْنَوِیِّ اِذْ لَا یُعْرَفُ بِتِلْكَ الْعُلُوْمِ وَلَا بِالْحِسِّ تَمْیِیْزُ السَّالِمِ مِنَ التَّعْقِیْدِ الْمَعْنَوِیِّ عَنْ غَیْرِهٖ فَعُلِمَ اَنَّ مَرْجِعَ الْبَلَاغَةِ بَعْضُهٗ مُبَیَّنٌ فِی الْعُلُوْمِ الْمَذْکُوْرَةِ وَبَعْضُهٗ مُدْرَكٌ بِالْحِسِّ وَبَقِیَ الْاِحْتِرَازُ عَنِ الْخَطَاِ فِیْ تَاْدِیَةِ الْمَعْنَی الْمُرَادِ وَالْاِحْتِرَازُ عَنِ التَّعْقِیْدِ الْمَعْنَوِیِّ فَمَسَّتِ الْحَاجَةُ اِلٰی عِلْمَیْنِ مُفِیْدَیْنِ لِذٰلِكَ فَوَضَعُوْا عِلْمَ الْمَعَانِیْ لِلْاَوَّلِ وَعِلْمَ الْبَیَانِ لِلثَّانِیْ وَاِلَیْهِ اَشَارَ بِقَوْلِهٖ وَمَا یُحْتَرَزُ بِهٖ عَنِ الْاَوَّلِ اَیِ الْخَطَاِ فِیْ تَاْدِیَةِ الْمَعْنَی الْمُرَادِ عِلْمُ الْمَعَانِیْ وَمَا یُحْتَرَزُ بِهٖ عَنِ التَّعْقِیْدِ الْمَعْنَوِیِّ عِلْمُ الْبَیَانِ وَسَمَّوْا هٰذَیْنِ الْعِلْمَیْنِ عِلْمَ الْبَلَاغَةِ لِمَكَانِ مَزِیْدِ اخْتِصَاصٍ لَهُمَا بِالْبَلَاغَةِ وَاِنْ کَانَتِ الْبَلَاغَةُ تَتَوَقَّفُ عَلٰی غَیْرِهِمَا مِنَ الْعُلُوْمِ ثُمَّ احْتَاجُوْا لِمَعْرِفَةِ تَوَابِعِ الْبَلَاغَةِ اِلٰی عِلْمٍ اٰخَرَ فَوَضَعُوْا لِذٰلِكَ عِلْمَ الْبَدِیْعِ وَاِلَیْهِ اَشَارَ بِقَوْلِهٖ وَمَا یُعْرَفُ بِهٖ وُجُوْهُ التَّحْسِیْنِ عِلْمُ الْبَدِیْعِ وَلَمَّا کَانَ هٰذَا الْمُخْتَصَرُ فِیْ عِلْمِ الْبَلَاغَةِ وَتَوَابِعِهَا انْحَصَرَ مَقْصُوْدُهٗ فِیْ ثَلٰثَةِ فُنُوْنٍ وَکَثِیْرٌ مِنَ النَّاسِ یُسَمِّی الْجَمِیْعَ عِلْمَ الْبَیَانِ وَبَعْضُهُمْ یُسَمِّی الْاَوَّلَ عِلْمَ الْمَعَانِیْ وَالْاَخِیْرَیْنِ یَعْنِی الْبَیَانَ وَالْبَدِیْعَ عِلْمَ الْبَیَانِ وَالثَّلٰثَةَ عِلْمَ الْبَدِیْعِ وَلَا یَخْفٰی وُجُوْهُ الْمُنَاسَبَةِ

ترجمہ

اور وہ یعنی وہ چیز جو علوم مذکورہ میں بیان کی جاتی ہے یا مدرک بالحس ہے پس ضمیر ما کی طرف راجع ہے اور جس نے یہ خیال کیا کہ ما یدرک بالحس کی طرف راجع ہے سو اس نے سراسر بھول کی ہے۔ تعقید معنوی کے علاوہ ہے اسلئے کہ تعقید معنوی سے سالم من التعقید المعنوی کی غیر سالم سے تمیز نہ تو ان علوم کے ذریعہ معلوم ہوتی ہے اور نہ حس سے پس معلوم ہوگیا کہ بلاغت کا مرجع اس کا بعض تو علوم مذکورہ میں بیان کردیا گیا ہے اور بعض مدرک بالحس ہے اور باقی رہ گیا معنی مراد کے ادا کرنے میں غلطی سے احتراز اور تعقید معنوی سے احتراز پس ایسے دو علموں کی ضرورت پڑی جو اس کا فائدہ دیں چنانچہ انھوں نے علم معانی کو اول کیلئے اور علم بیان کو ثانی کے لئے وضع کیا ہے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اور اسی کی طرف مصنف نے اپنے قول سے اشارہ کیا ہے اور وہ علم جس کے ذریعہ اول یعنی معنی مراد کے ادا کرنے میں غلطی سے احتراز ہو علم معانی ہے۔ اور وہ علم جس کے ذریعہ تعقید معنوی سے احتراز ہو علم بیان ہے اور اہل بلاغت نے ان دونوں علموں کو علم بلاغت کے ساتھ موسوم کیا ہے کیونکہ ان دونوں کو بلاغت کے ساتھ زیادہ اختصاص ہے اگرچہ بلاغت ان دونوں کے علاوہ دوسرے علوم پر بھی موقوف ہے۔ پھر توابع بلاغت کو جاننے کے لئے ایک دوسرے علم کی طرف محتاج ہوئے تو انھوں نے اس کے لئے علم بدیع کو وضع کر دیا اور اسی طرف مصنف نے اپنے قول سے اشارہ کیا ہے اور وہ علم جس کے ذریعے وجوہ تحسین کو جانا جاتا ہے علم بدیع ہے اور جب یہ مختصر علم بلاغت اور اس کے توابع میں ہے تو اس کا مقصود تین فنون میں منحصر ہو گیا اور بہت سے لوگ تمام کو علم بیان کے ساتھ موسوم کرتے ہیں اور بعض اول کو علم معانی کے ساتھ اور اخیرین یعنی بیان اور بدیع کو علم بیان کے ساتھ اور تینوں کو علم بدیع کے ساتھ موسوم کرتے ہیں اور وجوہ مناسبت مخفی نہیں ہیں۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ جو ضمیر کا مرجع وہ آ ہے جو اجمین میں ہے اور مطلب یہ ہے کہ مخل بالفصاحت اسباب جو علوم مذکورہ (لغت، صرف، نحو) میں بیان کئے گئے ہیں یا مدرک بالحس ہیں تعقید معنوی کے علاوہ ہیں یعنی تعقید معنوی کو نہ تو علوم مذکورہ میں بیان کیا گیا ہے اور نہ وہ مدرک بالحس ہے اور یہ بات بالکل صحیح ہے لیکن بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ہو ضمیر ما یدرک بالحس کی طرف راجع ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ان لوگوں کا یہ خیال باطل ہے کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ وہ یعنی جو مدرک بالحس ہے تعقید معنوی کے علاوہ ہے یعنی تعقید معنوی کے علاوہ تمام اسباب مخل بالفصاحت مدرک بالحس ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ بعض تو مدرک بالحس ہیں، جیسے تنافر مگر بعض (غرابت، مخالفت قیاس، تعقید لفظی، ضعف تالیف) مدرک بالحس نہیں ہیں بلکہ ان کو علوم مذکورہ میں بیان کیا گیا ہے۔ بہرحال صحیح بات یہی ہے کہ ہو ضمیر کا مرجع ما ہے اور مصنف کا منشا یہ بیان کرنا ہے کہ وہ اسباب مخلہ بالفصاحت جو علوم مذکورہ میں بیان کئے گئے ہیں یا مدرک بالحس ہیں تعقید معنوی کے علاوہ ہیں کیونکہ کلام کے تعقید معنوی سے سالم ہونے اور نہ ہونے کے درمیان تمیز کا علم نہ تو علوم مذکورہ سے ہوتا ہے اور نہ ہی حس اور ذوق سلیم سے ہوتا ہے۔ الحاصل یہ بات معلوم ہوگئی کہ بلاغت کے موقوف علیہ یعنی فصیح کو غیر فصیح سے الگ کرنے کی بعض صورتوں کو تو علوم مذکورہ میں بیان کیا گیا ہے مثلاً غرابت، مخالفت قیاس، ضعف تالیف اور تعقید لفظی۔ اور بعض مدرک بالحس ہیں جیسے تنافر حروف میں ہو یا کلمات میں مگر ان کے علاوہ دو چیزوں سے احتراز اور ہے جو بلاغت کا مرجع اور موقوف علیہ ہے لیکن ان کو نہ تو علوم مذکورہ میں بیان کیا گیا ہے اور نہ ہی وہ مدرک بالحس ہیں۔ ان میں ایک تو معنی مراد کو ادا کرنے میں غلطی سے احتراز ہے اور دوسرا تعقید معنوی سے احتراز ہے پس جب ان دونوں باتوں سے احتراز بلاغت کا موقوف علیہ ہے اور ان دونوں کو نہ علوم مذکورہ میں بیان کیا گیا ہے۔ اور نہ مدرک بالحس ہیں تو ان دونوں کے لئے ایسے دو علموں کی ضرورت پڑی جو ان دونوں کے لئے کارآمد اور مفید ہوں یعنی ان دونوں علموں کے ذریعہ ان دونوں باتوں سے احتراز کیا جا سکے۔ پس اسی ضرورت سے کے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

پیش نظر علماء بلاغت نے اول یعنی معنی مراد کو ادا کرنے میں غلطی سے احتراز کیلئے علم معانی کو وضع فرمایا ہے اور ثانی یعنی تعقید معنوی سے احتراز کے لئے علم بیان کو وضع فرمایا ہے۔ اسی بات کو ذکر کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ وہ علم جس کے ذریعے اول یعنی معنی مراد کو ادا کرنے میں غلطی سے احتراز ہوگا علم معانی ہے اور جس کے ذریعے تعقید معنوی سے احتراز ہوگا علم بیان ہے اور علماء بلاغت ان دونوں علموں کو علم بلاغت کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ شارحؒ کہتے ہیں کہ علم بلاغت میں اگرچہ لغت، نحو، صرف وغیرہ ان علوم کی بھی ضرورت پڑتی ہے جنکے ذریعہ کلام فصیح کو غیر فصیح سے متاز کیا جاتا ہے اور جن کے ذریعہ مخل بالفصاحت اسباب سے احتراز کیا جاتا ہے مگر خاص طور پر ان دونوں علموں کو بلاغت کے ساتھ اس لئے موسوم کیا جاتا ہے کہ بلاغت کے ساتھ ان دونوں علموں کا تعلق زیادہ ہے۔ اگرچہ بلاغت نحو، صرف وغیرہ دوسرے علوم پر بھی موقوف ہے۔

الحاصل ان دونوں کے ساتھ زیادتی تعلق کیوجہ سے ان دونوں کا نام علم بلاغت رکھدیا ہے شارحؒ کہتے ہیں کہ اس کے بعد ایک اور علم کی ضرورت پڑی تاکہ اس علم کے ذریعہ بلاغت کے توابع کو جانا جا سکے چنانچہ اس ضرورت کو پورا کرنے کے لئے علم بدیع کو وضع فرمایا۔ اسی کی تصریح کرتے ہوئے مصنف نے کہا کہ وہ علم جس کے ذریعہ ان طرق اور امور کو جانا جائے جو کلام میں حسن پیدا کرتے ہیں علم بدیع ہے۔ شارحؒ کہتے ہیں کہ ہماری سابقہ تقریر سے معلوم ہوگیا کہ اس مختصر میں علم بلاغت اور اس کے توابع کے علم کا بیان ہے لہذا اب یہ کہنا درست ہوگا کہ اس کتاب میں جن چیزوں کا ذکر کرنا مقصود بالذات ہے وہ چیزیں تین فنون میں منحصر ہیں فن اول علم معانی میں فن ثانی علم بیان میں، فن ثالث علم بدیع میں۔ ان فنون ثلاثہ کے نام رکھنے میں چند قول ہیں (١) فن اول کا نام علم معانی فن ثانی کا علم بیان اور فن ثالث کا علم بدیع۔ (٢) تینوں کا نام علم بیان ہے (٣) فن اول کا نام علم معانی اور ثانی اور ثالث کا نام علم بیان ہے (٤) تینوں کا نام علم بدیع ہے۔ شارحؒ کہتے ہیں ان اسماء کے ساتھ موسوم کرنے کی وجوہ مناسبت ظاہر ہیں ان کو بیان کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔ قول اول کے مطابق وجہ تسمیہ یہ ہے کہ فن اول کا نام علم معانی اسلئے رکھا گیا ہے کہ اس علم کے ذریعہ ان معانی اور خصوصیات کو جانا جاتا ہے جن کے لئے کلام لایا جاتا ہے اور فن ثانی کا نام علم بیان اسلئے رکھا ہے کہ اس علم کے ذریعہ معنی واحد کو وضوح دلالت اور خفاء دلالت کے اعتبار سے مختلف طریقوں سے لانے کا بیان معلوم ہوتا ہے اور فن ثالث کا نام علم بدیع اسلئے رکھا ہے کہ بدیع کے معنی آتے ہیں شیٔ مستحسن کے۔ پس یہ فن بھی چونکہ وجوہ مستحسنہ اور طرق مستحسنہ پر مشتمل ہوتا ہے اس لئے اس فن کا نام علم بدیع رکھ دیا گیا۔ دوسرے قول کے مطابق وجہ تسمیہ یہ ہے کہ تینوں کا نام علم بیان اسلئے رکھا گیا ہے کہ بیان کہتے ہیں اس کلام فصیح کو جو مافی الضمیر کو ادا کرنے والا ہو پس چونکہ یہ تینوں فن بیان یعنی کلام فصیح کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اس لئے ان تینوں کو علم بیان کے ساتھ موسوم کر دیا گیا۔ تیسرے قول کے مطابق فن اول کا علم معانی نام رکھنے کی وجہ تو وہ ہے جو قول اول میں گذر چکی ہے اور ثانی اور ثالث کا علم بیان نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں کا چونکہ بیان یعنی کلام فصیح کے ساتھ تعلق ہے اس لئے ان دونوں کا نام علم بیان رکھ دیا گیا۔ اور چوتھے قول کے مطابق تینوں کا علم بدیع نام رکھنے کی وجہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

= بے کہ ان تینوں فنون میں چونکہ ایسی بداعت اور حسن ہے جس کی مثال دوسرے علوم میں نہیں ملتی اس لئے ان کا نام علم بدیع رکھ دیا گیا۔ واللہ اعلم۔ جمیل احمد غفرلہ۔

اَلْفَنُّ الْاَوَّلُ عِلْمُ الْمَعَانِیْ قَدَّمَہٗ عَلٰی عِلْمِ الْبَیَانِ لِکَوْنِہٖ مِنْہُ بِمَنْزِلَۃِ الْمُفْرَدِ مِنَ الْمُرَکَّبِ لِاَنَّ رِعَایَۃَ الْمُطَابَقَۃِ بِمُقْتَضَی الْحَالِ وَھُوَ مَرْجِعُ عِلْمِ الْمَعَانِیْ مُعْتَبَرَۃٌ فِیْ عِلْمِ الْبَیَانِ مَعَ زِیَادَۃِ شَیْءٍ اٰخَرَ وَھُوَ اِیْرَادُ الْمَعْنَی الْوَاحِدِ فِیْ طُرُقٍ مُخْتَلِفَۃٍ۔

ترجمہ فن اول علم معانی ہے۔ علم معانی کو علم بیان پر مقدم کیا ہے اسلئے کہ علم معانی، علم بیان کے مقابلہ میں مرکب کے مقابلہ میں مفرد کے مرتبہ میں ہے اسلئے کہ مطابقتِ مقتضٰی حال کی رعایت حالانکہ وہ علم معانی کا ثمرہ ہے علم بیان میں معتبر ہے شئے آخر کی زیادتی کے ساتھ اور وہ مختلف طرق پر معنی واحد کا لانا ہے۔

تشریح فن اول علم معانی کے بیان میں ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ علم معانی کو علم بیان پر اسلئے مقدم کیا ہے کہ علم معانی، علم بیان کی طرف نسبت کرتے ہوئے ایسا ہے جیسا کہ مفرد مرکب کی طرف نسبت کرتے ہوئے یعنی علم معانی مفرد کے مرتبہ میں ہے اور علم بیان مرکب کے مرتبہ میں ہے اور علم معانی بمنزلہ مفرد کے اور علم بیان بمنزلہ مرکب کے اسلئے ہے کہ مطابقتِ مقتضٰی حال علم معانی کا موقوف علیہ تو نہیں ہے البتہ علم معانی کا ثمرہ اور فائدہ ضرور ہے پس مطابقتِ مقتضٰی حال جو علم معانی کا ثمرہ ہے علم بیان میں اس کا بھی اعتبار کیا گیا اور ایک دوسری چیز کا اعتبار بھی کیا گیا ہے اور وہ دوسری چیز ہے وضاحت اور خفاء کے اعتبار سے معنی واحد کو مختلف طریقوں سے لانا مثلاً زید کی سخاوت کو بیان کرنے کے لئے کبھی تو کہا جاتا ہے زید سخی۔ اور کبھی زید کثیر الرماد اور کبھی زید مہزول الفصیل اور کبھی رأیت بحرا فی الحمام یعطی۔ جبکہ حمام میں زید ہو۔ بہر حال جب علم بیان میں دو چیزوں کا اعتبار ہے اور علم معانی میں ان میں سے ایک کا اعتبار ہے تو علم معانی بمنزلہ مفرد کے ہوا اور علم بیان بمنزلہ مرکب کے ہوا اور یہ تو آپ بھی جانتے ہیں کہ مفرد، مرکب پر مقدم ہوتا ہے لہذا یہاں علم معانی کو علم بیان پر مقدم کر دیا گیا۔

وَھُوَ عِلْمٌ اَیْ مَلَکَۃٌ یَقْتَدِرُ بِھَا عَلٰی اِدْرَاکَاتٍ جُزْئِیَّۃٍ وَیَجُوْزُ اَنْ یُرَادَ بِہٖ نَفْسُ الْاُصُوْلِ وَالْقَوَاعِدِ الْمَعْلُوْمَۃِ وَلِاسْتِعْمَالِھِمُ الْمَعْرِفَۃَ فِی الْجُزْئِیَّاتِ قَالَ یُعْرَفُ بِہٖ اَحْوَالُ اللَّفْظِ الْعَرَبِیِّ اَیْ ھُوَ عِلْمٌ یُسْتَنْبَطُ مِنْہُ اِدْرَاکَاتٌ جُزْئِیَّۃٌ ھِیَ مَعْرِفَۃُ کُلِّ فَرْدٍ فَرْدٍ مِنْ جُزْئِیَّاتِ الْاَحْوَالِ الْمَذْکُوْرَۃِ بِمَعْنٰی اَنَّ اَیَّ فَرْدٍ یُوْجَدُ مِنْھَا اَمْکَنَنَا اَنْ نَعْرِفَہٗ بِذٰلِکَ الْعِلْمِ وَقَوْلُہٗ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

أَتَى بِمَا يُطَابِقُ اللَّفْظُ مُقْتَضَى الْحَالِ اِحْتِرَازٌ عَنِ الْأَحْوَالِ الَّتِي لَيْسَتْ بِهٰذِهِ الصِّفَةِ مِثْلُ الْإِعْلَالِ وَالْإِدْغَامِ وَالرَّفْعِ وَالنَّصْبِ وَمَا أَشْبَهَ ذٰلِكَ مِمَّا لَا بُدَّ مِنْهُ فِي تَأْدِيَةِ أَصْلِ الْمَعْنٰى وَكَذَا الْمُحَسِّنَاتُ الْبَدِيْعِيَّةُ مِنَ التَّجْنِيْسِ وَالتَّرْصِيْعِ وَنَحْوِهِمَا مِمَّا يَكُوْنُ بَعْدَ رِعَايَةِ الْمُطَابَقَةِ.

ترجمہ اور علم معانی وہ علم ہے یعنی وہ ملکہ ہے جس کے ذریعہ ادراکات جزئیہ پر قادر ہو جاتا ہے اور یہ بات بھی جائز ہے کہ اس سے نفسِ اصول اور نفسِ قواعد معلوم کرنے کا ارادہ کیا جائے اور ان کے استعمال کرنے کی وجہ سے معرفت کو جزئیات میں مصنف نے کہا جس سے لفظ عربی کے حالات معلوم کئے جاتے ہیں یعنی وہ ایسا علم ہے جس سے ادراکات جزئیہ کو مستنبط کیا جاتا ہے یہ احوال مذکورہ کے جزئیات میں سے ہر ہر فرد کی معرفت ہے بایں معنی کہ ان میں سے جو فرد بھی پایا جائے گا ہم اس علم کے ذریعہ اس کو پہچاننے پر قادر ہوں گے۔ اور مصنف کا قول وہ حالات جن کے ذریعہ لفظ مقتضیٰ حال کے مطابق ہوتا ہے احتراز ہے ان احوال سے جو اس صفت پر نہ ہوں جیسے اعلال، ادغام رفع، نصب اور انہیں کے مثل ان حالات میں سے جو اصل معنی کی ادائیگی کے لئے ضروری ہوں اور ایسے ہی محسنات بدیعیہ تجنیس، ترصیع وغیرہ ان میں سے جو رعایتِ مطابقت کے بعد ہوتے ہیں۔

تشریح مصنف رح نے علم معانی کے مسائل ذکر کرنے سے پہلے اس کی تعریف کی ہے۔ کیونکہ اگر پہلے تعریف نہ ذکر کی جاتی تو طلبِ مجہولِ مطلق لازم آتا جو کہ باطل اور محال ہے اور علم معانی کے مسائل کا علی وجہ البصیرت حاصل کرنا ناممکن ہوتا۔ پس طلب مجہول مطلق سے بچنے کے لئے اور اسلئے تاکہ علم معانی کے مسائل کا علی وجہ البصیرت حاصل کرنا ممکن ہو علم معانی کی تعریف پہلے ذکر کر دی گئی۔ اور اسکے مسائل بعد میں ذکر کئے گئے پس علم معانی کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ علم معانی وہ علم ہے جس کے ذریعہ لفظ عربی کے ان احوال کو جانا جاتا ہے جن احوال کی وجہ سے لفظ مقتضیٰ حال کے مطابق ہوتا ہے۔ شارح علیہ الرحمۃ نے علم کے دو معنی بیان کئے ہیں (۱) وہ ملکہ اور کیفیت راسخہ جس کے ذریعہ انسان ادراکات جزئیہ پر قادر ہوتا ہے۔ مگر اس معنی پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس میں جزئیہ کو ادراک کی صفت بنایا گیا ہے حالانکہ کلیت اور جزئیت ادراک کی صفت واقع نہیں ہوتی بلکہ مدرَک (بفتح الراء) کی صفت واقع ہوتی ہیں جیسے انسان مدرَک ہے اور کلی ہے اور زید مدرَک ہے اور جزئی ہے پس شارح کو یوں کہنا چاہئے تھا یقتدر بہا علی ادراک الجزئیات۔ یعنی جزئیت کو ادراک کا مضاف الیہ بنایا جاتا ہے نہ کہ صفت۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مضاف محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے یقتدر بہا علی ادراک ادراکات جزئیۃ۔ اور ادراکات مدرکات کے معنی میں ہے یعنی علی ادراک مدرکات جزئیۃ اور مطلب یہ ہے کہ علم ایسا ملکہ ہے جس کی وجہ سے انسان مدرکاتِ جزئیہ کے ادراک پر قادر ہوتا ہے اور یہ مطلب بالکل صحیح ہے۔ (۲) نفس اصول اور قواعد معلومہ بھی علم ہے مراد ہو سکتے ہیں تو یہ کہا جائیگا کہ علم معانی وہ ملکہ ہے اور وہ قواعد مراد ہیں کہ علم معانی وہ اصول اور قواعد معلومہ ہیں جن کے ذریعہ لفظ عربی کے ان احوال کو جانا جاتا ہے جن احوال کی وجہ سے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے مگر اس پر یہ اشکال ہوگا کہ شارح کے کلام سے مفہوم ہوا کہ علم دو معنی میں مشترک ہے اور تعریفات میں لفظ مشترک کا استعمال ناجائز ہوتا ہے لہذا علم معانی کی تعریف میں لفظ مشترک یعنی لفظ علم کا استعمال کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ مشترک کا استعمال اس وقت ناجائز ہوتا ہے جبکہ لفظ مشترک کے معانی میں سے ہر معنی کا مراد لینا صحیح نہ ہو اور جب ہر معنی کا مراد لینا صحیح ہو تو اس وقت لفظ مشترک کا استعمال ناجائز نہیں ہوتا بلکہ جائز ہوتا ہے پس یہاں بھی چونکہ علم کے دونوں معانی میں سے ہر ایک کا مراد لینا صحیح ہے اسلئے مشترک ہونے کے باوجود اس جگہ لفظ علم کا استعمال کرنا جائز اور درست ہے۔ فاضل العلام تفتازانی نے ملکہ کے معنی پہلے ذکر کئے ہیں اور اصول وقواعد کے معنی کو بجوز کے لفظ سے بعد میں ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ملکہ کے معنی راجح ہیں اور اصول وقواعد کے معنی مرجوح ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ اصول وقواعد پر علم کا اطلاق کثیر ہے اور ملکہ پر قلیل ہے لہذا اصول وقواعد کے معنی راجح ہونگے اور ملکہ کے معنی مرجوح ہونگے نیز مصنف کی اگلی عبارت وینحصر المقصود فی ثمانیۃ ابواب کے مناسب بھی یہی ہے کہ علم سے مراد اصول وقواعد ہوں کیونکہ ابواب ثمانیہ میں علم معانی کے اصول وقواعد منحصر ہیں ملکہ منحصر نہیں ہے۔

ولاستعمالہم المعرفۃ سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے علم معانی کی تعریف میں یعرف کیوں کہا ہے یعلم کیوں نہیں کہا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اہل عرب معرفت کا لفظ جزئیات کا ادراک کرنے میں استعمال کرتے ہیں اور علم کا لفظ کلیات کے ادراک کے لئے استعمال کرتے ہیں اور لفظ عربی کے احوال مثلاً تاکید، تقدیم مسند الیہ اور تاخیر مسند الیہ وغیرہ جزئیات ہیں نہ کہ کلیات لہذا ان کے مناسب معرفت کا لفظ ہے نہ کہ علم کا لفظ۔ یعنی یعرف کہنا مناسب ہے یعلم کہنا مناسب نہیں۔ یہاں یہ سوال ہوسکتا ہے کہ مصنف کی بیان کردہ علم معانی کی تعریف میں دور ہے اس طور پر کہ علم معانی کی تعریف میں احوال اللفظ العربی ماخوذ ہے پس علم معانی معرَّف ہوا اور احوال اللفظ العربی معرِّف۔ اور معرَّف معرِّف پر موقوف ہوتا ہے لہذا علم معانی، احوال اللفظ العربی پر موقوف ہوا اور چونکہ احوال لفظ عربی کو علم معانی کے ذریعہ پہچانا جاتا ہے اسلئے احوال لفظ عربی علم معانی پر موقوف ہونگے۔ پس علم معانی اور احوال لفظ عربی میں سے ہر ایک موقوف بھی ہوا اور موقوف علیہ بھی اور ایک چیز موقوف بھی ہو اور موقوف علیہ بھی اسی کو دور کہتے ہیں پس مصنف کی ذکر کردہ تعریف میں دور لازم آیا اور دور باطل ہے لہذا یہ تعریف بھی باطل ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دور اس وقت لازم آتا ہے جبکہ ایک چیز ایک جہت سے موقوف ہو اور اسی جہت سے موقوف علیہ ہو حالانکہ یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ علم معانی احوال پر موقوف ہے اپنی ماہیت اور حقیقت کے تصور کے اعتبار سے۔ اور احوال علم معانی پر موقوف ہیں اپنے حصول فی الخارج کے اعتبار سے الحاصل ان میں سے ہر ایک کے موقوف اور موقوف علیہ ہونے کی جہت چونکہ بدل گئی ہے اسلئے دور لازم نہیں آئیگا۔ متن میں احوال اللفظ سے مراد عام ہے یعنی یہ مفرد کے احوال کو بھی شامل ہے جیسے ... مسند اور مسند الیہ اور جملہ کے احوال کو بھی شامل ہے جیسے فصل و وصل، ایجاز، اطناب، مساوات مصنف نے احوال کو لفظ کیطرف مضاف کرکے علم حکمت سے احتراز کیا ہے کیونکہ علم حکمت کے ذریعہ لفظ کے احوال معلوم نہیں ہوتے ہیں بلکہ موجودات کے احوال معلوم ہوتے ہیں اور اس قید کے ذریعہ علم منطق سے بھی احتراز کیا ہے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کیونکہ علم منطق کے ذریعے معنی کا حال معلوم ہوتا ہے نہ کہ لفظ کا۔ اور علم فقہ سے بھی احتراز کیا ہے کیونکہ علم فقہ کے ذریعہ فعل مکلف کے احوال معلوم ہوتے ہیں لفظ کے احوال معلوم نہیں ہوتے شارح کہتے ہیں کہ یعرف بہ احوال اللفظ العربی کا مطلب یہ ہے کہ علم معانی وہ علم ہے جس سے ادراکات جزئیہ یعنی مدرکات جزئیہ کو مستنبط کیا جاتا ہے اور مدرکات جزئیہ کو مستنبط کرنے کا مطلب یہ ہے کہ احوال مذکورہ کے جزئیات میں سے ہر ہر فرد کی معرفت حاصل ہو جائے اور ہر ہر فرد کی معرفت حاصل ہونے کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ تمام جزئیات مستحضر ہوں بلکہ ہر ہر فرد کی معرفت حاصل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے جو فرد بھی پایا جائے گا ہم اس علم کے ذریعے اس کو پہچاننے پر قادر ہونگے۔ حاصل یہ کہ متن میں معرفت سے امکان معرفت مراد ہے۔ معرفت بالفعل مراد نہیں ہے۔ مثلاً اگر کسی شخص کے بارے میں یہ کہا جائے کہ اس کو نحو کی معرفت حاصل ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوگا کہ اس کو نحو کی تمام جزئیات اور تمام مسائل مستحضر ہیں بلکہ مطلب یہ ہوگا کہ اگر نحو کا کوئی مسئلہ اس شخص کے سامنے آجائے تو یہ اس کو علم نحو کے ذریعہ پہچان جائے گا۔ یہی مطلب یہاں مراد ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا قول التی بہا یطابق اللفظ مقتضی الحال ایسی قید ہے جس کے ذریعہ علم معانی کی تعریف سے ان احوال کو خارج کر دیا گیا جو اس صفت پر نہ ہوں مثلاً اعلال، ادغام، رفع، نصب اور ان کے علاوہ جمع، تصغیر وغیرہ ایسے احوال ہیں جن کا پایا جانا اصل معنی کو ادا کرنے میں ضروری ہے اور لفظ کو مقتضی حال کے مطابق بنانے میں ان کا کوئی دخل نہیں ہے پس ان احوال کو علم صرف اور علم نحو کے ذریعہ جانا جاتا ہے۔ اسی طرح اس قید کے ذریعہ محسنات بدیعیہ جیسے تجنیس، ترصیع وغیرہ کو بھی علم معانی کی تعریف سے خارج کر دیا گیا کیونکہ محسنات بدیعیہ کا اعتبار مطابقت مقتضی حال کی رعایت کے بعد ہوتا ہے لفظ کو مقتضی حال کے مطابق بنانے میں ان کا کوئی دخل نہیں ہے البتہ اگر محسنات بدیعیہ میں کچھ محسنات ایسی ہوں جن کا حال تقاضہ کرتا ہو تو وہ علم معانی کی تعریف سے خارج نہ ہوں گی بلکہ اس حیثیت سے علم معانی کی تعریف میں داخل ہوں گی۔

وَالْمُرَادُ اَنَّهٗ عِلْمٌ بِهٖ يُعْرَفُ هٰذِهِ الْاَحْوَالُ مِنْ حَيْثُ اَنَّهَا يُطَابِقُ بِهَا اللَّفْظُ لِمُقْتَضَى الْحَالِ لِظُهُوْرِ اَنْ لَيْسَ عِلْمُ الْمَعَانِيْ عِبَارَةً عَنْ تَصَوُّرِ مَعَانِي التَّعْرِيْفِ وَالتَّنْكِيْرِ وَالتَّقْدِيْمِ وَالتَّاخِيْرِ وَالْاِثْبَاتِ وَالْحَذْفِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ وَبِهٰذَا يَخْرُجُ عَنِ التَّعْرِيْفِ عِلْمُ الْبَيَانِ اِذْ لَيْسَ الْبَحْثُ فِيْهِ عَنْ اَحْوَالِ اللَّفْظِ مِنْ هٰذِهِ الْحَيْثِيَّةِ

ترجمہ اور مراد یہ ہے کہ علم معانی وہ علم ہے جس کے ذریعے ان احوال کو پہچانا جاتا ہے اس حیثیت سے کہ ان احوال کے ذریعہ لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے کیونکہ یہ بات ظاہر ہے کہ علم معانی تعریف، تنکیر، تقدیم، تاخیر، اثبات اور حذف وغیرہ کے معانی کے تصور کا نام نہیں ہے اور اس قید کے ذریعہ تعریف سے علم بیان بھی خارج ہو جاتا ہے کیونکہ اس میں لفظ کے احوال سے اس حیثیت سے بحث نہیں ہوتی۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تشریح اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف کے قول یعرف بہ احوال اللفظ العربی سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ یہاں معرفت سے معرفت تصوریہ مراد ہے کیونکہ معرفت کو احوال کی طرف مسند کیا گیا ہے اور احوال مفردات ہوتے ہیں اور مفردات کا تصور ہوتا ہے نہ کہ تصدیق پس مصنف کا قول اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ تعریف یہ ہو کہ علم معانی وہ ملکہ یا قواعد ہیں جن کے ذریعہ لفظ عربی کے احوال متصور ہوتے ہیں جیسے تعریف، تنکیر، تاکید، عدم تاکید، تقدیم اور تاخیر وغیرہ کا تصور حالانکہ علم معانی کے ذریعہ ان احوال میں سے کسی چیز کا تصور نہیں ہوتا ہے لہذا یہاں معرفت تصوریہ کیسے مراد ہوگی اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں معرفت سے معرفت تصدیقیہ ہی مراد ہے اسلئے کہ علم معانی کی تعریف میں حیثیت کی قید ملحوظ ہے اور مطلب یہ ہے کہ علم معانی وہ علم ہے جس کے ذریعہ لفظ عربی کے احوال کو جانا جاتا ہے اس حیثیت سے کہ ان احوال کی وجہ سے لفظ مقتضیٰ حال کے مطابق ہوتا ہے پس احوال موضوع اور حیثیت محمول ہوئی اور موضوع اور محمول سے تصدیق مرکب ہوتی ہے نہ کہ تصور۔ الحاصل مصنف کے قول سے مراد یہ ہے کہ علم معانی وہ علم ہے جس کے ذریعے لفظ عربی کے احوال کو اس حیثیت سے جانا جاتا ہے کہ ان احوال کی وجہ سے لفظ مقتضیٰ حال کے مطابق ہوجاتا ہے تعریف، تنکیر، تقدیم، تاخیر، اثبات اور حذف وغیرہ کے معانی کے محض تصور کا نام علم معانی نہیں ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اسی حیثیت کی قید کے ذریعہ علم معانی کی تعریف سے علم بیان بھی خارج ہوگیا کیونکہ علم بیان سے بھی لفظ کے احوال معلوم ہوتے ہیں لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ لفظ مقتضیٰ حال کے مطابق ہے یا نہیں بلکہ اس میں اس حیثیت سے بحث ہوتی ہے کہ وہ لفظ اپنے معنی میں حقیقت ہے یا مجاز؟ اور جب ایسا ہے تو علم بیان علم معانی کی تعریف میں داخل نہیں ہوگا بلکہ اس سے خارج ہوگا۔

وَالْمُرَادُ بِأَحْوَالِ اللَّفْظِ الْأُمُوْرُ الْعَارِضَةُ لَهُ مِنَ التَّقْدِيْمِ وَالتَّاخِيْرِ وَالْإِثْبَاتِ وَالْحَذْفِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ وَمُقْتَضَى الْحَالِ فِي التَّحْقِيْقِ هُوَ الْكَلَامُ الْكُلِّيُّ الْمُتَكَيِّفُ بِكَيْفِيَّةٍ مَخْصُوْصَةٍ عَلٰى مَا أُشِيْرَ إِلَيْهِ فِي الْمِفْتَاحِ وَصُرِّحَ بِهِ فِي شَرْحِهِ لَا نَفْسُ الْكَيْفِيَّاتِ مِنَ التَّقْدِيْمِ وَالتَّاخِيْرِ وَالتَّعْرِيْفِ وَالتَّنْكِيْرِ عَلٰى مَا هُوَ ظَاهِرُ عِبَارَةِ الْمِفْتَاحِ وَغَيْرِهِ وَإِلَّا لَمَا صَحَّ الْقَوْلُ بِأَنَّهَا أَحْوَالٌ بِهَا يُطَابِقُ اللَّفْظُ مُقْتَضَى الْحَالِ لِأَنَّهَا عَيْنُ مُقْتَضَى الْحَالِ وَقَدْ حَقَّقْنَا ذٰلِكَ فِي الشَّرْحِ وَأَحْوَالُ الْإِسْنَادِ أَيْضًا مِنْ أَحْوَالِ اللَّفْظِ بِاعْتِبَارِ أَنَّ التَّاكِيْدَ وَتَرْكَهُ مَثَلًا مِنَ الْاِعْتِبَارَاتِ الرَّاجِعَةِ إِلٰى نَفْسِ الْجُمْلَةِ وَتَخْصِيْصُ اللَّفْظِ بِالْعَرَبِيِّ مُجَرَّدُ اِصْطِلَاحٍ لِأَنَّ الصِّنَاعَةَ إِنَّمَا وُضِعَتْ لِذٰلِكَ۔

ترجمہ اور احوال لفظ سے مراد وہ امور ہیں جو لفظ کو عارض ہوتے ہیں یعنی تقدیم، تاخیر، اثبات، اور حذف وغیرہ اور مقتضیٰ حال وہ کلام کلی ہے جو کیفیت مخصوصہ کے ساتھ متصف ہو اس بناء پر کہ اسکی طرف

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مفتاح العلوم میں اشارہ کیا گیا ہے اور اس کی شرح میں اسکی تشریح کی گئی ہے۔ تقدیم، تاخیر، تعریف، تنکیر وغیرہ نفس کیفیات مراد نہیں ہے جیسا کہ مفتاح وغیرہ کی عبارت سے ظاہر ہے ورنہ تو یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ یہ ایسے احوال ہیں جکے ذریعہ لفظ مقتضیٰ حال کے مطابق ہوتا ہے کیونکہ یہ تو عین مقتضیٰ حال ہیں اور ہم نے شرح میں اس کی تحقیق کی ہے اور احوالِ اسناد بھی لفظ ہی کے احوال ہیں اس اعتبار سے کہ تاکید اور ترک تاکید مثلاً ان اعتبارات میں سے ہیں جو نفس جملہ کی طرف راجع ہیں اور لفظ کو عربی کے ساتھ خاص کرنا محض اصطلاح ہے کیونکہ یہ فن عربی الفاظ ہی کے لئے وضع کیا گیا ہے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ علم معانی کی تعریف میں احوال لفظ سے مراد وہ امور ہیں جو لفظ کو عارض ہوتے ہیں مثلاً تقدیم، تاخیر، اثبات، حذف وغیرہ اور ہماری سابقہ تحقیق کے مطابق مقتضیٰ حال سے مراد وہ کلام کلی ہے جو کیفیت مخصوصہ کے ساتھ متصف ہو یعنی وہ کلام کلی جو اس کیفیت مخصوصہ پر مشتمل ہو جیسا کہ مفتاح العلوم میں اشارۃً اور اسکی شرح مطول میں صراحۃً مذکور ہے نفس کیفیات اور خصوصیات مثلاً تقدیم، تاخیر، تعریف، تنکیر وغیرہ کا نام مقتضیٰ حال نہیں ہے۔ جیسا کہ مفتاح العلوم وغیرہ کی ظاہری عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس کیفیات کا نام مقتضیٰ حال ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اگر مقتضیٰ حال سے مراد نفس کیفیات اور خصوصیات ہوں تو مصنف کی بیان کردہ علم معانی کی تعریف درست نہیں رہے گی کیونکہ احوال سے مراد کیفیات اور خصوصیات ہیں اور بقول آپ کے مقتضیٰ حال سے مراد بھی کیفیات ہیں تو اب ترجمہ یہ ہوگا کہ علم معانی وہ علم ہے جس کے ذریعہ لفظ عربی کی کیفیات اور خصوصیات کو جانا جاتا ہے وہ کیفیات کہ جنکی وجہ سے لفظ، کیفیات کے مطابق ہوتا ہے پس اس صورت میں مطابَق (بفتح الباء) اور وہ چیز جسکی وجہ سے لفظ مطابِق (بالکسر) ہوگا دونوں میں اتحاد ہو جائے گا یعنی مطابَق بھی کیفیات ہونگی اور جن کی وجہ سے لفظ مطابِق ہوگا وہ بھی کیفیات ہیں حالانکہ ان دونوں میں اتحاد اسی طرح باطل ہے جس طرح مطابِق اور مطابَق میں اتحاد باطل ہے اسی کو شارح نے کہا ہے کہ اگر نفس کیفیات کو مقتضیٰ حال قرار دیا گیا تو مصنف کا یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ یہ کیفیات ایسے احوال ہیں جنکی وجہ سے لفظ مقتضیٰ حال کے مطابق ہوتا ہے اسلئے کہ یہ کیفیات بعینہ مقتضیٰ حال ہیں۔ اس کی مزید تحقیق مطول میں دیکھی جا سکتی ہے۔ شارح نے "واحوال الاسناد" سے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے کہا ہے کہ علم معانی کے ذریعہ لفظ عربی کے احوال کو جانا جاتا ہے اور اسناد لفظ کے قبیل سے ہے نہیں۔ لہذا یہ تعریف احوال اسناد کو شامل نہ ہوگی اور جب یہ تعریف احوال اسناد کو شامل نہیں ہے تو علم معانی میں احوال اسناد کو ذکر نہ کرنا چاہئے تھا حالانکہ مصنف نے ذکر کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ احوال اسناد بھی احوال لفظ ہی کے قبیل سے ہیں۔ اس طور پر کہ اسناد کے احوال مثلاً تاکید اور ترک تاکید وغیرہ ایسے اعتبارات ہیں جو نفس جملہ کی طرف راجع ہوتے ہیں اسلئے کہ اسناد جملہ کا جزء ہے اور جزء کے احوال جزء کے واسطہ سے کُل کے بھی احوال ہوتے ہیں لہذا اسناد کے تمام احوال اسناد کے واسطہ سے جملہ کے بھی احوال ہونگے اور جملہ لفظ کے قبیل سے ہے لہذا احوالِ اسناد جملہ کے واسطہ سے احوالِ لفظ ہوں گے نہ کہ احوال غیر لفظ اور

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مصنف کی ذکر کردہ تعریف کا مطلب یہ ہوگا کہ علم معانی کے ذریعہ بلا واسطہ یا بالواسطہ لفظ عربی کے احوال کو جانا جاتا ہے بس احوالِ اسناد اگرچہ بلا واسطہ لفظ کے احوال نہیں ہیں لیکن جملہ کے واسطہ سے لفظ کے احوال ہیں لہذا احوالِ اسناد کو علم معانی میں ذکر کرنا بالکل درست ہے۔ وتخصیص اللفظ سے بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ علم معانی کے ذریعہ جسطرح لفظ عربی کے احوال کو جانا جاتا ہے اسی طرح غیر عربی لفظ کے احوال کو بھی جانا جاتا ہے۔ لہذا تعریف میں لفظ کو عربی کے ساتھ کیوں خاص کیا گیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تعریف میں عربی کی قید احتراز کے لئے نہیں ہے بلکہ یہ تو محض ایک اصطلاح ہے اور وہ اس لئے کہ اس فن کو عربی الفاظ ہی کے لئے وضع کیا گیا ہے کیونکہ فنِ بلاغت کی تدوین کا منشاء قرآن پاک کے اعجاز اور اس کے اسرار و حکم کو جاننا ہے اور قرآن چونکہ عربی میں ہے اسلئے عربی کا لفظ ذکر کر دیا گیا۔ ورنہ دوسری زبانوں کے الفاظ کے احوال کو بھی اس علم کے ذریعہ اسی طرح جانا جاتا ہے جس طرح لفظ عربی کے احوال کو جانا جاتا ہے۔

وَيَنْحَصِرُ الْمَقْصُوْدُ مِنْ عِلْمِ الْمَعَانِيْ فِيْ ثَمَانِيَةِ أَبْوَابٍ اِنْحِصَارَ الْكُلِّ فِي الْأَجْزَاءِ لَا الْكُلِّيِّ فِي الْجُزْئِيَّاتِ وَإِلَّا لَصَدَقَ عِلْمُ الْمَعَانِيْ عَلٰى كُلِّ بَابٍ أَحْوَالُ الْإِسْنَادِ الْخَبَرِيِّ وَأَحْوَالُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ وَأَحْوَالُ الْمُسْنَدِ وَأَحْوَالُ مُتَعَلِّقَاتِ الْفِعْلِ وَالْقَصْرُ وَالْإِنْشَاءُ وَالْفَصْلُ وَالْوَصْلُ وَالْإِيْجَازُ وَالْإِطْنَابُ وَالْمُسَاوَاةُ وَإِنَّمَا انْحَصَرَ فِيْهَا لِأَنَّ الْكَلَامَ إِمَّا خَبَرٌ أَوْ إِنْشَاءٌ لِأَنَّهُ لَا مُحَالَةَ يَشْتَمِلُ عَلٰى نِسْبَةٍ تَامَّةٍ بَيْنَ الطَّرَفَيْنِ قَائِمَةٍ بِنَفْسِ الْمُتَكَلِّمِ وَهُوَ تَعَلُّقُ أَحَدِ الشَّيْئَيْنِ بِالْآخَرِ بِحَيْثُ يَصِحُّ السُّكُوْتُ عَلَيْهِ سَوَاءٌ كَانَ إِيْجَابًا أَوْ سَلْبًا أَوْ غَيْرَهُمَا كَمَا فِي الْإِنْشَائِيَّاتِ وَتَفْسِيْرُهَا بِإِيْقَاعِ الْمَحْكُوْمِ بِهِ عَلَى الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهِ أَوْ سَلْبِهِ عَنْهُ خَطَأٌ فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ لِأَنَّهُ لَا يَشْمَلُ النِّسْبَةَ الَّتِيْ فِي الْكَلَامِ الْإِنْشَائِيِّ فَلَا يَصِحُّ التَّقْسِيْمُ

ترجمہ اور علم معانی کا مقصود آٹھ ابواب میں منحصر ہے (جیسا کہ) کل اپنے اجزاء میں منحصر ہوتا ہے نہ کہ کلی (کیطرح) اپنی جزئیات میں ورنہ تو ہر باب پر علم معانی صادق آئے گا۔ احوالِ اسناد خبری، احوال مسند الیہ، احوال مسند، احوالِ متعلقاتِ فعل، قصر، انشاء، فصل و وصل، ایجاز و اطناب اور مساوات۔ اور انہیں اس لئے منحصر ہے کہ کلام یا تو خبر ہوگا یا انشاء ہوگا کیونکہ کلام لامحالہ نسبت تامہ بین الطرفین پر مشتمل ہوتا ہے جو نفس متکلم کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور نسبت دو چیزوں میں سے ایک کا دوسری چیز کے ساتھ ایسا تعلق ہے کہ اس پر سکوت صحیح ہو۔ وہ تعلق خواہ ایجابی ہو خواہ سلبی ہو یا ان دونوں کے علاوہ ہو جیسا کہ انشائیات میں اور اس مقام میں نسبت کی تفسیر

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ایقاع محکوم بہ علی المحکوم علیہ یا سلب محکوم بہ عن المحکوم علیہ سے کرنا غلط ہے کیونکہ یہ تفسیر اس نسبت کو شامل نہیں ہوگی جو کلام انشائی میں ہوتی ہے لہذا تقسیم صحیح نہ ہوگی۔

تشریح مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ علم معانی کا مقصود آٹھ ابواب میں منحصر ہے مگر یہ انحصار ایسا ہے جیسا کہ کل کا اس کے اجزاء میں ہوتا ہے ایسا نہیں جیسا کہ کلی کا اس کی جزئیات میں ہوتا ہے۔ کلی اور کل کے درمیان فرق یہ ہے کہ کل اپنے اجزاء پر محمول نہیں ہوتا ہے چنانچہ ید زید نہیں کہا جاتا اور کلی اپنی جزئیات پر محمول ہوتی ہے چنانچہ زید انسان کہنا صحیح ہے پس اگر علم معانی کا ابواب ثمانیہ میں انحصار ایسا ہو جیسا کہ کلی کا اس کی جزئیات میں ہوتا ہے تو علم معانی ہر باب پر صادق آئیگا۔ اور ہر باب کا علم معانی ہونا لازم آئیگا حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ ہر باب علم معانی نہیں ہے بلکہ تمام ابواب کا مجموعہ علم معانی ہے۔ اور وہ آٹھ ابواب یہ ہیں (۱) احوال اسناد خبری (۲) احوال مسند الیہ (۳) احوال مسند (۴) احوال متعلقات فعل (۵) قصر (۶) انشاء (۷) فصل و وصل (۸) ایجاز، اطناب، مساوات۔ چوتھے باب میں متعلقات فعل اور متعلقات شبہ فعل دونوں کے احوال بیان کئے گئے ہیں لیکن یہاں فعل اصل ہونے کی وجہ سے متعلقات فعل پر اکتفاء کیا گیا ہے۔ اگرچہ مراد دونوں ہیں اسجگہ یہ سوال ہوگا کہ مصنف نے جسطرح اسناد اور مسند الیہ وغیرہ سے پہلے احوال کا لفظ ذکر کیا ہے قصر اور اس کے مابعد سے پہلے احوال کا لفظ کیوں ذکر نہیں فرمایا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قصر اور اس کے مابعد کے عنوانات خود ہی احوال ہیں لہذا اگر ان سے پہلے احوال کا لفظ ذکر کر دیتے تو اضافت الشئی الی نفسہ لازم آتی جو کہ باطل ہے۔ مگر اس جواب پر انشاء کو لیکر نقض وارد کیا جا سکتا ہے کیونکہ انشاء بذات خود کوئی حال نہیں ہے لہذا اس سے پہلے احوال کا لفظ ذکر کرنے سے اضافت الشئی الی نفسہ کا اعتراض واقع نہیں ہوگا۔ اور جب انشاء سے پہلے احوال کا لفظ ذکر کرنے سے اضافت الشئی الی نفسہ کا اعتراض نہیں پڑتا تو مصنف کو انشاء سے پہلے احوال کا لفظ ذکر کرنا چاہئے تھا۔ ابواب ثمانیہ میں دلیل حصر بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ کلام بالیقین ایسی نسبت تامہ پر مشتمل ہوتا ہے جو نسبت کلام کی دونوں طرفوں (مسند الیہ اور مسند) کے درمیان ہوتی ہے اور نفس متکلم کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ شارح کے قول قائمۃ بنفس المتکلم پر ایک اعتراض ہے مگر اعتراض سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ نسبتیں تین ہیں (۱) نسبت کلامیہ (۲) نسبت ذھنیہ (۳) نسبت خارجیہ۔ احد الطرفین کا آخر کے ساتھ وہ تعلق جو کلام سے مفہوم ہوتا ہے نسبت کلامیہ ہے۔ اور اس تعلق کا ذہن متکلم میں حاضر ہونا اور متصور ہونا نسبت ذہنیہ ہے۔ اور اس تعلق کا خارج میں پایا جانا نسبت خارجیہ ہے مثلاً زید قائم میں قیام کا ثبوت زید کے لئے اس اعتبار سے کہ وہ کلام سے مفہوم ہے نسبت کلامیہ ہے۔ اور اس اعتبار سے کہ وہ متکلم کے ذہن میں حاضر ہے نسبت ذہنیہ ہے اور اس اعتبار سے کہ اس کا حصول نفس الامر میں ہے نسبت خارجیہ ہے۔ نسبت کلامیہ اور خارجیہ تو احد الطرفین کے ساتھ قائم ہوتی ہیں۔ لیکن نسبت ذہنیہ ذہن متکلم کے ساتھ قائم ہوتی ہے یہاں اس تفصیل کے بعد اعتراض یہ ہے کہ نسبت کلامیہ کے بارے میں شارح کا قائمۃ بنفس المتکلم کہنا کیسے درست ہے کیونکہ شارح کے اس قول کا تقاضہ تو یہ ہے کہ نسبت کلامیہ نفس متکلم اور ذہن متکلم کے ساتھ قائم ہوتی ہے حالانکہ پہلے گذر چکا ہے کہ ایسا نہیں ہے کیونکہ نسبت کلامیہ احد الطرفین کے ساتھ قائم ہوتی ہے نہ کہ ذہن متکلم اور نفس متکلم کے ساتھ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نسبت کلامیہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کے نفس متکلم کے ساتھ قیام کا مطلب یہ ہے کہ وہ نسبت نفس کی صفت ہے اور نفس کے اندر متحقق ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ نفس اس نسبت کا ادراک کرتا ہے بس احد الطرفین کے ساتھ قیام کے باوجود نفس متکلم اس کا ادراک کرسکتا ہے یعنی ایسا ہوسکتا ہے کہ نسبت کلامیہ احد الطرفین کے ساتھ قائم ہو اور پھر نفس متکلم کے ساتھ قائم ہو یعنی نفس متکلم اس کا ادراک کرلیتا ہو اور جب ایسا ہوسکتا ہے تو شارح کا قائمۃ بنفس المتکلم کہنا بالکل صحیح ہے۔ شارح نے نسبت کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مسند الیہ کا مسند کے ساتھ ایسا تعلق کہ اس پر متکلم کا سکوت صحیح ہو اور مخاطب کو بات سمجھنے میں مزید کسی چیز کی ضرورت نہ ہو یہ نسبت تامہ ہے تعلق خواہ ایجابی ہو جیسے زید قائم خواہ سلبی ہو جیسے زید لیس بقائم۔ اور یا نہ ایجابی ہو اور نہ سلبی ہو جیسا کہ انشائیت میں کیونکہ انشاء میں بحسب الوضع نہ ایجاب ہوتا ہے اور نہ سلب ہوتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں نے نسبت کی تعریف یہ کی ہے کہ نسبت نام ہے محکوم بہ کا محکوم علیہ پر واقع کرنا یا محکوم بہ کا محکوم علیہ سے سلب کرنا لیکن یہاں یعنی خبر اور انشاء کیطرف کلام کی تقسیم کے موقع پر یہ تعریف غلط ہے کیونکہ یہ تعریف اس نسبت کو شامل نہیں ہے جو نسبت کلام انشائی میں ہوتی ہے اسلئے کہ انشاء کی نسبت میں ایقاع اور عدم ایقاع نہیں ہوتا ہے۔ بہر حال جب یہ تعریف انشاء کی نسبت کو شامل نہیں ہے تو اس تعریف کی بناء پر کلام کو خبر اور انشاء کیطرف تقسیم کرنا درست نہیں ہوگا الحاصل اس موقعہ پر نسبت کی پہلی ہی تعریف صحیح ہے دوسری تعریف صحیح نہیں ہے۔

فالكلام إن كان لنسبته خارج في أحد الأزمنة الثلاثة أي يكون بين الطرفين في الخارج نسبة ثبوتية أو سلبية تطابقه أي تطابق تلك النسبة ذلك الخارج بأن يكونا ثبوتيين أو سلبيين أو لا تطابقه بأن تكون النسبة المفهومة من الكلام ثبوتية والتي بينهما في الخارج والواقع سلبية أو بالعكس فخبر أي فالكلام خبر وإلا أي وإن لم يكن لنسبته خارج كذلك فإنشاء وتحقيق ذلك أن الكلام إما أن يكون له نسبة بحيث تحصل من اللفظ ويكون اللفظ موجدا لها من غير قصد إلى كونه دالا على نسبة حاصلة في الواقع بين الشيئين وهو الإنشاء أو يكون له نسبة بحيث يقصد أن لها نسبة خارجية تطابقها أو لا تطابقها فهو الخبر لأن النسبة المفهومة من الكلام الحاصلة في الذهن لا بد وأن تكون بين الشيئين ومع قطع النظر عن الذهن لا بد أن يكون بين هذين الشيئين في الواقع نسبة ثبوتية بأن يكون هذا ذاك أو سلبية بأن لا يكون هذا ذاك ألا ترى أنك إذا قلت زيد قائم فإن نسبة القيام حاصلة لزيد قطعا سواء قلنا إن النسبة من الأمور الخارجية أو ليست منها وهذا أعني وجود النسبة الخارجية

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ترجمہ پس کلام اگر اس کی نسبت کے لئے خارج ہو تین زمانوں میں سے ایک زمانے میں یعنی طرفین کے درمیان خارج میں کوئی نسبت ثبوتی ہو یا سلبی ہو کہ وہ نسبت اس خارج کے مطابق ہو بایں طور کہ دونوں ثبوتی ہوں یا دونوں سلبی ہوں یا اس کے مطابق نہ ہو بایں طور کہ وہ نسبت جو کلام سے مفہوم ہے ثبوتی ہو اور وہ جو ان دونوں کے درمیان خارج اور واقع میں ہے سلبی ہو یا برعکس ہو تو خبر ہے یعنی پس کلام خبر ہے ورنہ یعنی اگر اس نسبت کے لئے ایسا خارج نہ ہو تو انشاء ہے اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ کلام یا اس کے لئے نسبت ہوگی ایسے طریقہ پر کہ وہ لفظ سے حاصل ہوگی اور لفظ اس کو ایجاد کرنے والا ہوگا اس بات کا ارادہ کئے بغیر کہ وہ ایسی نسبت پر دلالت کرنے والا ہو جو دو چیزوں کے درمیان واقع میں حاصل ہو اور وہ انشاء ہے یا اس کی نسبت ایسے طریقے پر ہو کہ اس بات کا قصد ہوگا کہ اس کے لئے نسبت خارجیہ ہے جو اس کے مطابق ہو یا مطابق نہ ہو تو وہ خبر ہے اسلئے کہ وہ نسبت جو کلام سے مفہوم ہو اور ذہن میں حاصل ہو ضروری ہے کہ وہ دو چیزوں کے درمیان ہو اور ذہن سے قطع نظر کرتے ہوئے شئی ہے کہ ان دو چیزوں کے درمیان واقع میں ایک ثبوتی نسبت ہو بایں طور کہ یہ وہ ہے یا سلبی ہو بایں طور کہ یہ وہ نہیں ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ جب تو کہے زید قائم تو مثلاً قیام کی نسبت زید کے لئے قطعی طور پر حاصل ہے برابر ہے کہ ہم کہیں کہ نسبت امور ذہنیہ میں سے ہے یا امور خارجیہ میں سے نہیں ہے اور وجود نسبت خارجیہ کے یہی معنی ہیں

تشریح مصنف رح نے فرمایا ہے کہ کلام خبر ہو یا انشاء اگر اس کلام کی نسبتِ کلامیہ کے لئے تین زمانوں میں سے ایک زمانہ میں نسبت خارجیہ ہو یعنی طرفین کے درمیان واقع اور نفس الامر میں کوئی نسبت ہو ثبوتی یا سلبی اور وہ نسبت کلامیہ اس نسبت خارجیہ کے مطابق ہو یا مطابق نہ ہو تو وہ کلام خبر ہوگا۔ مطابق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دونوں نسبتیں ثبوتی ہوں مثلاً آپ نے کہا زید قائم اور واقع اور نفس الامر میں بھی زید کھڑا ہے۔ یا دونوں نسبتیں سلبی ہوں مثلاً آپنے کہا زید لیس بقائم اور واقع اور نفس الامر میں بھی زید کھڑا نہ ہو۔ اور مطابق نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ نسبت کلامیہ ثبوتی ہو اور نسبت خارجیہ سلبی ہو مثلاً آپ نے کہا زید قائم اور واقع اور نفس الامر میں زید کھڑا ہوا نہ ہو۔ یا نسبت کلامیہ سلبی ہو اور نسبت خارجیہ ثبوتی ہو۔ مثلاً آپ نے کہا زید لیس بقائم اور واقع اور نفس الامر میں زید کھڑا ہو۔ الحاصل اگر نسبت کلامیہ نسبت خارجیہ کے مطابق ہو یعنی دونوں ثبوتی ہوں یا دونوں سلبی ہوں یا نسبت کلامیہ نسبت خارجیہ کے مطابق نہ ہو یعنی ایک ثبوتی ہو اور ایک سلبی ہو تو اس صورت میں کلام خبر ہوگا یعنی اس میں صدق و کذب کا احتمال ہوگا۔ اور اگر نسبت کلامیہ کے لئے ایسی نسبتِ خارجیہ نہ ہو جو اس کے مطابق ہو یا مطابق نہ ہو تو وہ کلام انشا ہوگا۔

وتحقیق ذلک سے شارح علامہ الرحمۃ خبر اور انشاء کے درمیان فرق بتلانا چاہتے ہیں اس کو آپ اس طرح سمجھیں کہ کلام منفی میں اگر کوئی قید یا قیود ہوں تو بالعموم نفی قید یا قیود کی طرف متوجہ ہوتی ہے لیکن کبھی کبھی نفی اور مقید دونوں کی طرف متوجہ ہوتی ہے۔ مصنف کے کلام ان کان لنسبۃ خارج تطابقہ او لا تطابقہ میں مقید تو نسبت کلامیہ ہے اور نسبت خارجیہ اور مطابقت و عدم مطابقت اس کی دو قیدیں ہیں۔ پس اگر والا میں نفی مقید اور دونوں قیدوں کی طرف متوجہ ہو تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ انشاء کے لئے نہ تو نسبت کلامیہ ہو نہ نسبت خارجیہ ہو اور نہ مطابقت اور عدم مطابقت ہو پس اس

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

صورت میں خبر اور انشاء کے درمیان فرق یہ ہوگا کہ خبر کے لئے تو دونوں نسبتیں بھی ہوتی ہیں اور مطابقت اور عدم مطابقت بھی ہوتا ہے اور انشاء کے لئے ان میں سے کچھ نہیں ہوتا مگر یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ انشاء کیلئے قطعی طور پر نسبت ہوتی ہے اگرچہ وہ خبر عکسی ہوتی ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔ اور اگر نفی دونوں قیود کی طرف متوجہ ہو اور مقید کی طرف متوجہ نہ ہو تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ انشاء کے لئے نسبت کلامیہ تو ہوتی ہے لیکن اس کے لئے نسبت خارجیہ نہیں ہوتی جو مطابق یا غیر مطابق ہو۔ یہ بات صحیح تو ہے مگر شارح کی تحقیق کے خلاف ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ میری تحقیق یہ ہے کہ انشاء کے لئے نسبت کلامیہ بھی ہوتی ہے اور نسبت خارجیہ بھی اور ان دونوں میں مطابقت یا عدم مطابقت بھی ہوتی ہے لیکن اس پر سوال یہ ہوگا کہ جب یہ تینوں چیزیں انشاء کے لئے بھی ہوتی ہیں اور خبر کے لئے بھی تو پھر ان دونوں میں فرق کیا ہوگا اسی کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ ان دونوں میں فارق قصد اور عدم قصد ہوگا یعنی خبر میں تو مطابقت یا عدم مطابقت کا قصد ضروری ہے اور انشاء میں مطابقت یا عدم مطابقت کا قصد نہیں ہوتا ہے یعنی اگر نسبت کلامیہ کے نسبت خارجیہ کے مطابق ہونے یا نہ ہونے کا قصد کیا گیا تو وہ کلام خبر ہوگا اور اگر قصد نہیں کیا گیا تو وہ کلام انشاء ہوگا۔ حاصل یہ کہ فاضل شارح انشاء کے لئے ایسی نسبت خارجیہ کے قائل ہیں جو نسبت کلامیہ کے مطابق یا غیر مطابق ہوتی ہے اسی تحقیق کو بیان کرتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ کلام خبر ہو یا انشاء اس کے لئے ایک نسبت ایسی ہوتی ہے جو لفظ اور کلام سے مفہوم اور حاصل ہوتی ہے اور لفظ ہی اسکو جنم دینے والا ہوتا ہے لیکن یہ ارادہ نہیں ہوتا کہ یہ نسبت اس نسبت پر دلالت کرے جو واقع اور نفس الامر میں دو چیزوں کے درمیان ہوتی ہے پس اس صورت میں یہ کلام انشاء ہوگا۔ ملاحظہ فرمایئے کہ شارح کے بیان کے مطابق مطلق کلام میں نسبت کلامیہ بھی ہے کیونکہ جو نسبت لفظ سے حاصل ہوتی ہے وہ نسبت کلامیہ ہی کہلاتی ہے اور مطلق کلام کے لئے نسبت خارجیہ بھی ہے کیونکہ جو نسبت واقع میں حاصل ہے وہ نسبت خارجیہ ہی کہلاتی ہے البتہ اس بات کا ارادہ نہ کرنے سے کہ نسبت کلامیہ، نسبت خارجیہ پر دال ہو یعنی مطابق یا غیر مطابق ہونے کا ارادہ نہ کرنے سے یہ کلام انشاء ہوا۔ شارح کہتے ہیں کہ یا کلام کی نسبت یعنی کلامیہ ایسے طریقے پر ہو کہ اس کے لئے ایک ایسی نسبت خارجیہ کا ارادہ کیا جائے جو نسبت کلامیہ کے مطابق یا غیر مطابق ہو تو یہ کلام خبر ہوگا۔ ملاحظہ فرمایئے شارح کی اس تحقیق سے معلوم ہوا کہ ہر کلام کے لئے خواہ وہ خبر ہو یا انشاء ہو نسبت کلامیہ بھی ہوتی ہے اور نسبت خارجیہ بھی اور ان دونوں کے درمیان مطابقت یا عدم مطابقت بھی ہوتی ہے مگر ان دونوں کے درمیان فارق قصد اور عدم قصد ہے یعنی اگر مطابقت یا عدم مطابقت کا قصد کیا گیا تو کلام خبر ہوگا اور اگر قصد نہ کیا گیا تو کلام انشاء ہوگا۔

لان النسبۃ المفہومۃ من الکلام سے شارح نے نسبت خارجیہ کے ثبوت پر دلیل بیان کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ وہ نسبت جو کلام سے مفہوم ہوتی ہے اور ذہن میں حاصل ہوتی ہے اس کا دو چیزوں کے درمیان یعنی موضوع اور محمول کے درمیان ہونا ضروری ہے یہی نسبت کلامیہ ہے اور ذہن سے قطع نظر کرتے ہوئے ان دو چیزوں کے درمیان واقع اور نفس الامر میں بھی اس نسبت کا ہونا ضروری ہے وہ نسبت ثبوتی ہو جیسے آپ کہیں "ہذا ذالک" یہ وہ ہے اس

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ترکیب میں ہذا موضوع ہے اور ذاک محمول ہے۔ یا سلبی ہو جیسے آپ کہیں لیس ہذا ذاک، یہ وہ نہیں ہے۔ اسی استدلال کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ جب آپ زید قائم کہیں گے تو قیام کی نسبت زید کے لئے واقع اور نفس الامر میں بلاشبہ حاصل ہوگی برابر ہے کہ وہ نسبت امور خارجیہ میں سے ہو جیسا کہ حکماء کا مذہب ہے۔ یا امور خارجیہ میں سے نہ ہو بلکہ امور اعتباریہ میں سے ہو جیسا کہ اہل سنت کا مذہب ہے اور نسبت خارجیہ کے وجود کے معنی یہی ہیں کہ وہ نسبت جو دو چیزوں کے درمیان واقع اور نفس الامر میں موجود ہو۔ شارح نے سواء قلنا سے ایک اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے جس کا استدلال میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اختلاف یہ ہے کہ حکماء کا مذہب یہ ہے کہ اعراض نسبیہ کا خارج میں ایسا تحقق ہوتا ہے جن کا دیکھنا ممکن ہے اور اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ اعراض نسبیہ امور اعتباریہ میں سے ہیں یعنی خارج میں ان کا ایسا تحقق نہیں ہوتا جنکا دیکھنا ممکن ہو یعنی اعراض نسبیہ فی نفسہا تو متحقق ہیں لیکن اس مرتبہ کو نہیں پہنچتیں کہ ان کا آنکھوں سے مشاہدہ کیا جاسکے۔ شارح کہتے ہیں کہ واقع اور نفس الامر میں قیام کا ثبوت زید کے لئے قطعی طور پر! اسی کا نام نسبت خارجیہ ہے اور نسبت خارجیہ کے وجود کے معنی یہی ہیں کہ وہ نسبت دو چیزوں کے درمیان واقع اور نفس الامر میں موجود ہو خواہ خارج میں اس کا دیکھنا ممکن ہو جیسا کہ حکماء کا مذہب ہے خواہ دیکھنا ممکن نہ ہو جیسا کہ اہل سنت کا مذہب ہے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واکمل۔

وَالْخَبَرُ لَابُدَّ لَهٗ مِنْ مُسْنَدٍ اِلَيْهِ وَمُسْنَدٍ وَاِسْنَادٍ وَالْمُسْنَدُ قَدْ يَكُوْنُ لَهٗ مُتَعَلِّقَاتٌ اِذَا كَانَ فِعْلًا اَوْ مَا فِيْ مَعْنَاهُ كَالْمَصْدَرِ وَاسْمِ الْفَاعِلِ وَالْمَفْعُوْلِ وَمَا اَشْبَهَ ذٰلِكَ وَلَا وَجْهَ لِتَخْصِيْصِ هٰذَا الْكَلَامِ بِالْخَبَرِ وَكُلٌّ مِنَ الْاِسْنَادِ وَالتَّعَلُّقِ اِمَّا بِقَصْرٍ اَوْ بِغَيْرِ قَصْرٍ وَكُلُّ جُمْلَةٍ قُرِنَتْ بِاُخْرٰى اِمَّا مَعْطُوْفَةٌ عَلَيْهَا اَوْ غَيْرُ مَعْطُوْفَةٍ وَالْكَلَامُ الْبَلِيْغُ اِمَّا زَائِدٌ عَلٰى اَصْلِ الْمُرَادِ لِفَائِدَةٍ اِحْتَرَزَ بِهٖ عَنِ التَّطْوِيْلِ عَلٰى اَنَّهٗ لَا حَاجَةَ اِلَيْهِ بَعْدَ تَقْيِيْدِ الْكَلَامِ بِالْبَلِيْغِ اَوْ غَيْرُ زَائِدٍ هٰذَا كُلُّهٗ ظَاهِرٌ لٰكِنْ لَا طَائِلَ تَحْتَهٗ لِاَنَّ جَمِيْعَ مَا ذَكَرَهٗ مِنَ الْقَصْرِ وَالْفَصْلِ وَالْوَصْلِ وَالْاِيْجَازِ وَمُقَابِلَيْهِ اِنَّمَا هِيَ مِنْ اَحْوَالِ الْجُمْلَةِ اَوِ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ اَوِ الْمُسْنَدِ مِثْلُ التَّاكِيْدِ وَالتَّقْدِيْمِ وَالتَّاخِيْرِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ فَالْوَاجِبُ فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ بَيَانُ سَبَبِ اِفْرَادِهَا وَجَعْلِهَا اَبْوَابًا بِرَاسِهَا وَقَدْ لَخَّصْنَاهُ لِلْعَقْلِ فِي الشَّرْحِ۔

ترجمہ اور خبر کے لئے مسند الیہ، مسند اور اسناد ضروری ہے اور مسند اس کے لئے کبھی متعلقات ہوتے ہیں جبکہ مسند فعل ہو یا وہ ہو جو فعل کے معنی میں ہے جیسے مصدر، اسم فاعل، اسم مفعول اور

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اسکے مشابہ اور اس کلام کو خبر کے ساتھ خاص کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے اور اسناد اور تعلق میں سے ہر ایک یا تو قصر کے ساتھ ہوگا یا بغیر قصر کے ہوگا اور ہر جملہ جسکو دوسرے کے ساتھ ملایا جائے یا تو اس پر معطوف ہوگا یا غیر معطوف ہوگا اور کلام بلیغ یا تو اصل مراد پر کسی فائدہ کی وجہ سے زائد ہوگا۔ فائدہ کی قید کے ذریعہ تطویل سے احتراز کیا ہے۔ علاوہ ازیں کلام کو بلیغ کے ساتھ مقید کرنے کے بعد اس قید کی کوئی ضرورت نہیں ہے، یا غیر زائد ہوگا۔ یہ سب ظاہر ہے لیکن اس کے تحت کوئی فائدہ نہیں ہے اسلئے کہ وہ سب جس کو ذکر کیا ہے یعنی قصر، فصل و وصل، ایجاز اور اس کے دونوں مقابل وہ جملہ کے احوال میں سے ہیں یا مسند الیہ کے یا مسند کے جیسے تاکید، تقدیم، تاخیر وغیرہ پس اس جگہ ان کو الگ الگ لانے اور ان کو مستقل ابواب میں لانے کا سبب بیان کرنا واجب تھا اور ہم نے اس کو خلاصہ کے طور پر شرح میں ذکر کیا ہے۔

تشریح اس عبارت میں ابواب ثمانیہ کے اندر وجہ حصر کی تکمیل ہے کیونکہ سابق میں کہا گیا تھا کہ کلام کی نسبت کلامیہ کے لئے یا تو نسبت خارجیہ ہوگی جو اس کے مطابق ہوگی یا مطابق نہ ہوگی اور یا ایسی نسبت خارجیہ نہیں ہوگی اگر ثانی ہے تو یہ انشاء ہے جو چھٹا باب ہے اور اگر اول ہے یعنی خبر ہے تو خبر کے لئے مسند الیہ، مسند اور اسناد ہوتا ہے۔ اگر اسناد ہے تو یہ باب اول ہے اور اگر مسند الیہ ہے تو باب ثانی اور اگر مسند ہے تو باب ثالث۔ اور مسند اگر فعل یا معنی فعل مثلاً مصدر، اسم فاعل اور اسم مفعول وغیرہ ہو تو اس کے لئے متعلقات ہوتے ہیں اور یہ باب رابع ہے۔ اور اسناد اور تعلق میں سے ہر ایک قصر کے ساتھ ہوگا یا بغیر قصر کے ہوگا اگر قصر کیساتھ ہے تو یہ باب خامس ہے اور ہر وہ جملہ جو دوسرے کے ساتھ مقترن ہو یا تو ان میں عطف ہوگا یا عطف نہیں ہوگا اگر عطف ہے تو وصل ہوگا اور اگر عطف نہیں ہے تو فصل ہوگا پس وصل و فصل باب سابع ہے اور کلام بلیغ یا تو اصل مراد پر کسی فائدے کی وجہ سے زائد ہوگا یا زائد نہیں ہوگا اگر زائد ہے تو وہ اطناب ہے اور اگر زائد نہیں ہے تو وہ ایجاز و مساوات ہے پس اطناب، ایجاز اور مساوات تینوں ملکر باب ثامن ہے۔

ولا وجہ لتخصیص الخ سے ایک اعتراض کرنا مقصود ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مسند الیہ، مسند اور اسناد کا ہونا جس طرح خبر کے لئے ضروری ہے اسی طرح انشاء کے لئے بھی ضروری ہے لہٰذا مصنف کو یوں کہنا چاہئے تھا وکل من الخبر والانشاء لابدلہ من مسند الیہ و مسند و اسناد۔ مصنف نے صرف والخبر کہہ کر اس کلام کو خبر کے ساتھ کیوں خاص کیا ہے اور اس تخصیص کی وجہ کیا ہے۔ صاحب دسوقی نے اس کے جواب میں یہ فرمایا ہے کہ انشاء کے مقابلہ میں چونکہ خبر کی شان اعظم ہے اور خبر کے فوائد زیادہ ہیں اور کلام میں خبر ہی اصل ہے اسلئے خاص طور پر خبر کو ذکر کر دیا گیا اور انشاء کو اس پر قیاس کرلیا گیا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے فائدہ کی قید لگا کر تطویل سے احتراز کیا ہے۔ کیونکہ تطویل میں بھی اصل مراد پر زیادتی ہوتی ہے لیکن بلا فائدہ ہوتی ہے۔ اور اسی طرح اس قید کے ذریعے حشو سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ حشو کے اندر بھی بلا فائدہ زیادتی ہوتی ہے مگر تطویل اور حشو میں یہ فرق ہے کہ تطویل میں زیادتی متعین نہیں ہوتی ہے اور حشو میں متعین ہوتی ہے شارح کہتے ہیں کہ میرے خیال میں تو کلام کو بلیغ کے ساتھ مقید کرنے کے بعد اس قید کے ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں تھی کیونکہ کلام بلیغ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے اور جو کلام مقتضی حال کے مطابق ہوگا اس میں فائدہ ضرور ہوگا اور جب

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ایسا ہے تو کلام بلیغ میں کوئی زیادتی بلا فائدہ نہیں ہوگی اور جب کلام بلیغ میں کوئی زیادتی بلا فائدہ نہیں ہوتی تو کلام بلیغ کہنے کے بعد لفائدۃ کے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ واضح لا بد ہے جو دلیل حصر بیان کی ہے یہ تو بالکل بدیہی اور ظاہر ہے اسکو بیان کرنے میں کوئی خاص فائدہ نہیں ہے کیونکہ جن امور کو مصنف نے آٹھ ابواب میں بیان کیا ہے ان کو ان سے کم میں بھی بیان کیا جا سکتا تھا بایں طور کہ قصر احوال مسندالیہ سے بھی ہے اور احوال مسند میں سے بھی اور احوال متعلقات مسند میں سے بھی لہذا قصر کو احوال مسندالیہ میں ذکر کر دیا جاتا یا احوال مسند میں یا احوال متعلقات مسند میں ذکر کر دیا جاتا اور فصل و وصل احوال جملہ میں سے ہے لہذا فصل و وصل کو احوال اسناد میں ذکر کر دیا جاتا اور ایجاز اطناب اور مساوات اگر جملہ کے ساتھ متعلق ہیں تو یہ احوال جملہ میں ہیں لہذا ان کو احوال اسناد میں ذکر کر دیا جاتا اور اگر مفرد کے ساتھ متعلق ہیں تو احوال مسندالیہ یا احوال مسند میں ہیں لہذا انکو احوال مسندالیہ یا احوال مسند میں ذکر کر دیا جاتا۔ جیسا کہ تاکید کو احوال جملہ میں سے ہونے کی وجہ سے احوال اسناد میں ذکر کیا گیا ہے علیحدہ باب کے تحت ذکر نہیں کیا گیا اور تقدیم اور تاخیر کو احوال مسندالیہ اور احوال مسند میں سے ہونے کی وجہ سے انھیں ابواب کے تحت ذکر کیا گیا ہے علیحدہ ابواب کے تحت ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ حاصل یہ کہ مصنف کا علم معانی کے مقصود کو آٹھ ابواب میں ذکر کرنا اور منحصر کرنا کسی خاص فائدے پر مشتمل نہیں ہے اگر مصنف کو ذکر ہی کرنا تھا تو قصر، فصل و وصل، ایجاز، اطناب و مساوات تینوں کو دوسرے ابواب سے علیحدہ کر کے مستقل ابواب میں ذکر کرنے کی وجہ بیان کرتے خواہ مخواہ ابواب گنوانے اور ان کے درمیان وجہ حصر بیان کرنے میں کیا فائدہ ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ہم نے مطول میں خلاصہ کے طور پر ان کو مستقل ابواب میں ذکر کرنے کی وجہ بیان کی ہے چنانچہ کہا ہے کہ جن احوال کو مستقل ابواب میں ذکر کیا گیا ہے وہ احوال چونکہ بہت زیادہ متفرق ہیں اور کثرت مباحث کی وجہ سے دشوار بھی ہیں اسلئے ان کو علیحدہ علیحدہ باب میں ذکر کر دیا گیا۔ اسکے برخلاف تاکید، تقدیم تاخیر تعریف، تنکیر وغیرہ میں چونکہ یہ بات نہیں ہے اسلئے ان کے لئے علیحدہ علیحدہ ابواب منعقد نہیں کئے گئے۔

تَنْبِيْهٌ عَلَى تَفْسِيْرِ الصِّدْقِ وَالْكِذْبِ الَّذِيْ قَدْ سَبَقَ إِشَارَةٌ مَّا إِلَيْهِ فِيْ قَوْلِهِ تُطَابِقُهُ أَوْ لَا تُطَابِقُهُ اِخْتَلَفَ الْقَائِلُوْنَ بِانْحِصَارِ الْخَبَرِ فِي الصِّدْقِ وَالْكِذْبِ فِيْ تَفْسِيْرِهِمَا فَقِيْلَ صِدْقُ الْخَبَرِ مُطَابَقَتُهُ أَيْ مُطَابَقَةُ حُكْمِهِ لِلْوَاقِعِ وَهُوَ الْخَارِجُ الَّذِيْ يَكُوْنُ لِنِسْبَةِ الْكَلَامِ الْخَبَرِيِّ وَكِذْبُهُ أَيْ كِذْبُ الْخَبَرِ عَدَمُهَا أَيْ عَدَمُ مُطَابَقَتِهِ لِلْوَاقِعِ يَعْنِيْ أَنَّ الشَّيْئَيْنِ اللَّذَيْنِ أَوْقَعَ بَيْنَهُمَا نِسْبَةٌ فِي الْخَبَرِ لَا بُدَّ أَنْ يَكُوْنَ بَيْنَهُمَا نِسْبَةٌ فِي الْوَاقِعِ أَيْ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَمَّا فِي الذِّهْنِ وَعَمَّا يَدُلُّ عَلَيْهِ الْكَلَامُ فَمُطَابَقَةُ تِلْكَ النِّسْبَةِ الْمَفْهُوْمَةِ مِنَ الْكَلَامِ لِلنِّسْبَةِ الَّتِيْ فِي الْخَارِجِ بِأَنْ تَكُوْنَا ثُبُوْتِيَّتَيْنِ أَوْ سَلْبِيَّتَيْنِ صِدْقٌ وَعَدَمُهَا بِأَنْ تَكُوْنَ إِحْدَاهُمَا ثُبُوْتِيَّةً وَالْأُخْرَى سَلْبِيَّةً كِذْبٌ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ترجمہ (یہ) تنبیہ ہے صدق اور کذب کی اس تفسیر پر جس کی طرف کچھ اشارہ مصنف کے قول تطابقہ اولا تطابقہ میں گذر چکا ہے۔ جو لوگ صدق اور کذب میں خبر کے انحصار کے قائل ہیں انھوں نے ان کی تفسیر میں اختلاف کیا ہے چنانچہ کہا گیا ہے کہ خبر کا صادق ہونا اس کے حکم کا واقع کے مطابق ہونا ہے اور واقع وہ خارج ہے جو کلام خبری کی نسبت کے لئے ہوتا ہے اور خبر کا کاذب ہونا اس کے حکم کا واقع کے مطابق نہ ہونا ہے۔ یعنی وہ چیزیں جن کے درمیان خبر میں نسبت واقع کی جاتی ہے ضروری ہے کہ ان کے درمیان واقع میں ایک نسبت ہو اس سے قطع نظر کرتے ہوئے جو ذہن میں ہے اور اس سے قطع نظر کرتے ہوئے جس پر کلام دلالت کرتا ہے۔ پس اس نسبت کا جو کلام سے مفہوم ہے اس نسبت کے مطابق ہونا جو خارج میں ہے بایں طور کہ دونوں ثبوتی ہوں یا سلبی ہوں صدق ہے اور مطابق نہ ہونا بایں طور کہ ان میں سے ایک ثبوتی اور دوسری سلبی ہو کذب ہے

تشریح تنبیہ، مبتدا محذوف ہذا کی خبر ہے یعنی ہذا تنبیہ۔ لغت میں تنبیہ ایقاظ اور بیدار کرنے کو کہتے ہیں۔ اور اصطلاح میں بعد میں آنے والے اس تفصیلی کلام کا نام ہے جس کا پہلے اجمالاً ذکر ہو چکا ہو چنانچہ مصنف رحمہ نے وجہ حصر بیان کرتے ہوئے خبر کا ذکر کیا ہے اور پھر کلام خبری کی نسبت کلامیہ اور نسبت خارجیہ کے بارے میں تطابقہ اولا تطابقہ کا لفظ ذکر کیا ہے گویا یوں کہا ہے کہ ان دونوں نسبتوں کے درمیان مطابقت پائی جائے گی یا نہیں اور ان دونوں کے درمیان مطابقت کا پایا جانا صدق ہے اور مطابقت کا نہ پایا جانا کذب ہے پس سابق میں ان دونوں کی ذات اور حقیقت کا ذکر ہو چکا ہے اگرچہ صدق اور کذب کے نام کے ساتھ ان کا موسوم ہونا معلوم نہیں ہوا ہے اور ان کا اتنا تذکرہ بہرحال فی الجملہ تذکرہ ہے۔ الحاصل مصنف کے قول تطابقہ اولا تطابقہ میں جس صدق اور کذب کا اجمالی ذکر ہو چکا ہے تنبیہ کے عنوان سے فاضل مصنف نے اسی اجمال کی تفصیل کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ صدق اور کذب کے درمیان خبر کے منحصر ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے۔ جمہور اور نظام معتزلی کے نزدیک خبر ان دونوں کے درمیان منحصر ہے اور جاحظ کے نزدیک غیر منحصر ہے یعنی جمہور اور نظام کا مذہب یہ ہے کہ خبر یا تو صادق ہوگی یا کاذب ہوگی ان کے علاوہ تیسری قسم نہیں ہوگی۔ اور جاحظ کہتے ہیں کہ ان کے علاوہ خبر کی ایک تیسری قسم لاصادق ولا کاذب بھی ہے۔ پھر جو حضرات صدق اور کذب میں خبر کے انحصار کے قائل ہیں وہ ان کی تفسیر اور تعریف میں اختلاف کرتے ہیں۔ یہاں یہ اعتراض ہے کہ شارح نے کہا ہے کہ خبر منحصر ہے صدق اور کذب میں حالانکہ خبر صدق اور کذب میں منحصر اور منقسم نہیں ہے بلکہ صادق اور کاذب میں منحصر اور منقسم ہے صدق اور کذب تو خبر کے اوصاف میں سے ہیں اقسام میں سے نہیں ہیں۔ پس شارح کو یوں کہنا چاہئے تھا بانحصار الخبر فی الصادق والکاذب۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مضاف مقدر ہے یا تو خبر سے پہلے یا صدق اور کذب سے پہلے۔ پہلی صورت میں تقدیری عبارت ہوگی بانحصار صفۃ الخبر یعنی صفت خبر منحصر ہے صدق اور کذب میں اور دوسری صورت میں تقدیری عبارت ہوگی بانحصار الخبر فی ذی الصدق وذی الکذب یعنی خبر ذی صدق (صادق) اور ذی کذب (کاذب) میں منحصر ہے۔ اس تقدیر کے بعد یہ اعتراض واقع نہیں ہوگا۔ بہرحال جو حضرات انحصار کے قائل ہیں ان میں سے جمہور نے صدق اور کذب کی تعریف یہ کی ہے کہ صدق کہتے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہیں خبر کے حکم کا واقع کے مطابق ہونا مخبر کو اس کا اعتقاد ہو یا نہ ہو۔ اور کذب کہتے ہیں خبر کے حکم کا واقع کے مطابق نہ ہونا مخبر کو اس کا اعتقاد ہو یا نہ ہو۔ شارح نے مطابقت اور اس کے مضاف الیہ کے درمیان حکم کا لفظ اس لئے مقدر مانا ہے کہ اگر حکم مقدر نہ مانا جاتا تو خبر کا واقع کے مطابق ہونا لازم آتا حالانکہ خبر تو لفظ ہوتا ہے اور لفظ مطابقت للواقع کے ساتھ حقیقۃً متصف نہیں ہوتا ہے بلکہ مطابقت للواقع کے ساتھ نسبت کلامیہ متصف ہوتی ہے اور نسبت کلامیہ کہتے ہیں محکوم بہ کا محکوم علیہ کے لئے ثابت ہونا یا محکوم بہ کا محکوم علیہ سے منتفی ہونا اسی کو وقوع اور لاوقوع کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے اور شارح کے کلام میں حکم سے یہی مراد ہے ایقاع اور انتزاع مراد نہیں ہے پس چونکہ مطابقت للواقع کے ساتھ حکم متصف ہوتا ہے اور خبر متصف نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے شارح نے حکم کا لفظ مقدر مان کر کہا کہ خبر کے حکم کا واقع کے مطابق ہونا صدق ہے اور مطابق نہ ہونا کذب ہے ابھی ذکر کیا گیا ہے کہ حکم سے مراد نسبت کلامیہ ہے اور واقع سے مراد وہ خارج ہے جو کلام خبری کی نسبت کلامیہ کے لئے ہوتا ہے۔ یعنی واقع سے مراد نسبت خارجیہ ہے۔ اسی نسبت خارجیہ کو ثابت کرنے کے لئے شارح نے کہا ہے کہ وہ دو چیزیں (محکوم علیہ اور محکوم بہ) جن کے درمیان کلام خبری میں نسبت واقع کیگئی ہے ضروری ہے کہ ان دونوں کے درمیان واقع میں بھی ایک نسبت ہو جو نسبت ذہنیہ اور نسبت کلامیہ کے علاوہ ہو پس اسی نسبت کا نام نسبت خارجیہ ہے پس اس نسبت کا جو کلام سے مفہوم ہے (نسبت کلامیہ) اس نسبت کے مطابق ہونا جو خارج میں ہے (نسبت خارجیہ) صدق کہلائیگا اور نسبت کلامیہ کا نسبت خارجیہ کے مطابق نہ ہونا کذب کہلائیگا۔ ان دونوں نسبتوں کے درمیان مطابقت کا مطلب یہ ہے کہ دونوں نسبتیں ثبوتی ہوں مثلاً آپ نے کہا زید قائم اور واقع میں بھی زید کھڑا ہو یا دونوں نسبتیں سلبی ہوں مثلاً آپ نے کہا زید لیس بقائم اور واقع میں بھی زید کھڑا ہوا نہ ہو۔ اور عدم مطابقت کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ایک نسبت ثبوتی ہو اور ایک سلبی ہو مثلاً آپ نے کہا زید قائم اور واقع میں زید کھڑا ہوا نہ ہو۔ یا آپ نے کہا زید لیس بقائم اور واقع میں زید کھڑا ہو۔

وَقِيْلَ صِدْقُ الْخَبَرِ مُطَابَقَتُهُ لِاعْتِقَادِ الْمُخْبِرِ وَلَوْ كَانَ ذٰلِكَ الْاِعْتِقَادُ خَطَأً
غَيْرَ مُطَابِقٍ لِلْوَاقِعِ وَكِذْبُ الْخَبَرِ عَدَمُهَا اَيْ عَدَمُ مُطَابَقَتِهِ لِاعْتِقَادِ الْمُخْبِرِ
وَلَوْ كَانَ خَطَأً فَقَوْلُ الْقَائِلِ اَلسَّمَاءُ تَحْتَنَا مُعْتَقِدًا ذٰلِكَ صِدْقٌ وَقَوْلُهُ السَّمَاءُ
فَوْقَنَا غَيْرَ مُعْتَقِدٍ لِذٰلِكَ كِذْبٌ وَالْمُرَادُ بِالْاِعْتِقَادِ الْحُكْمُ الذِّهْنِيُّ الْجَازِمُ
اَوِ الرَّاجِحُ فَيَعُمُّ الْعِلْمَ وَالظَّنَّ وَهٰذَا يُشْكِلُ بِخَبَرِ الشَّاكِّ لِعَدَمِ الْاِعْتِقَادِ
فِيْهِ فَيَلْزَمُ الْوَاسِطَةُ وَلَا يَتَحَقَّقُ الْاِنْحِصَارُ اَللّٰهُمَّ اِلَّا اَنْ يُقَالَ اِنَّهُ كَاذِبٌ لِاَنَّهُ
اِذَا انْتَفَى الْاِعْتِقَادُ صَدَقَ عَدَمُ مُطَابَقَتِهِ لِلْاِعْتِقَادِ وَالْكَلَامُ فِيْ اَنَّ الْمَشْكُوْكَ خَبَرٌ
اَوْ لَيْسَ بِخَبَرٍ مَذْكُوْرٌ فِي الشَّرْحِ فَلْيُطَالَعْ ثَمَّةَ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ترجمہ اور کہا گیا ہے کہ خبر کا صادق ہونا مخبر کے حکم کا مخبر کے اعتقاد کے مطابق ہونا ہے۔ اگرچہ یہ اعتقاد غلط ہو واقع کے مطابق نہ ہو، اور خبر کا کاذب ہونا خبر کے حکم کا مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہ ہونا ہے۔ اگرچہ یہ غلط ہو پس قائل کا قول السماء تحتنا اس کا اعتقاد کرتے ہوئے صدق ہے۔ اور اس کا قول السماء فوقنا اس کا اعتقاد نہ کرتے ہوئے کذب ہے اور اعتقاد سے مراد حکم ذہنی ہے جازم ہو یا راجح ہو پس یہ علم اور ظن دونوں کو عام ہوگا اور شک کرنے والے کی خبر سے اشکال کیا جائے گا کیونکہ اس کی خبر میں اعتقاد نہیں ہوتا ہے۔ پس واسطہ لازم آئے گا اور انحصار متحقق نہیں ہوگا۔ اے اشر مگر یہ کہا جائے کہ یہ کاذب ہے اسلئے کہ جب اعتقاد منتفی ہو گیا تو عدم مطابقت اعتقاد صادق آگیا اور کلام اس بارے میں کہ مشکوک خبر ہے یا خبر نہیں ہے شرح میں مذکور ہے وہاں مطالعہ کیجئے۔

تشریح مصنف رح نے اس عبارت میں نظام معتزلی کے مذہب کے مطابق صدق اور کذب کی تفسیر کی ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ نظام کے نزدیک خبر کے حکم کا مخبر کے اعتقاد کے مطابق ہونا صدق ہے اگرچہ مخبر کا یہ اعتقاد غلط ہو اور واقع کے مطابق نہ ہو۔ اور خبر کے حکم کا مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہ ہونا کذب ہے اگرچہ مخبر کا اعتقاد غلط ہو۔ پس اگر کسی نے السماء تحتنا کہا اور اسکو آسمان کے نیچے ہونے کا اعتقاد بھی ہے تو اس کی یہ خبر صادق کہلائیگی اگرچہ اس کا یہ اعتقاد غلط اور واقع کے خلاف ہے۔ اور اگر اس نے السماء فوقنا کہا حالانکہ اسکو آسمان کے اوپر ہونے کا اعتقاد نہیں ہے تو اس کی یہ خبر کاذب کہلائے گی۔

والمراد بالاعتقاد سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ علم اس حکم جازم کو کہتے ہیں جو تشکیک کو قبول نہ کرتا ہو یعنی کسی کے شک میں ڈالنے سے وہ علم اور یقین زائل نہ ہوتا ہو اور اعتقاد کے مشہور معنی یہ ہیں کہ اعتقاد وہ حکم جازم ہے جو تشکیک کو قبول کرتا ہو یعنی شک میں ڈالنے سے وہ حکم زائل ہو جاتا ہو۔ اور ظن طرفِ راجح کے حکم کو کہتے ہیں پس نظام کی بیان کردہ تعریفِ صدق وکذب میں اگر اعتقاد بمعنیٰ مشہور مراد ہو تو صدق وکذب کی تعریف سے علم اور ظن دونوں خارج ہو جائیں گے اور یہ دونوں نہ صدق کے ساتھ متصف ہونگے اور نہ کذب کے ساتھ اور جب ایسا ہوگا تو صدق اور کذب کے درمیان ایک واسطہ ثابت ہو جائیگا حالانکہ نظام صدق اور کذب کے درمیان واسطہ کے قائل نہیں ہیں۔ اسی اعتراض کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ یہاں اعتقاد سے مراد حکم ذہنی ہے وہ حکم خواہ جازم ہو خواہ راجح ہو۔ تشکیک کو قبول کرتا ہو یا نہ کرتا ہو پس اس تعمیم کے بعد علم وظن دونوں اعتقاد میں داخل ہو جائیں گے اور صدق وکذب کے درمیان واسطہ باطل ہو جائیگا۔ البتہ خبر شاک کو لیکر اعتراض کیا جا سکتا ہے اس طور پر کہ شک کی خبر میں اعتقاد معدوم ہوتا ہے لہذا اس خبر کے بارے میں نہ یوں کہا جا سکتا ہے کہ اس خبر کا حکم اعتقاد مخبر کے مطابق ہے اور نہ یوں کہا جا سکتا ہے کہ اعتقاد مخبر کے مطابق نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو یہ خبر نہ صادق ہوگی اور نہ کاذب ہوگی اور جب یہ خبر نہ صادق ہے اور نہ کاذب ہے تو صدق اور کذب کے درمیان واسطہ متحقق ہو گیا حالانکہ نظام واسطہ کے قائل نہیں ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ شاک کی خبر کذب میں داخل ہے اسلئے کہ جب شاک کی صورت میں اعتقاد منتفی ہو گیا تو یہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کہنا صحیح ہوگا کہ یہ خبر اعتقاد مخبر کے مطابق نہیں ہے کیونکہ جب شاک کو اعتقاد ہی نہیں ہے تو خبر اس کے اعتقاد کے مطابق کہاں سے ہوگی اور جب خبر اس کے اعتقاد کے مطابق نہیں ہے تو یہ خبر کاذب ہوگی اور شاک کی خبر جب کذب میں داخل ہوگئی تو واسطہ باطل ہوگیا اور صدق اور کذب میں انحصار متحقق ہوگیا۔ شارح نے اللّٰھم کہکر جواب کے ضعف کیطرف اشارہ کیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ مشکوک خبر ہے یا نہیں۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ خبر ہے اور بعض کہتے ہیں کہ مشکوک خبر نہیں ہے اور بعض کہتے ہیں کہ من وجہ خبر ہے اور من وجہ خبر نہیں ہے۔ قول اول کی بنیاد پر تو سابقہ اشکال واقع ہوگا لیکن قول ثانی کی بنیاد پر اشکال واقع نہیں ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک مشکوک خبر نہیں ہے لہذا اس کے صادق یا کاذب ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور تیسرے قول کی بنا پر اس اعتبار سے کہ مشکوک خبر ہے کاذب میں داخل ہو جائے گا جیسا کہ گذر چکا اور اس اعتبار سے کہ مشکوک خبر نہیں ہے مقسم یعنی خبر ہی سے خارج ہو جائے گا لہذا صادق یا کاذب ہونے کا سوال پیدا نہ ہوگا۔

بِدَلِیْلِ قَوْلِہٖ تَعَالٰی اِذَا جَآءَکَ الْمُنَافِقُوْنَ قَالُوْا نَشْہَدُ اِنَّکَ لَرَسُوْلُ اللّٰہِ وَاللّٰہُ یَعْلَمُ اِنَّکَ لَرَسُوْلُہٗ وَاللّٰہُ یَشْہَدُ اِنَّ الْمُنَافِقِیْنَ لَکٰذِبُوْنَ فَاِنَّہٗ تَعَالٰی جَعَلَہُمْ کَاذِبِیْنَ فِیْ قَوْلِہِمْ اِنَّکَ لَرَسُوْلُ اللّٰہِ لِعَدَمِ مُطَابَقَتِہٖ لِاِعْتِقَادِہِمْ وَاِنْ کَانَ مُطَابِقًا لِلْوَاقِعِ

ترجمہ دلیل باری تعالیٰ کا قول ہے جب منافقین آپ کے پاس آتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ آپ اللہ کے رسول ہیں اور اللہ جانتا ہے کہ آپ اللہ کے رسول ہیں اور اللہ گواہی دیتا ہے کہ منافقین جھوٹے ہیں پس اللہ نے ان کو کاذب قرار دیا ہے ان کے قول انک لرسول اللہ میں۔ کیونکہ یہ قول ان کے اعتقاد کے مطابق نہیں ہے اگرچہ واقع کے مطابق ہے۔

تشریح نظام معتزلی نے اپنے مذہب پر اس آیت سے استدلال کیا ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے منافقین کو ان کے قول انک لرسول اللہ میں کاذب قرار دیا ہے۔ حالانکہ ان کا یہ قول واقع کے مطابق ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے واللہ یعلم انک لرسولہ۔ مگر چونکہ یہ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے اس لئے ان کا یہ قول ان کے اعتقاد کے مطابق نہ ہوگا اور اعتقاد کے مطابق نہ ہونے کی وجہ سے ہی ان کو ان کے اس قول اور خبر میں کاذب قرار دیا گیا ہے۔ پس ثابت ہوگیا کہ کذب خبر کی تعریف میں عدم مطابقت اعتقاد معتبر ہے اور جب کذب کی تعریف میں عدم مطابقت اعتقاد معتبر ہے تو اس کے مقابل یعنی صدق کی تعریف میں مطابقت اعتقاد معتبر ہوگا اور جب ایسا ہے تو نظام کی بیان کردہ تعریف ثابت ہوگی۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وَرُدَّ هٰذَا الْاِسْتِدْلَالُ بِاَنَّ الْمَعْنٰی لَکَاذِبُوْنَ فِی الشَّهَادَةِ وَفِیْ اِدِّعَائِهِمُ الْمُوَاطَاةَ فَالتَّکْذِیْبُ رَاجِعٌ اِلَی الشَّهَادَةِ بِاعْتِبَارِ تَضَمُّنِهَا خَبَرًا کَاذِبًا غَیْرَ مُطَابِقٍ لِلْوَاقِعِ وَهُوَ اَنَّ هٰذِهِ الشَّهَادَةَ مِنْ صَمِیْمِ الْقَلْبِ وَخُلُوْصِ الْاِعْتِقَادِ بِشَهَادَةِ اِنَّ وَاللَّامِ وَالْجُمْلَةِ الْاِسْمِیَّةِ اَوِ الْمَعْنٰی اِنَّهُمْ لَکَاذِبُوْنَ فِیْ تَسْمِیَتِهَا اَیْ فِیْ تَسْمِیَةِ هٰذِهِ الْاَخْبَارِ شَهَادَةً لِاَنَّ الشَّهَادَةَ مَا یَکُوْنُ عَلٰی وَفْقِ الْاِعْتِقَادِ فَقَوْلُهٗ تَسْمِیَتِهَا مَصْدَرٌ مُضَافٌ اِلَی الْمَفْعُوْلِ الثَّانِیْ وَالْاَوَّلُ مَحْذُوْفٌ اَوِ الْمَعْنٰی اِنَّهُمْ لَکَاذِبُوْنَ فِی الْمَشْهُوْدِ بِهٖ اَعْنِیْ قَوْلَهُمْ اِنَّکَ لَرَسُوْلُ اللّٰهِ لٰکِنْ لَا فِی الْوَاقِعِ بَلْ فِیْ زَعْمِهِمُ الْفَاسِدِ وَاعْتِقَادِهِمُ الْبَاطِلِ لِاَنَّهُمْ یَعْتَقِدُوْنَ اَنَّهٗ غَیْرُ مُطَابِقٍ لِلْوَاقِعِ فَیَکُوْنُ کَاذِبًا فِی اعْتِقَادِهِمْ وَاِنْ کَانَ صَادِقًا فِیْ نَفْسِ الْاَمْرِ فَکَاَنَّهٗ قِیْلَ اِنَّهُمْ یَزْعُمُوْنَ اِنَّهُمْ لَکَاذِبُوْنَ فِیْ هٰذَا الْخَبَرِ الصَّادِقِ وَحِیْنَئِذٍ لَا یَکُوْنُ الْکِذْبُ اِلَّا بِمَعْنٰی عَدَمِ الْمُطَابَقَةِ لِلْوَاقِعِ فَلْیُتَاَمَّلْ لِئَلَّا یُتَوَهَّمَ اَنَّ هٰذَا اعْتِرَافٌ بِکَوْنِ الصِّدْقِ وَالْکِذْبِ رَاجِعَیْنِ اِلَی الْاِعْتِقَادِ

ترجمہ اور رد کیا گیا یہ استدلال اس طور پر کہ معنی یہ ہیں کہ یہ لوگ شہادت میں اور موافقت کا دعوی کرنے میں کاذب ہیں پس تکذیب شہادت کی طرف راجع ہے اس اعتبار سے کہ وہ خبر کاذب، غیر مطابق للواقع کو متضمن ہے اور وہ یہ ہے کہ شہادت صمیم قلب اور خلوص اعتقاد سے ہوتی ہے۔ إنّ، لام اور جملہ اسمیہ کی شہادت سے یا معنی یہ ہیں کہ یہ لوگ اس خبر کا شہادت نام رکھنے میں کاذب ہیں کیونکہ شہادت وہ ہوتی ہے جو اعتقاد کے موافق ہو پس مصنف کا قول تسمیتہا مصدر ہے مفعول ثانی کی طرف مضاف ہے اور مفعول اول محذوف ہے یا یہ معنی ہیں کہ یہ لوگ مشہود بہ میں کاذب ہیں یعنی اپنے قول انک لرسول اللہ میں لیکن واقع میں نہیں بلکہ اپنے زعم فاسد اور اعتقاد باطل میں کیونکہ وہ یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ یہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے پس یہ خبر ان کے اعتقاد میں کاذب ہوگی اگرچہ نفس الامر میں صادق ہے پس گویا یوں کہا گیا کہ یہ لوگ گمان کرتے ہیں کہ یہ اس خبر صادق میں کاذب ہیں اور اس وقت کذب نہیں ہوگا مگر عدم مطابقت للواقع کے اعتبار سے۔ پس غور کرنا چاہئے تاکہ اس بات کا وہم نہ ہوجائے کہ یہ اس بات کا اعتراف ہے کہ صدق اور کذب اعتقاد کی طرف راجع ہیں۔

تشریح مصنف رح نے نظام معتزلی کے اس استدلال کو تین طریقے پر رد کیا ہے پہلا طریقہ تو یہ ہے کہ باری تعالی نے ان لوگوں کو مشہود بہ یعنی انک لرسول اللہ میں کاذب نہیں کہا ہے بلکہ شہادت میں کاذب کہا ہے یعنی ان لوگوں کا یہ کہنا کہ ہم شہادت دیتے ہیں اور ہماری زبانیں ہمارے دلوں کے موافق ہیں یہ لوگ اس میں کاذب ہیں کیونکہ ان لوگوں کا مشہود بہ (انک لرسول اللہ) کو إنّ، لام اور جملہ اسمیہ کے ساتھ مؤکد کرنا اس بات کی دلیل ہے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کہ یہ لوگ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ہماری یہ شہادت خلوص اعتقاد اور دل کی گہرائیوں سے ہے حالانکہ یہ بات واقع کے مطابق نہیں ہے پس انکی وہ شہادت جو نشہد میں مذکور ہے چونکہ واقع کے مطابق نہیں ہے اسلئے اللہ تعالیٰ نے ان کو انکی اس شہادت میں کاذب قرار دیا ہے۔ الحاصل آیت میں تکذیب مشہود بہ (انک لرسول اللہ) کیطرف راجع نہیں ہے بلکہ اس شہادت کی طرف راجع ہے جو نشہد میں مذکور ہے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ شہادت تو انشاء ہے اور انشاء صدق اور کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوتا۔ لہٰذا شہادت کو کذب کے ساتھ متصف کرنا اور اس کو کاذب قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ شارح نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ شہادت اپنی ذات کے اعتبار سے کذب کے ساتھ متصف نہیں ہے بلکہ اسکے اعتبار سے کذب کے ساتھ متصف ہے جسکو شہادت متضمن ہے۔ اب آپ توجہ کے ساتھ یہ بات سمجھیں کہ شہادت کس کو متضمن ہے۔ شارح نے تو کہدیا کہ شہادت ایسی خبر کاذب کو متضمن ہے جو واقع کے مطابق نہ ہو لیکن وہ خبر کاذب غیر مطابق للواقع کیا چیز ہے۔ سینئے منافقین نے مشہود بہ پر اِنّ، لام اور جملہ اسمیہ جو مفید تاکید ہیں ان کو داخل کیا ہے اور حروف تاکید اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ متکلم نے جو کچھ کہا ہے وہ بصمیم قلب کہا ہے اور اس کہنے میں اس کی زبان اس کے دل کے موافق ہے پس یہاں منافقین نے حروف تاکید داخل کرکے گویا یوں کہا ہے کہ ہم نے جو کچھ زبان سے کہا ہے وہ ہمارے دلوں کے موافق ہے اور ہماری یہ شہادت صمیم قلب اور خلوص اعتقاد سے ہے اس پر حق جل مجدہٗ نے فرمایا کہ تمہارا یہ دعویٰ اور یہ خبر کہ یہ شہادت صمیم قلب سے ہے کذب ہے اور غیر مطابق للواقع ہے کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ شہادت صمیم قلب سے نہیں ہے اور تمہارا یہ دعویٰ اور یہ خبر کہ تمہاری زبانیں تمہارے دلوں کے موافق ہیں کذب ہے اور غیر مطابق للواقع ہے کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ تمہاری زبانیں تمہارے دلوں کے موافق نہیں ہیں الحاصل باری تعالیٰ نے ان لوگوں کو اس شہادت میں جو مذکورہ دعاوی کو متضمن ہے اسلئے کاذب کہا ہے کہ یہ شہادت جو مذکورہ دعاوی کو متضمن ہے واقع کے مطابق نہیں ہے اور شارح کے قول خبراً کاذباً غیر مطابق للواقع سے یہی دعویٰ اور خبر مراد ہے۔

بہرحال جب منافقین کو کاذب اس لئے کہا گیا ہے کہ ان کی شہادت واقع کے مطابق نہیں ہے تو اس آیت سے جمہور کا مذہب ثابت ہوگا جو صدق اور کذب کی تعریف میں مطابقتِ واقع اور عدم مطابقتِ واقع کا اعتبار کرتے ہیں۔ نظام معتزلی کا مذہب ثابت نہ ہوگا جو مطابقتِ اعتقاد اور عدم مطابقت کا اعتبار کرتا ہے۔

دوسرا رد یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے ان لوگوں کو مشہود بہ یعنی انک لرسول اللہ میں کاذب نہیں کہا ہے بلکہ ان لوگوں نے اس خبر یعنی انک لرسول اللہ کا شہادت نام رکھا ہے چنانچہ کہا ہے نشہد انک لرسول اللہ پس باری تعالیٰ نے فرمایا کہ یہ لوگ اس خبر کا شہادت نام رکھنے میں کاذب ہیں کیونکہ شہادت وہ کہلاتی ہے جو متکلم کے اعتقاد کے موافق ہوتی ہے اور حقیقت یہ ہے کہ یہ خبر ان کے اعتقاد کے موافق نہیں تھی لہٰذا یہ لوگ اس خبر کا شہادت نام رکھنے میں کاذب ہونگے۔ پس جب آیت کا مطلب یہ ہے تو یہ آیت نظام معتزلی کا مستدل نہیں ہوسکتی۔ شارح کہتے ہیں کہ تسمیتہا میں مصدر تسمیہ مفعول ثانی یعنی شہادت کی طرف مضاف ہے اور مفعول اول اور فاعل محذوف ہیں۔ تقدیری عبارت ہے تسمیتہم ہذا الاخبار شہادۃً یعنی وہ لوگ اس خبر کا شہادت نام رکھنے میں کاذب ہیں۔

تیسرا رد یہ ہے کہ اس آیت میں کذب مشہود بہ یعنی انک لرسول اللہ کی طرف ہی راجع ہے اور مطلب یہ ہے کہ یہ لوگ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مشہود بہ یعنی انک رسول اللہ خبر میں کاذب ہیں لیکن ان لوگوں کو اسلئے کاذب نہیں کہا گیا ہے کہ ان کی یہ خبر واقع اور نفس الامر میں واقع کے مطابق نہیں ہے بلکہ اس لئے کاذب کہا گیا ہے کہ ان کی یہ خبر ان کے گمانِ فاسد اور اعتقادِ باطل میں واقع کے مطابق نہیں ہے کیونکہ ان لوگوں کا گمان اور اعتقاد یہ تھا کہ یہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے پس ان کے اس اعتقاد کی وجہ سے کہ واقع میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم رسول نہیں ہیں ان کی یہ خبر کہ آپ رسول ہیں کاذب ہوگی۔ اگرچہ نفس الامر اور واقع میں یہ خبر صادق ہے۔ گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا کہ یہ لوگ گمان کرتے ہیں کہ یہ لوگ اس خبر میں کاذب ہیں کیونکہ ان کے اعتقاد میں یہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے حالانکہ واقع اور نفس الامر میں یہ خبر صادق ہے کیونکہ واقع اور نفس الامر میں یہ خبر واقع کے مطابق ہے اگرچہ ان کے اعتقاد میں واقع کے مطابق نہیں ہے۔ حاصل یہ کہ اس آیت میں منافقین کا کذب عدم مطابقتِ اعتقاد کی وجہ سے نہیں ہے جیسا کہ نظام معتزلی نے ذکر کیا ہے بلکہ ان کے گمان اور اعتقاد کے اعتبار سے عدم مطابقتِ واقع کی وجہ سے ہے یہ وضاحت اس لئے کردی گئی تاکہ آپکو یہ وہم نہ ہو جائے کہ مصنف نے فی زعمہم کہہ کر اس بات کا اعتراف کرلیا ہے کہ صدق اور کذب اعتقاد کی طرف راجع ہے۔

اَلْجَاحِظُ اَنْكَرَ اِنْحِصَارَ الْخَبَرِ فِي الصِّدْقِ وَالْكِذْبِ وَاَثْبَتَ الْوَاسِطَةَ وَزَعَمَ اَنَّ صِدْقَ الْخَبَرِ مُطَابَقَتُهُ لِلْوَاقِعِ مَعَ الْاِعْتِقَادِ بِاَنَّهُ مُطَابِقٌ وَكِذْبُ الْخَبَرِ عَدَمُهَا اَيْ عَدَمُ مُطَابَقَتِهِ لِلْوَاقِعِ مَعَهُ اَيْ مَعَ اِعْتِقَادِ اَنَّهُ غَيْرُ مُطَابِقٍ وَغَيْرُهُمَا اَيْ غَيْرُ هٰذَيْنِ الْقِسْمَيْنِ وَهُوَ اَرْبَعَةٌ اَعْنِي الْمُطَابَقَةَ مَعَ اِعْتِقَادِ عَدَمِ الْمُطَابَقَةِ اَوْ بِدُوْنِ الْاِعْتِقَادِ اَصْلًا وَعَدَمُ الْمُطَابَقَةِ مَعَ اِعْتِقَادِ الْمُطَابَقَةِ اَوْ بِدُوْنِ الْاِعْتِقَادِ اَصْلًا لَيْسَ بِصِدْقٍ وَلَا كِذْبٍ فَكُلٌّ مِنَ الصِّدْقِ وَالْكِذْبِ بِتَفْسِيْرِهِ اَخَصُّ مِنْهُ بِالتَّفْسِيْرَيْنِ السَّابِقَيْنِ لِاَنَّهُ اِعْتَبَرَ فِي الصِّدْقِ مُطَابَقَةَ الْوَاقِعِ وَالْاِعْتِقَادِ جَمِيْعًا وَفِي الْكِذْبِ عَدَمَ مُطَابَقَتِهِمَا جَمِيْعًا بِنَاءً عَلٰى اَنَّ اِعْتِقَادَ الْمُطَابَقَةِ يَسْتَلْزِمُ مُطَابَقَةَ الْاِعْتِقَادِ ضَرُوْرَةَ تَوَافُقِ الْوَاقِعِ وَالْاِعْتِقَادِ حِيْنَئِذٍ وَكَذَا اِعْتِقَادُ عَدَمِ الْمُطَابَقَةِ يَسْتَلْزِمُ عَدَمَ مُطَابَقَةِ الْاِعْتِقَادِ وَقَدْ اَقْتَصَرَ فِي التَّفْسِيْرَيْنِ السَّابِقَيْنِ عَلٰى اَحَدِهِمَا۔

ترجمہ جاحظ نے صدق اور کذب میں خبر کے منحصر ہونے کا انکار کیاہے اور واسطہ ثابت کیاہے اور گمان کیا ہے کہ خبر کا صدق خبر کا واقع کے مطابق ہونا ہے اس اعتقاد کے ساتھ کہ یہ خبر واقع کے مطابق ہے اور خبر کا کذب خبر کا واقع کے مطابق نہ ہونا ہے اس کے ساتھ یعنی اس اعتقاد کے ساتھ کہ یہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے اور ان دونوں کے علاوہ یعنی ان دونوں قسموں کے علاوہ اور وہ چار ہیں یعنی مطابقت، عدم مطابقت کے اعتقاد کے ساتھ یا اعتقاد بالکل

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

نہ ہو اور عدم مطابقت، مطابقت کے اعتقاد کے ساتھ یا اعتقاد بالکل نہ ہو۔ نہ صدق ہے اور نہ کذب ہے پس صدق اور کذب میں سے ہر ایک جاحظ کی تفسیر کے ساتھ سابقہ دونوں تفسیروں سے من نفسہٖ خاص ہے اسلئے کہ جاحظ نے صدق میں مطابقتِ واقع اور مطابقتِ اعتقاد دونوں کا اعتبار کیا ہے اور کذب میں ان دونوں کی عدم مطابقت کا اعتبار کیا ہے اس بنا پر کہ اعتقادِ مطابقت مستلزم ہے مطابقت اعتقاد کو واقع اور اعتقاد کے موافق ہونے کی وجہ سے اور ایسے ہی اعتقادِ عدم مطابقت مستلزم ہے عدم مطابقتِ اعتقاد کو اور سابقہ دونوں تفسیروں میں ان میں سے ایک ایک پر اکتفار کیا گیا ہے۔

تشریح جاحظ لقب ہے اور نام عمرو بن بحر اصفہانی ہے اور کنیت ابو عثمان ہے اور جاحظ لقب اس لئے تجویز کیا گیا ہے کہ موصوف کی دونوں آنکھوں کے ڈھیلے ابھرے ہوئے تھے اور لغت میں جاحظ کے معنی بھی یہی ہیں جاحظ شیوخ معتزلہ اور اکابر معتزلہ میں سے ہیں اور نظام معتزلی کے تلمیذ رشید ہیں اپنے زمانہ کا بہت بڑا عالم تھا ہر فن میں اس کی تصانیف موجود ہیں اور شکل و صورت میں اس قدر کریہہ اور قبیح تھا کہ بعض لوگوں نے اس کے بارے میں کہا ہے ؎

لَوْ یُمْسَخُ الْخِنْزِیْرُ مَسْخًا ثَانِیًا ✽ مَا کَانَ اِلَّا دُوْنَ قُبْحِ الْجَاحِظِ

اگر سور کو دوبارہ مسخ کر کے بگاڑا جاتا تو جاحظ سے بدشکل تب بھی نہ ہوتا۔ اس کی موت بھی کتابوں کے ڈھیر کے گرنے کی وجہ سے ۲۵۵ھ میں واقع ہوئی۔

مصنف فرماتے ہیں کہ جاحظ نے صدق اور کذب کے درمیان خبر کے انحصار کا انکار کیا ہے اور ان دونوں کے درمیان واسطہ ثابت کیا ہے اور کہا ہے کہ خبر کا صدق یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہو اور مخبر کو اس بات کا اعتقاد بھی ہو کہ یہ خبر واقع کے مطابق ہے اور خبر کا کذب یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور اس مطابق نہ ہونے کا اعتقاد بھی ہو اور ان دونوں قسموں کے علاوہ چار صورتیں ایسی ہیں جن میں نہ صدق متحقق ہوتا ہے اور نہ کذب بلکہ وہ چاروں صورتیں صدق اور کذب کے درمیان واسطہ ہیں۔ (۱) خبر واقع کے مطابق ہو لیکن مخبر کو اعتقاد یہ ہو کہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے (۲) خبر واقع کے مطابق ہو اور مخبر کو اعتقاد بالکل نہ ہو نہ مطابقت کا اور نہ عدم مطابقت کا (۳) خبر واقع کے مطابق نہ ہو لیکن مخبر کو اعتقاد یہ ہو کہ خبر واقع کے مطابق ہے (۴) خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد بالکل نہ ہو نہ مطابقت کا اور نہ عدم مطابقت کا۔ یہ چاروں صورتیں نہ صادق ہیں اور نہ کاذب ہیں۔ اول کی دو صورتیں صادق تو اسلئے نہیں ہیں کہ ان میں مخبر کو مطابقت کا اعتقاد نہیں ہے حالانکہ صادق ہونے کے لئے مطابقت کا اعتقاد ضروری ہے۔ اور کاذب اسلئے نہیں ہیں کہ ان میں خبر واقع کے مطابق ہے حالانکہ کاذب ہونے کے لئے ضروری ہے کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو۔ اور آخر کی دو صورتیں صادق تو اس لئے نہیں ہیں کہ ان میں خبر واقع کے مطابق نہیں ہے حالانکہ صادق ہونے کے لئے ضروری ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہو اور کاذب اس لئے نہیں ہیں کہ ان میں مطابق نہ ہونے کا اعتقاد نہیں پایا گیا حالانکہ کاذب ہونے کے لئے ضروری ہے کہ مخبر کو اس بات کا اعتقاد ہو کہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے۔ بہرحال ان چاروں صورتوں میں۔ خبر نہ صادق ہوگی اور نہ کاذب

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہوگی. شارح کہتے ہیں کہ جاحظ نے صدق اور کذب کی جو تعریف اور تفسیر کی ہے وہ خاص ہے اور جمہور اور نظام معتزلی نے جو تعریفیں کی ہیں وہ اس سے عام ہیں کیونکہ جمہور نے صدق کی تعریف میں صرف مطابقتِ واقع کا اعتبار کیا ہے اور کذب کی تعریف میں صرف عدمِ مطابقتِ واقع کا اعتبار کیا ہے۔ اور نظام نے صدق کی تعریف میں صرف مطابقتِ اعتقاد کا اعتبار کیا ہے اور کذب کی تعریف میں صرف عدمِ مطابقتِ اعتقاد کا اعتبار کیا ہے۔ اور جاحظ نے صدق کی تعریف میں مطابقتِ واقع اور مطابقتِ اعتقاد دونوں کا اعتبار کیا ہے اور کذب کی تعریف میں عدمِ مطابقتِ واقع اور عدمِ مطابقتِ اعتقاد دونوں کا اعتبار کیا ہے اور یہ بات مسلّم ہے کہ جس چیز میں قیود زیادہ ہوتی ہیں وہ چیز خاص ہوتی ہے اور جس میں قیود کم ہوتی ہیں وہ اس کے مقابلہ میں عام ہوتی ہے۔ پس جاحظ کی بیان کردہ تعریف میں چونکہ واقع اور اعتقاد دونوں کا اعتبار کیا گیا ہے اس لئے اس کی بیان کردہ تعریف خاص ہوگی اور جمہور اور نظام کی بیان کردہ تعریفوں میں چونکہ ان میں سے ایک ایک کا اعتبار کیا گیا ہے اس لئے ان کی بیان کردہ تعریفیں اس کے مقابلہ میں عام ہوں گی۔

یہاں شارح کی عبارت پر یہ اعتراض ہوگا کہ شارح نے فرمایا ہے کہ جاحظ نے صدق کی تعریف میں مطابقتِ واقع اور مطابقتِ اعتقاد کا اعتبار کیا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ جاحظ نے صدق کی تعریف میں مطابقتِ اعتقاد کا اعتبار نہیں کیا ہے بلکہ اعتقادِ مطابقت کا اعتبار کیا ہے کیونکہ جاحظ نے کہا ہے کہ صدق یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہو اور اس مطابق ہونے یعنی مطابقت کا اعتقاد بھی ہو اور یہی اعتقادِ مطابقت ہے۔ اسی طرح شارح نے کہا ہے کہ جاحظ نے کذب کی تعریف میں عدمِ مطابقتِ واقع اور عدمِ مطابقتِ اعتقاد کا اعتبار کیا ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ جاحظ نے کذب کی تعریف میں عدمِ مطابقتِ اعتقاد کا اعتبار نہیں کیا ہے بلکہ اعتقادِ عدمِ مطابقت کا اعتبار کیا ہے کیونکہ جاحظ نے کہا ہے کہ کذب خبر یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور مطابق نہ ہونے کا اعتقاد بھی ہو اور یہی اعتقادِ عدمِ مطابقت ہے لفظ بنا آر کہہ کر شارح نے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اعتقادِ مطابقت مستلزم ہے مطابقتِ اعتقاد کو اس طور پر کہ خبر جب واقع کے مطابق ہوگی اور مخبر اس کی مطابقت للواقع کا اعتقاد کریگا یعنی اس کو اعتقادِ مطابقت ہوگا تو واقع اور اعتقاد دونوں میں توافق اور تطابق ہو جائے گا یعنی واقع اعتقاد کے موافق ہو جائیگا اور اعتقاد واقع کے موافق ہو جائے گا اور جب ان دونوں میں توافق اور تطابق ہو گیا تو جو چیز ان دونوں میں سے ایک کے مطابق ہوگی وہ دوسرے کے بھی مطابق ہوگی لہذا خبر جو صدق میں واقع کے مطابق ہوتی ہے وہ اعتقاد کے بھی مطابق ہوگی یعنی صدق خبر میں مطابقتِ واقع اور مطابقتِ اعتقاد دونوں ہوگا اور جب ایسا ہے تو ثابت ہو گیا کہ اعتقادِ مطابقت، مطابقتِ اعتقاد کو مستلزم ہے اور جب اعتقادِ مطابقت مطابقتِ اعتقاد کو مستلزم ہے تو شارح کا یہ کہنا کہ جاحظ نے صدق خبر کی تعریف میں مطابقتِ اعتقاد کا اعتبار کیا ہے درست ہے کیونکہ یہ ایسا ہے جیسا کہ یوں کہا ہو کہ جاحظ نے اعتقادِ مطابقت کا اعتبار کیا ہے اسی طرح اعتقادِ عدمِ مطابقت مستلزم ہے عدمِ مطابقتِ اعتقاد کو لہذا شارح کا یہ کہنا کہ جاحظ نے کذب کی تعریف میں عدمِ مطابقتِ اعتقاد کا اعتبار کیا ہے ایسا ہے جیسا کہ یوں کہا ہو کہ جاحظ نے کذب کی تعریف میں اعتقادِ عدمِ مطابقت کا اعتبار کیا ہے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

بِدَلِيْلِ أَفْتَرٰى عَلَى اللّٰهِ كَذِبًا أَمْ بِهٖ جِنَّةٌ لِأَنَّ الْكُفَّارَ حَصَرُوْا إِخْبَارَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْحَشْرِ وَالنَّشْرِ عَلٰى مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُهٗ تَعَالٰى إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِيْ خَلْقٍ جَدِيْدٍ فِي الْإِفْتِرَاءِ وَالْإِخْبَارِ حَالَ الْجِنَّةِ عَلٰى سَبِيْلِ مَنْعِ الْخُلُوِّ وَلَا شَكَّ أَنَّ الْمُرَادَ بِالثَّانِيْ أَيِ الْإِخْبَارِ حَالَ الْجِنَّةِ لَا قَوْلِهٖ أَمْ بِهٖ جِنَّةٌ عَلٰى مَا سَبَقَ إِلٰى بَعْضِ الْأَوْهَامِ غَيْرُ الْكَذِبِ لِأَنَّهٗ قَسِيْمُهٗ أَيْ لِأَنَّ الثَّانِيَ قَسِيْمُ الْكَذِبِ إِذِ الْمَعْنٰى أَكَذَبَ أَمْ أَخْبَرَ حَالَ الْجِنَّةِ وَقَسِيْمُ الشَّيْءِ يَجِبُ أَنْ يَكُوْنَ غَيْرَهٗ وَغَيْرَ الصِّدْقِ لِأَنَّهُمْ لَمْ يَعْتَقِدُوْهُ أَيْ لِأَنَّ الْكُفَّارَ لَمْ يَعْتَقِدُوْا صِدْقَهٗ فَلَا يُرِيْدُوْنَ فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ الصِّدْقَ الَّذِيْ هُوَ بَعِيْدٌ بِمَرَاحِلَ عَنِ اعْتِقَادِهِمْ وَلَوْ قَالَ لِأَنَّهُمُ اعْتَقَدُوْا عَدَمَ صِدْقِهٖ لَكَانَ أَظْهَرَ فَمُرَادُهُمْ بِكَوْنِهٖ خَبَرًا حَالَ الْجِنَّةِ غَيْرُ الصِّدْقِ وَالْكَذِبِ وَهُمْ عُقَلَاءُ مِنْ أَهْلِ اللِّسَانِ عَارِفُوْنَ بِاللُّغَةِ فَيَجِبُ أَنْ يَكُوْنَ مِنَ الْخَبَرِ مَا لَيْسَ بِصَادِقٍ وَلَا كَاذِبٍ حَتّٰى يَكُوْنَ هٰذَا مِنْهُ بِزَعْمِهِمْ وَعَلٰى هٰذَا لَا يَتَوَجَّهُ مَا قِيْلَ إِنَّهٗ لَا يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِ اعْتِقَادِ الصِّدْقِ عَدَمُ الصِّدْقِ لِأَنَّهٗ لَمْ يَجْعَلْهُ دَلِيْلًا عَلٰى عَدَمِ الصِّدْقِ بَلْ عَلٰى عَدَمِ إِرَادَةِ الصِّدْقِ فَلْيُتَأَمَّلْ

ترجمہ دلیل (یہ) ہے کیا اللہ پر جھوٹ باندھا ہے یا ان میں جنون ہے اسلئے کہ کفار نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حشر و نشر کی خبر دینے کو منحصر کیا ہے اس پر جس پر باری تعالیٰ کا قول دلالت کرتا ہے جب تم بالکل ریزہ ریزہ ہو جاؤگے تو ضرور ایک نئے جسم میں آؤگے افتراء میں اور اخبار حالت جنون میں مانعۃ الخلو کے طور پر اور بلا شبہ ثانی یعنی اخبار حالت جنون سے مراد نہ کہ اس کے قول اَمْ بِہٖ جِنَّۃٌ سے جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا ہے غیر کذب ہے اسلئے کہ وہ اس کی قسیم ہے یعنی اسلئے کہ ثانی کذب کی قسیم ہے کیونکہ معنی یہ ہیں کیا جھوٹ بولا ہے یا حالت جنون میں خبر دی ہے اور قسیم شے کے لئے ضروری ہے کہ وہ شے کا غیر ہو اور غیر صدق ہے کیونکہ وہ اس کا اعتقاد نہیں رکھتے یعنی اسلئے کہ کفار آپکے صدق کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے۔ اور وہ اس مقام میں اس صدق کا ارادہ نہیں کریں گے جو ان کے اعتقاد سے کوسوں دور ہے اور اگر مصنف یہ کہتے اسلئے کہ کفار نے آپکے عدم صدق کا اعتقاد کیا ہے تو زیادہ ظاہر ہوتا پس ان کی مراد آپکے حالت جنون میں خبر دینے سے غیر صدق اور غیر کذب ہے حالانکہ وہ عاقل ہیں اہل زبان ہیں لغت سے واقف ہیں پس واجب ہے کہ بعض خبریں ایسی ہوں جو نہ صادق ہوں اور نہ کاذب ہوں حتیٰ کہ اخبار حالت جنون ان کے گمان میں اسی قسم سے ہے اور اس توجیہ پر وہ متوجہ نہیں ہوتا جو کہا گیا ہے کہ عدم اعتقاد صدق سے عدم صدق لازم نہیں آتا ہے کیونکہ مصنف نے اسکو عدم صدق کی دلیل نہیں بنایا ہے بلکہ عدم ارادہ صدق کی دلیل بنایا ہے پس غور کر لیا جائے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تشریح مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ جاحظ نے اپنے مذہب پر اس آیت سے استدلال کیا ہے، پوری آیت یہ ہے:۔ "وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلٰى رَجُلٍ يُّنَبِّئُكُمْ اِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ اِنَّكُمْ لَفِيْ خَلْقٍ جَدِيْدٍ اَفْتَرٰى عَلَى اللّٰهِ كَذِبًا اَمْ بِهٖ جِنَّةٌ ۔" (ترجمہ) اور کفار نے کہا کیا ہم تم کو ایسے آدمی کا پتہ نہ بتادیں جو تم کو اس بات کی خبر دیتا ہے کہ جب تم ریزہ ریزہ ہوجاؤ گے پورے طور پر تو تم ایک نئے جنم میں آؤ گے۔ کیا اللہ پر جھوٹ کا افترا کیا ہے یا اس کو جنون لاحق ہو گیا ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حشر و نشر اور احیا بعد الممات کی جو خبر دی تھی کفار قریش نے اسکو مانعۃ الخلو کے طور پر دو چیزوں میں منحصر کیا ہے ایک افترا اور کذب میں دوم بحالت جنون خبر دینے میں۔ مانعۃ الخلو کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں باتوں میں سے ایک بات موجود ہے یا تو محمد نے اللہ پر جھوٹ بولا ہے یا جنون کی حالت میں خبر دی ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ ان دونوں باتوں میں سے کوئی بات نہ ہو لیکن اس پر یہ سوال ہوگا کہ مانعۃ الخلو کی صورت میں اگرچہ دونوں سے خالی ہونا جائز نہیں ہوتا لیکن دونوں جمع ہو سکتے ہیں پس آیت کا مطلب یہ ہوگا افترا یعنی کذب اور حالت جنون میں خبر دونوں جمع ہو سکتے ہیں اور جب دونوں جمع ہو سکتے ہیں تو حالت جنون کی خبر کاذب ہوگی اور جب حالت جنون کی خبر کاذب ہوگی تو صدق اور کذب کے درمیان واسطہ ثابت نہیں ہوگا حالانکہ مصنف کا مقصود اس آیت سے واسطہ ثابت کرنا ہے مناسب بات یہ تھی کہ یوں کہا جاتا کہ افترا اور اخبار حالت جنون میں مانعۃ الخلو اور مانعۃ الجمع دونوں ہیں یعنی یہ دونوں باتیں جمع ہو سکتی ہیں اور نہ ہی دونوں باتیں مرتفع ہو سکتی ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کلام میں مانعۃ الخلو کے ذکر پر اکتفاء کر لیا گیا ورنہ مراد دونوں ہیں اور کفار کے قول کا منشاء یہ ہے کہ اَفْتَرٰى عَلَى اللّٰهِ كَذِبًا اَمْ بِهٖ جِنَّةٌ قضیہ منفصلہ حقیقیہ مانعۃ الجمع اور مانعۃ الخلو ہے جیسے العدد اما زوج او فرد منفصلہ حقیقیہ مانعۃ الجمع اور مانعۃ الخلو ہے۔ الحاصل کفار قریش نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حشر و نشر کی خبر دینے کو افتراء اور اخبار حالت جنون میں مانعۃ الجمع اور مانعۃ الخلو کے طور پر منحصر کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ یہ دونوں باتیں نہ جمع ہو سکتی ہیں اور نہ مرتفع ہو سکتی ہیں اور جب ایسا ہے تو کفار کی مراد یہ ہے کہ ثانی یعنی اخبار حالت جنون غیر کذب ہے۔ شارح نے ثانی سے مراد اخبار حالت جنون لیا ہے اور "اَمْ بِهٖ جِنَّةٌ" جو اس آیت میں مذکور ہے مراد نہیں لیا جیسا کہ بعض لوگوں نے یہی مراد لیا ہے۔ شارح کے ام بہ جنۃ مراد نہ لینے کی وجہ یہ ہے کہ ام بہ جنۃ میں استفہام ہے اور استفہام صدق اور کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوتا ہے۔ پس اگر ثانی سے مراد ام بہ جنۃ ہوتا تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ ام بہ جنۃ غیر کذب ہے اور شے کی نفی اس بات کی فرع ہے کہ اس شے کا ثبوت صحیح ہو لہذا ام بہ جنۃ کے غیر کذب ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ ام بہ جنۃ کا کذب ہونا بھی صحیح ہے حالانکہ پہلے گذر چکا ہے کہ ام بہ جنۃ استفہام کی وجہ سے کذب کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتا ہے پس اس مجبوری کی وجہ سے شارح نے ثانی سے اخبار حالت جنون مراد لیا ہے نہ کہ ام بہ جنۃ۔ بہرحال شارح نے دلیل پیش کرتے ہوئے کہا کہ ثانی یعنی اخبار حالت جنون غیر کذب ہے اسلئے کہ آیت میں ثانی یعنی اخبار حالت جنون کو کذب کی قسیم بنایا گیا ہے۔ کیونکہ آیت کے معنی ہیں اَكَذَبَ اَمْ اَخْبَرَ حَالَ الْجِنَّةِ یا تو آپ نے جھوٹ بولا یا حالت جنون میں خبر دی۔ اور قسیم شے، شے کا غیر ہوتی ہے لہذا اخبار حالت جنون کذب کا غیر ہے اور اخبار حالت جنون غیر صدق بھی ہے کیونکہ کفار آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عداوت کی وجہ سے آنحضور

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

صلی اللہ علیہ وسلم کے صادق ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے اور جب کفار آپکے صادق ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے تو اس مقام میں یعنی مقام انکار میں آپ کے صادق ہونے کا ارادہ کیسے کر سکتے تھے۔ الحاصل جب کفار نے آپکے صادق ہونے کا ارادہ تک نہیں کیا تو ان کے نزدیک اخبار حالت جنون غیر صدق ہوگی اور جب اخبار حالت جنون غیر کذب بھی ہے اور غیر صدق بھی تو صدق اور کذب کے درمیان لاصدق اور لاکذب کا واسطہ ثابت ہوگیا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف اگر لانہم لم یعتقدوہ کے بجائے لانہم اعتقدوا عدم صدقہ فرماتے تو زیادہ ظاہر ہوتا کیونکہ عدم اعتقادِ صدق کی صورت میں یہ ممکن ہے کہ کفار کو آپ کے صدق کا اعتقاد تو نہ ہو لیکن اس مسئلہ میں آپ کو صادق سمجھتے ہوں اور ایسا سمجھنے کی صورت میں یہ خبر غیر صدق نہیں ہوگی اور جب یہ خبر غیر صدق نہیں ہوگی تو صدق وکذب کے درمیان واسطہ ثابت نہ ہوگا اور اس آیت سے جاحظ کا مذہب ثابت نہ ہوگا اسکے برخلاف اعتقادِ عدم صدق کی صورت میں یہ بات ناممکن ہے کہ کفار آپکے عدمِ صدق کا اعتقاد رکھتے ہوں اور اس مسئلہ میں آپ کو صادق سمجھتے ہوں اور جب ایسا ہے تو اس صورت میں یہ خبر بالیقین غیر صدق ہوگی اور صدق اور کذب کے درمیان واسطہ ثابت ہوگا۔ الحاصل لم یعتقدوہ یعنی عدم اعتقادِ صدق کے مقابلہ میں اعتقدوا عدم صدقہ یعنی اعتقادِ عدمِ صدق مدعٰی یعنی واسطہ ثابت کرنے میں زیادہ ظاہر ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حالتِ جنون میں خبر دینے سے کفار کی مراد یہ ہے کہ یہ خبر غیر صدق اور غیر کذب ہے۔ دہم مقتادرے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ اس آیت سے صدق اور کذب کے درمیان واسطہ تو ثابت ہوگیا لیکن کفار کے قول سے ثابت ہوا ہے اور کفار کا قول غیر معتبر ہے لہٰذا یہ دلیل غیر معتبر ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس طرح کے مواقع میں اہل لغت اور اہل زبان کا اعتبار ہوتا ہے اس سے قطع نظر کہ وہ کافر ہے یا غیر کافر پس کفار قریش بھی چونکہ اہل عقل، اہل زبان اور لغت عرب کے جاننے والے ہیں اسلئے صدق اور کذب کے درمیان واسطہ ثابت کرنے کے لئے ان کے قول کا اعتبار کرلیا گیا۔ بہرحال اخبار حالتِ جنون سے جب کفار کی مراد غیر صدق اور غیر کذب ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ بعض خبریں نہ صادق ہیں نہ کاذب ہیں۔ حتیٰ کہ کفار کے گمان کے مطابق اخبار حالتِ جنون بھی اسی قسم سے ہے یعنی نہ صادق ہے اور نہ کاذب ہے۔

وعلیٰ ہذا سے شارح کہتے ہیں کہ ہماری سابقہ تقریر سے علامہ خلخالی کا اعتراض بھی دفع ہوگیا ہے اس طور پر کہ علامہ خلخالی نے کہا ہے کہ مصنف کا قول لم یعتقدوہ غیر صدق کی دلیل نہیں ہے کیونکہ عدم اعتقادِ صدق سے عدمِ صدق لازم نہیں آتا اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے اپنے اس قول کو عدم صدق پر دلیل نہیں بنایا ہے بلکہ فلا یریدون اور فمرادہم سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے اپنے اس قول کو عدم ارادۂ صدق پر دلیل بنایا ہے اس طور پر کہ کفار نے اخبار حالتِ جنون سے رسول اللہؐ کے صدق کا ارادہ نہیں کیا ہے اور دلیل اسکی یہ ہے کہ کفار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے پس جب کفار آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے صادق ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے تو انہوں نے آپ کے صادق ہونے کا ارادہ کیسے کیا ہوگا۔ الحاصل مصنف کا قول عدم صدق کی دلیل نہیں ہے جیسا کہ معترض نے سمجھا ہے بلکہ عدم ارادۂ صدق کی دلیل ہے جیسا کہ ہم نے کہا ہے بہرحال شارح نے فلا یریدون اور فمرادہم سے جو

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تقریر کی ہے اس تقریر کے بعد خلخالی کا یہ اعتراض واقع نہیں ہوگا۔

وَرُدَّ هٰذَا الْاِسْتِدْلَالُ بِاَنَّ الْمَعْنٰی اَیْ مَعْنٰی اَمْ بِہٖ جِنَّۃٌ اَمْ لَمْ یَفْتَرِ فَعُبِّرَ عَنْہُ اَیْ عَنْ عَدَمِ الْاِفْتِرَاءِ بِالْجِنَّۃِ لِاَنَّ الْمَجْنُوْنَ لَا اِفْتِرَاءَ لَہٗ لِاَنَّہُ الْکِذْبُ عَنْ عَمْدٍ وَلَاعَمْدَ لِلْمَجْنُوْنِ فَالثَّانِیْ لَیْسَ قَسِیْمًا لِلْکِذْبِ مُطْلَقًا بَلْ لِمَا هُوَ اَخَصُّ مِنْہُ اَعْنِیْ الْاِفْتِرَاءَ فَیَکُوْنُ هٰذَا حَصْرًا لِلْخَبَرِ الْکَاذِبِ بِزَعْمِہِمْ فِیْ نَوْعَیْہِ اَعْنِیْ الْکِذْبَ عَنْ عَمْدٍ وَالْکِذْبَ لَا عَنْ عَمْدٍ۔

ترجمہ اور رد کر دیا گیا یہ استدلال بایں طور کہ معنی یعنی ام بہ جنۃ کے معنی ام لم یفتر ہیں پس تعبیر کر دیا گیا اسکو یعنی عدم افتراء کو حالتِ جنون کے ساتھ کیونکہ مجنون کے لئے افتراء نہیں ہوتا اسلئے کہ افتراء عمداً کذب کا نام ہے اور مجنون کے لئے عمد نہیں ہوتا پس ثانی کذب مطلق کی قسیم نہیں ہے بلکہ کذب خاص یعنی افتراء کی قسیم ہے پس یہ ان کے گمان میں خبر کاذب کو اس کی دو قسموں یعنی کذب عمد اور کذب غیر عمد میں منحصر کرنا ہوگا۔

تشریح مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ جاحظ کا یہ استدلال مردود ہے یعنی جاحظ کا یہ کہنا کہ ثانی یعنی اخبارِ حالت جنون سے کفار کی مراد یہ ہے کہ اخبار حالتِ جنون غیر کذب ہے اور کذب کی قسیم ہے ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ باری تعالیٰ کے قول ام بہ جنۃ کے معنی ہیں ام لم یفتر۔ گویا کفار نے یوں کہا افتریٰ علی اللہ کذبا ام لم یفتر پس عدم افتراء کو بطریق مجاز مرسل جنۃ یعنی حالت جنون کے ساتھ تعبیر کر دیا گیا اس طور پر کہ اخبار حالت جنون کے لئے عدم افتراء لازم ہے اور اخبار حالت جنون اس کا ملزوم ہے پس ملزوم بول کر لازم مراد لے لیا گیا۔ الحاصل آیت میں اخبار حالتِ جنون سے مراد عدم افتراء ہے اور عدم افتراء اس لئے مراد ہے کہ مجنون کی طرف سے افتراء متحقق نہیں ہو سکتا ہے اور مجنون کی طرف سے افتراء اسلئے نہیں ہو سکتا کہ افتراء کہتے ہیں عمداً کذب کو اور مجنون کے لئے عمد اور قصد نہیں ہوتا ہے پس اب آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ کفار نے کہا کہ محمد نے اللہ پر افتراء کیا ہے یعنی عمداً اور قصداً جھوٹ بولا ہے یا حالتِ جنون میں خبر دی ہے یعنی بلا قصد جھوٹ بولا ہے اور جب ایسا ہے تو کذب کی دو قسمیں ہوئیں ایک کذب عمد جس کو افتراء کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے۔ دوم کذب غیر عمد جس کو اخبار حالتِ جنون کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے۔ پس اخبار حالتِ جنون (کذب غیر عمد) مطلق کذب کی قسیم نہیں ہوئی بلکہ کذب خاص یعنی افتراء کی قسیم ہوئی اور جب اخبار حالتِ جنون مطلق کذب کی قسیم نہیں ہے تو اخبار حالتِ جنون کو غیر کذب کہنا بھی درست نہ ہوگا بلکہ اخبار حالتِ جنون کذب ہے اگرچہ کذب غیر عمد ہے۔ گویا کفار نے یوں کہا کہ محمد کی حشر و نشر کے بارے میں یہ خبر بالیقین کاذب ہے اور یہ خبر کاذب کذب کی دو قسموں (کذب عمد اور کذب غیر عمد) میں منحصر ہے یعنی یا تو کذب عمد میں داخل ہے اور یا کذب غیر عمد میں اور جب ایسا ہے تو ثانی یعنی اخبار حالت جنون کذب ہوئی نہ کہ غیر کذب اور جب اخبار حالت جنون کذب ہوئی تو اس آیت سے صدق اور کذب کے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

درمیان واسطہ ثابت نہیں ہوا۔

أَحْوَالُ الْإِسْنَادِ الْخَبَرِيِّ وَهُوَ ضَمُّ كَلِمَةٍ أَوْ مَا يَجْرِي مَجْرَاهَا إِلَى الْأُخْرَى بِحَيْثُ يُفِيدُ الْمُخَاطَبَ أَنَّ مَفْهُومَ أَحَدِهِمَا ثَابِتٌ لِمَفْهُومِ الْأُخْرَى أَوْ مَنْفِيٌّ عَنْهُ وَإِنَّمَا قَدَّمَ بَحْثَ الْخَبَرِ لِعِظَمِ شَأْنِهِ وَكَثْرَةِ مَبَاحِثِهِ ثُمَّ قَدَّمَ أَحْوَالَ الْإِسْنَادِ عَلَى أَحْوَالِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ وَالْمُسْنَدِ مَعَ تَأَخُّرِ النِّسْبَةِ عَنِ الطَّرَفَيْنِ لِأَنَّ الْبَحْثَ هُنَا إِنَّمَا هُوَ عَنْ أَحْوَالِ اللَّفْظِ الْمَوْصُوفِ بِكَوْنِهِ مُسْنَدًا إِلَيْهِ أَوْ مُسْنَدًا وَهٰذَا الْوَصْفُ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بَعْدَ تَحَقُّقِ الْإِسْنَادِ وَالْمُتَقَدِّمُ عَلَى النِّسْبَةِ إِنَّمَا هُوَ ذَاتُ الطَّرَفَيْنِ وَلَا بَحْثَ لَنَا عَنْهَا

ترجمہ (یہ) احوال اسناد خبری ہے اور وہ کلمہ یا اس کے قائم مقام کا دوسرے کلمہ کے ساتھ اس طرح ملانا ہے کہ مخاطب کو اس بات کا فائدہ دے کہ ان دونوں میں سے ایک کا مفہوم دوسرے کے مفہوم کے لئے ثابت ہے یا اس سے منفی ہے۔ اور خبر کی بحث کو مقدم کیا اس کی عظمت شان اور اس کی کثرت مباحث کی وجہ سے پھر احوالِ اسناد کو احوالِ مسندالیہ اور احوالِ مسند پر مقدم کیا باوجودیکہ نسبت طرفین سے مؤخر ہوتی ہے اسلئے کہ یہاں بحث اس لفظ کے احوال سے ہے جو مسندالیہ یا مسند ہونے کے ساتھ موصوف ہے اور یہ وصف تحقیقِ اسناد کے بعد ہی متحقق ہوتا ہے اور نسبت پر مقدم ذاتِ طرفین ہے اور ہم کو اس سے کوئی بحث نہیں ہے۔

تشریح احوال الاسناد الخبری، خبر ہے اور اس کا مبتدا الباب الاول محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے، الباب الاول احوال الاسناد الخبری مگر اس ترکیب پر یہ اعتراض ہوگا کہ احوال اسناد کا الباب الاول پر حمل صحیح نہیں ہے کیونکہ احوال اسناد سے مراد وہ امور ہیں جو اسناد کو عارض ہوتے ہیں مثلاً تاکید، عدم تاکید۔ اسناد کا حقیقتِ عقلیہ ہونا اور مجاز عقلیہ ہونا اور یہ سب چیزیں الباب الاول کا غیر ہیں اسلئے کہ الباب الاول تو الفاظ ہیں پس مبتداء اور خبر کے درمیان مطابقت نہ ہونے کی وجہ سے خبر کا مبتدا پر حمل کیسے صحیح ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مضاف محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے الباب الاول مباحث احوالِ الاسناد الخبری' یا عبارات احوال الاسناد الخبری یعنی باب اول احوال اسناد خبری کے مباحث یا عبارات ہیں۔ پس مباحث اور عبارات بھی چونکہ الفاظ ہیں اسلئے مبتدا اور خبر کے درمیان مطابقت پائی گئی اور جب مطابقت پائی گئی تو حمل بھی درست ہوگا۔ ایک اعتراض مصنف پر وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ مصنف کا احوال اسناد کو خبر کے ساتھ مختص کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ وہ امور جو اسناد کو عارض ہوتے ہیں اور جن کا نام احوال ہے مثلاً حقیقتِ عقلیہ، مجاز عقلیہ، تاکید، عدم تاکید وغیرہ وہ جس طرح خبر میں جاری ہوتے ہیں اسی طرح انشاء میں بھی جاری ہوتے ہیں مثلاً ایک شخص سے کہا گیا "اِبْنِ لِی قَصْرًا" میرے لئے محل بنا۔ پس اگر یہ شخص بذات خود تعمیر

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کاامل ہے تو یہ اسناد حقیقت عقلیہ ہوگی ورنہ تو مجاز عقلی ہوگی۔ اسی طرح اگر مخاطب ایسا آدمی ہے جو بآسانی تعمیل حکم کرلیتا ہے تو اس سے بغیر تاکید کے اِضرِب کہا جائے گا اور اگر انتہائی سرکش ہے اور اس میں تعمیل کا جذبہ بالکل نہیں ہے تو اس سے اِضرِبَنَّ نون مشددہ کے ذریعہ تاکید کیساتھ کلام کیا جائے گا اور اگر بہت زیادہ سرکش نہیں ہے تو پھر نون خفیفہ کے ذریعہ مؤکد کرکے اضرِبَنْ کہا جائے گا۔ بہر حال یہ امور جس طرح خبر میں جاری ہوتے ہیں انشاء میں بھی جاری ہوتے ہیں اور جب ایسا ہے تو احوال اسناد کو خبر کے ساتھ مختص کیوں کیا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ انشاء کے لئے خبر اصل ہے اور بلغاء کی نظر میں خبر ہی مقصود اعظم ہے پس خبر کے اصل اور مقصود اعظم ہونے کی وجہ سے احوال اسناد کو خبر کے ساتھ مقید کردیا گیا ورنہ اس قید کے ذریعہ انشاء کو خارج کرنا مقصود نہیں ہے۔ شارح نے اسناد کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اسناد کہتے ہیں ایک کلمہ یا اس کے قائم مقام کا دوسرے کلمہ کے ساتھ اس طور پر ملنا کہ وہ مخاطب کو اس بات کا فائدہ دے کہ ان دونوں کلموں میں سے ایک یعنی محکوم بہ کا مفہوم دوسرے یعنی محکوم علیہ کے لئے ثابت ہے یا محکوم علیہ سے منتفی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے بحث خبر کو بحث انشاء پر اسلئے مقدم کیا ہے کہ خبر کی شان عظیم ہے اور اس کے مباحث کثیر ہیں اور اس کی شان عظیم اسلئے ہے کہ تمام اعتقادیات اخبار کے قبیل سے ہیں اور اکثر محاورات اخبار کے قبیل سے ہیں اور اس کے مباحث کثیر اسلئے ہیں کہ وہ خواص اور نکات جن کا بلغاء اعتبار کرتے ہیں ان کا اکثر وقوع خبر میں ہوتا ہے نہ کہ انشاء میں۔ پھر شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے احوال اسناد کو احوال مسند الیہ اور احوال مسند پر مقدم کیا ہے حالانکہ اسناد نسبت کا نام ہے اور نسبت طرفین (مسند الیہ اور مسند) سے مؤخر ہوتی ہے لہذا اس کا تقاضہ یہ تھا کہ مسند الیہ اور مسند کے احوال پہلے ذکر کئے جاتے اور اسناد کے احوال بعد میں مذکور ہوتے لیکن مصنف نے ایسا نہیں کیا آخر ایسا کیوں۔ اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ یہاں یعنی علم معانی میں اس لفظ کے احوال سے بحث کی جاتی ہے جو لفظ مسند الیہ ہونے یا مسند ہونے کے ساتھ متصف ہوتا ہے اور یہ وصف یعنی لفظ کا مسند الیہ ہونا یا مسند ہونا متحقق اسناد کے بعد متحقق ہوتا ہے کیونکہ جب تک احد الطرفین کا آخر کی طرف اسناد نہیں ہوگا اس وقت تک ایک مسند الیہ اور ایک مسند نہیں ہوگا اور جب یہ وصف یعنی لفظ کا مسند الیہ یا مسند ہونا متحقق اسناد کے بعد متحقق ہوتا ہے تو یہاں بھی مسند الیہ اور مسند کے احوال کو بعد میں ذکر کیا گیا اور اسناد کے احوال کو پہلے ذکر کیا گیا ہے تاکہ وضع طبع کے موافق ہوجائے اور رہا مسند الیہ اور مسند کا اسناد اور نسبت پر مقدم ہونا تو وہ ذات کے اعتبار سے مقدم ہیں نہ کہ مذکورہ وصف کے اعتبار سے اور ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ علم معانی میں مذکورہ وصف کے اعتبار سے لفظ کے احوال سے بحث کی جاتی ہے ذات طرفین سے بحث نہیں کی جاتی۔ حاصل یہ ہے کہ معترض ذات طرفین کا اعتبار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ذات طرفین وجود میں طبعاً اسناد سے مقدم ہے لہذا مناسب بات یہ تھی کہ ان کے احوال کو وضعاً بھی اسناد کے احوال پر مقدم کیا جاتا۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ علم معانی میں ذات طرفین مقصود نہیں بلکہ مسند الیہ ہونے اور مسند ہونے کا وصف مقصود ہے اور یہ وصف چونکہ اسناد کے وجود کے بعد متحقق ہوتا ہے اسلئے اسناد طبعاً مقدم ہوگی اور جب اسناد طبعاً مقدم ہے تو اس کو وضعاً بھی مقدم کردیا گیا تاکہ وضع طبع کے موافق ہوجائے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

لَاشَكَّ اَنَّ قَصْدَ الْمُخْبِرِ اَیْ مَنْ یَکُوْنُ بِصَدَدِ الْاِخْبَارِ وَالْاِعْلَامِ وَاِلَّا فَالْجُمْلَةُ الْخَبَرِیَّةُ کَثِیْرًا مَا تُوْرَدُ لِاَغْرَاضٍ اُخَرَ غَیْرِ اِفَادَةِ الْحُکْمِ اَوْ لَازِمِهٖ مِثْلُ التَّحَزُّنِ وَالتَّحَسُّرِ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی حِکَایَةً عَنِ امْرَأَةِ عِمْرَانَ رَبِّ اِنِّیْ وَضَعْتُهَا اُنْثٰی وَمَا اَشْبَهَ ذٰلِكَ بِخَبَرِهٖ مُتَعَلِّقٌ بِقَصْدٍ اِفَادَةُ الْمُخَاطَبِ خَبَرُ اِنَّ اِمَّا الْحُکْمُ مَفْعُوْلُ الْاِفَادَةِ اَوْ کَوْنُهٗ اَیْ کَوْنُ الْمُخْبِرِ عَالِمًا بِهٖ اَیْ بِالْحُکْمِ وَالْمُرَادُ بِالْحُکْمِ هٰهُنَا وُقُوْعُ النِّسْبَةِ اَوْ لَا وُقُوْعُهَا وَکَوْنُهٗ مَقْصُوْدًا لِلْمُخْبِرِ بِخَبَرِهٖ لَا یَسْتَلْزِمُ تَحَقُّقَهٗ فِی الْوَاقِعِ وَهٰذَا مُرَادُ مَنْ قَالَ اِنَّ الْخَبَرَ لَا یَدُلُّ عَلٰی ثُبُوْتِ الْمَعْنٰی وَانْتِفَائِهٖ وَاِلَّا فَلَا یَخْفٰی اَنَّ مَدْلُوْلَ قَوْلِنَا زَیْدٌ قَائِمٌ وَمَفْهُوْمَهٗ اَنَّ الْقِیَامَ ثَابِتٌ لِزَیْدٍ وَعَدَمُ ثُبُوْتِهٖ لَهٗ اِحْتِمَالٌ عَقْلِیٌّ لَا مَدْلُوْلُ اللَّفْظِ وَلَا مَفْهُوْمُهٗ فَلْیُفْهَمْ۔

ترجمہ بلاشبہ مخبر کا مقصد یعنی اس شخص کا مقصد جو اخبار اور اعلام کے درپے ہو ورنہ جملہ خبریہ بسا اوقات افادۂ حکم یا لازمِ افادۂ حکم کے علاوہ دوسری بہت سی اغراض کے لئے لایا جاتا ہے جیسے اظہارِ غم اور حسرت جیسے امرأۃ عمران کی حکایت کرتے ہوئے باری تعالیٰ کے قول میں ہے اے میرے رب میں نے لڑکی جنی ہے اور اس کے مشابہ اپنی خبر سے۔ بخبرہ قصد سے متعلق ہے مخاطب کو فائدہ دینے کا یہ اِنَّ کی خبر ہے یا تو حکم کا افادہ کا مفعول ہے یا مخبر کے عالم بالحکم ہونے کا اور یہاں حکم سے مراد وقوعِ نسبت یا لاوقوعِ نسبت ہے اور اس کا مقصودِ مخبر ہونا اس کی خبر سے اس کے واقع میں متحقق ہونے کو مستلزم نہیں ہے اور یہ اس شخص کی مراد ہے جس نے کہا کہ خبر ثبوتِ معنی اور انتفاءِ معنی پر دلالت نہیں کرتی ہے ورنہ تو مخفی نہیں ہے کہ ہمارے قول زید قائم کا مدلول اور مفہوم یہ ہے کہ قیام زید کے لئے ثابت ہے اور زید کے لئے قیام کا عدمِ ثبوت تو وہ احتمالِ عقلی ہے لفظ کا مدلول اور لفظ کا مفہوم نہیں ہے اسکو خوب سمجھ لیا جائے۔

تشریح لاشک ان قصد المخبر سے لیکر فلیفہم تک احوال اسناد کے بیان کی تمہید ہے اور حاصل اس کا یہ ہے کہ مخبر اپنی خبر سے دو باتوں میں سے ایک کا ارادہ کرتا ہے یا تو اس کا مقصود مخاطب کو حکم کا فائدہ پہنچانا ہوتا ہے اور یا اس کو اپنے عالم بالحکم ہونے کا فائدہ پہنچانا مقصود ہوتا ہے۔ حکم کا فائدہ پہنچانا تو اس وقت مقصود ہوگا جب مخاطب خالی الذہن ہوگا اور حکم سے ناواقف ہوگا اور اپنے عالم بالحکم ہونے کا فائدہ پہنچانا اس وقت مقصود ہوگا جب مخاطب کو حکم کا علم ہو لیکن متکلم کے عالم بالحکم ہونے کا علم نہ ہو۔ مثلاً زید مرگیا اور مخاطب کو اس کا علم نہیں ہوا پس ایک شخص نے آکر کہا زیدٌ مات۔ زید مرگیا۔ تو اس کلام سے متکلم کا مقصود مخاطب کو حکم کا فائدہ پہنچانا ہے اور اگر مخاطب کو زید کے مرنے کا علم پہلے سے ہے مگر یہ معلوم نہیں ہے کہ متکلم کو بھی اس کا علم ہے پس متکلم نے کہا زیدٌ مات۔ بھائی زید مرگیا تو اس کلام سے متکلم کا مقصو

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مخاطب کو حکم کا فائدہ پہنچانا نہیں ہے بلکہ اس بات کا فائدہ پہنچانا مقصود ہے کہ مجھے بھی زید کے مرنے کا علم ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہاں مخبر سے مراد وہ ہے جو خبر دینا چاہتا ہے اور اطلاع دینا چاہتا ہے۔ جملہ خبریہ کا تلفظ کرنے والا مراد نہیں ہے کیونکہ مخبر بمعنی اول کی خبر ہی مذکورہ دو باتوں میں منحصر ہے اور مخبر بمعنی ثانی کی خبر یعنی جملہ خبریہ کا تلفظ کرنا مذکورہ دو باتوں میں منحصر نہیں ہے کیونکہ جملہ خبریہ مذکورہ دو باتوں کے علاوہ اور دوسری اغراض کے لئے بھی لایا جاتا ہے مثلاً اظہار غم کے لئے جیسے عمران کی بیوی اور مریم کی والدہ نے مریم کی ولادت پر کہا تھا رب انی وضعتہا انثی۔ یہ جملہ خبریہ اظہار غم کے لئے اسلئے ہے کہ عمران کی بیوی لڑکے کی امید لگائے بیٹھی تھی اور خلاف امید پیدا ہو گئی لڑکی۔ اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ خلاف امید کام پر آدمی رنجیدہ ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ جملہ خبریہ بلاشبہ اظہار غم کے لئے ہوگا اسی طرح جملہ خبریہ اظہار حسرت کے لئے لایا جاتا ہے مثلاً حضرت زکریا علیہ السلام نے اپنے بوڑھاپے پر حسرت و یاس ظاہر کرتے ہوئے فرمایا تھا رب انی وھن العظم منی۔ ملاحظہ فرمائیے ان دونوں جملوں کا مخاطب اللہ جل شانہ ہے اور وہ ان دونوں کے حکم سے بھی واقف ہے اور متکلم کے عالم بالحکم ہونے سے بھی واقف ہے اور جب ایسا ہے تو یہ دونوں جملے مذکورہ دو باتوں میں سے کسی کا فائدہ دینے کے لئے نہیں ہوں گے بلکہ ان کے علاوہ دوسری اغراض مثلاً اظہار غم اور اظہار حسرت کے لئے ہوں گے۔ اسی طرح جملہ خبریہ اظہار فرحت کے لئے بھی لایا جاتا ہے مثلاً کسی نے کہا حضرنی الافاضل میرے پاس افاضل آئے۔ اس جملہ سے نہ تو حکم کا فائدہ پہنچانا مقصود ہے اور نہ اپنے عالم بالحکم ہونے کا فائدہ پہنچانا مقصود ہے بلکہ صرف فرحت کا اظہار مقصود ہے۔ الحاصل متن میں مخبر سے مراد وہ شخص ہے جو خبر دینے کے درپے ہو اور خبر دینا چاہتا ہو محض جملہ خبریہ کا تلفظ کرنے کا والا مراد نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ بخبرہ، قصد کے متعلق ہے اور افادۃ انّ کی خبر ہے اور حکم افادہ کا مفعول ثانی ہے اور مفعول اول المخاطب ہے اور فاعل محذوف ہے تقدیری عبارت ہے افادتہ المخاطب الحکم شارح کہتے ہیں کہ متن میں حکم سے مصنف رح نے وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت مراد لیا ہے اصل میں حکم کا اطلاق کئی معنی پر ہوتا ہے (۱) نسبت کلامیہ جو کلام سے مفہوم ہوتی ہے اور وہ محکوم بہ کا محکوم علیہ کے لئے ثابت ہونا یا محکوم علیہ سے منتفی ہونا ہے یہی ارباب عربیت کی اصطلاح ہے اور وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت سے یہی معنی مراد ہیں (۲) حکم کا اطلاق اذعان نسبت اور ادراک نسبت پر بھی کیا جاتا ہے یہی ارباب معقول اور مناطقہ کی اصطلاح ہے اور ارباب معقول اس کو ایقاع اور انتزاع کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔ (۳) اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب جو بندوں کے افعال کے ساتھ متعلق ہوتا ہے وہ بھی حکم کہلاتا ہے اور یہ اصولیین کی اصطلاح ہے (۴) خطاب سے جو چیز ثابت ہوتی ہے یعنی وجوب وغیرہ اسکو بھی حکم کہتے ہیں اور یہ فقہاء کی اصطلاح ہے بہر حال یہاں حکم سے وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت مراد ہے اور مخبر کا اپنی خبر سے حکم بمعنی وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت مقصود ہونا اس حکم کے تحقق فی الواقع کو مستلزم نہیں ہے یعنی اگر مخبر نے اپنی خبر سے مخاطب کو وقوع نسبت یعنی نسبت کے واقع ہونے کا فائدہ پہنچایا تو یہ اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ وہ نسبت واقع اور نفس الامر میں بھی متحقق ہو مثلاً زید قائم جملہ خبریہ ہے اور یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ قیام واقع میں زید کے لئے ثابت ہے مگر یہ اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ ثبوت قیام واقع اور نفس الامر میں بھی متحقق

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہو یعنی نفس الامر میں بھی زید کھڑا ہو اسلئے کہ یہ بات ممکن ہے کہ خبر صادق نہ ہو بلکہ کاذب ہو شارح کہتے ہیں کہ جن لوگوں نے یہ کہا ہے کہ خبر ثبوت معنی اور انتفاء معنی یعنی ثبوت حکم اور انتفاء حکم پر دلالت نہیں کرتی ہے ان کی مراد بھی یہی ہے کہ حکم کا مقصودِ مخبر ہونا اس کے تحقق فی الواقع کو مستلزم نہیں ہے یعنی ان لوگوں کی مراد یہ نہیں ہے کہ خبر ثبوت حکم مثلاً ثبوت قیام لزید پر دلالت نہیں کرتی ہے یا انتفاء حکم پر دلالت نہیں کرتی ہے بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ یہ اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ حکم واقع اور نفس الامر میں بھی متحقق ہو کیونکہ خبر کا کاذب ہونا ممکن ہے۔ شارح نے اسی کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ہمارے قول زید قائم کا مدلول اور مفہوم یہ ہے کہ قیام زید کے لئے ثابت ہے اور قیام کا زید کے لئے واقع اور نفس الامر میں عدم ثبوت عقلی احتمال ہے۔ لفظ کا مدلول اور مفہوم نہیں ہے الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ ان حضرات کا یہ کہنا کہ خبر ثبوت حکم پر دلالت نہیں کرتی ہے اس کا مطلب یہی ہے کہ خبر سے حکم کا مقصودِ مخبر ہونا اسکے تحقق فی الواقع کو مستلزم نہیں ہے۔ واللہ اعلم

وَيُسَمَّى الْأَوَّلُ أَيِ الْحُكْمُ الَّذِيْ يُقْصَدُ بِالْخَبَرِ إِفَادَتُهُ فَائِدَةَ الْخَبَرِ وَالثَّانِيْ أَيْ كَوْنُ الْمُخْبِرِ عَالِمًا بِهٖ لَازِمَهَا أَيْ لَازِمَ فَائِدَةِ الْخَبَرِ لِأَنَّهٗ كُلَّمَا أَفَادَ الْحُكْمَ أَفَادَ أَنَّهٗ عَالِمٌ بِهٖ وَلَيْسَ كُلَّمَا أَفَادَ أَنَّهٗ عَالِمٌ بِالْحُكْمِ أَفَادَ نَفْسَ الْحُكْمِ لِجَوَازِ أَنْ يَكُوْنَ الْحُكْمُ مَعْلُوْمًا قَبْلَ الْإِخْبَارِ كَمَا فِيْ قَوْلِنَا لِمَنْ حَفِظَ التَّوْرَاةَ قَدْ حَفِظْتَ التَّوْرَاةَ وَتَسْمِيَةُ مِثْلِ هٰذَا الْحُكْمِ فَائِدَةَ الْخَبَرِ بِنَاءً عَلٰى أَنَّهٗ مِنْ شَأْنِهٖ أَنْ يُقْصَدَ بِالْخَبَرِ وَيُسْتَفَادَ مِنْهُ وَالْمُرَادُ بِكَوْنِهٖ عَالِمًا بِالْحُكْمِ حُصُوْلُ صُوْرَةِ الْحُكْمِ فِيْ ذِهْنِهٖ وَهٰهُنَا أَبْحَاثٌ شَرِيْفَةٌ سَمَحْنَا بِهَا فِي الشَّرْحِ

ترجمہ اور نام رکھا جاتا ہے اول کا یعنی اس حکم کا جس کے افادہ کا خبر سے قصد کیا جاتا ہے فائدۃ الخبر اور ثانی کا یعنی مخبر کے عالم بالحکم ہونے کا لازم فائدۃ الخبر اسلئے کہ جب بھی وہ حکم کا فائدہ دیگا تو عالم بالحکم ہونے کا فائدہ دیگا اور یہ بات نہیں کہ جب بھی عالم بالحکم ہونے کا فائدہ دے تو نفس حکم کا بھی فائدہ دے کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ مخاطب کو خبر دینے سے پہلے ہی حکم معلوم ہو جیسا کہ ہمارے قول میں اس شخص کے لئے جس نے تورات یاد کی ہے قد حفظت التوراۃ اور اس جیسے حکم کا فائدۃ الخبر نام رکھنا اس پر مبنی ہے کہ اس کی شان یہ ہے کہ خبر سے اس کا قصد کیا جائے اور اس سے استفادہ کیا جائے اور مخبر کے عالم بالحکم ہونے سے مراد اس کے ذہن میں حکم کی صورت کا حاصل ہونا ہے اور یہاں عمدہ عمدہ بحثیں ہیں ہم نے شرح میں انکی سخاوت کی ہے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تشریح مصنف رح نے فرمایا ہے کہ اگر مخبر کا اپنی خبر سے مخاطب کو حکم کا فائدہ پہنچانا مقصود ہے تو اس کا نام فائدۃ الخبر ہے کیونکہ یہ فائدہ خبر پر مرتب ہوتا ہے اور اگر مخبر کا اپنی خبر سے اپنے عالم بالحکم ہونے کا فائدہ پہنچانا مقصود ہے تو اس کا نام لازم فائدۃ الخبر ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ عالم بالحکم ہونے کے افادہ کا نام لازم فائدۃ الخبر اسلئے ہے کہ عالم بالحکم ہونے کا افادہ، افادہ حکم کے لئے لازم ہے اس طور پر کہ مخبر اپنی خبر سے مخاطب کو جب بھی حکم کا فائدہ پہنچائے گا تو وہ اپنے عالم بالحکم ہونے کا فائدہ ضرور پہنچائے گا لیکن اس کا برعکس نہیں ہے یعنی یہ بات نہیں ہے کہ مخبر جب بھی اپنے عالم بالحکم ہونے کا فائدہ پہنچائے تو وہ نفس حکم کا بھی فائدہ پہنچائے کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ مخاطب کو مخبر کے خبر دینے سے پہلے ہی حکم معلوم ہو مثلاً ایک شخص نے حافظِ تورات سے کہا قد حفظت التوراۃ۔ ملاحظہ فرمائیے حافظ تورات کو اپنے حافظ تورات ہونے کا علم حاصل ہے مگر مخبر نے جب یہ خبر دی تو اس کا مقصد یہ بتانا ہے کہ تیرے حافظ تورات ہونے کا علم مجھے بھی حاصل ہے۔ بہرحال اول کے لئے ثانی لازم ہے مگر ثانی کے لئے اول لازم نہیں ہے اور جب ثانی لازم ہے تو اس کا نام بھی لازم فائدۃ الخبر رکھدیا گیا۔

وتسمیۃ مثل ہذا الحکم الخ سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ حافظِ تورات سے جب قد حفظت التوراۃ کہا گیا تو حفظ تورات کا حکم تو فائدۃ الخبر ہوا اور اس بات کا فائدہ پہنچانا کہ میں بھی اسکو جانتا ہوں لازم فائدۃ الخبر ہوا۔ اب سوال یہ ہے کہ جب مخاطب کو حفظ تورات کا علم مخبر کے خبر دینے سے پہلے ہی معلوم ہو چکا ہے تو خبر نے اس حکم کا فائدہ کہاں دیا اور جب خبر نے اس حکم کا افادہ نہیں کیا تو اس کا فائدۃ الخبر نام رکھنا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فائدۃ الخبر سے مراد یہ نہیں ہے کہ حکم کا فائدہ بالفعل خبر سے مستفاد ہو اور بالفعل مقصود ہو بلکہ مراد یہ ہے کہ اس کی شان یہ ہو کہ وہ خبر سے مقصود اور مستفاد ہو سکتا ہے اور یہاں یہ بات موجود ہے کیونکہ اگر بالفرض مخاطب کو اپنے حافظِ تورات ہونے کا حکم پہلے سے معلوم نہ ہوتا تو اس حکم کا فائدہ اسی خبر سے حاصل ہوتا بہرحال حفظ تورات کے حکم کا فائدۃ الخبر نام رکھنا درست ہے۔

والمراد بکونہ الخ سے ایک اعتراض کا جواب مقصود ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ افادۂ حکم کے لئے مخبر کے عالم بالحکم ہونے کا افادہ لازم ہے ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ مخبر نے مخاطب کو ایک خبر دی مگر خود مخبر کو اس خبر میں شک یا ظن یا وہم ہے تو اس صورت میں افادۂ حکم تو پایا گیا لیکن مخبر کے عالم بالحکم ہونے کا افادہ نہیں پایا گیا۔ اور جب ایسا ہے تو لزوم باقی نہ رہا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض اس وقت واقع ہوتا جب ہم علم سے اعتقاد جازم ناقابل تشکیک مراد لیتے حالانکہ علم سے ہماری یہ مراد نہیں ہے بلکہ علم سے مراد ہے مخبر کے ذہن میں حکم کی صورت کا حاصل ہونا اور مخبر کے ذہن میں حکم کی صورت جس طرح اعتقادی صورت میں حاصل ہوتی ہے اسی طرح ظن، شک اور وہم کی صورت میں بھی حاصل ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو ظن وغیرہ کی صورتوں میں بھی عالم بالحکم ہونے کا افادہ پایا گیا اور جب ہر صورت میں افادۂ حکم کے ساتھ عالم بالحکم ہونے کا افادہ پایا گیا تو یہ ثابت ہو گیا کہ عالم بالحکم ہونے کا افادہ، افادۂ حکم کے لئے لازم ہے شارح کہتے ہیں کہ اس مقام پر اور بھی اچھی اچھی بحثیں ہیں جنکو ہم نے مطول میں ذکر کیا ہے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وَقَدْ يُنَزَّلُ الْمُخَاطَبُ الْعَالِمُ بِهِمَا اَیْ بِفَائِدَةِ الْخَبَرِ وَلَازِمِهَا مَنْزِلَةَ الْجَاهِلِ فَيُلْقٰى اِلَيْهِ الْخَبَرُ وَاِنْ كَانَ عَالِمًا بِالْفَائِدَتَيْنِ لِعَدَمِ جَرْيِهٖ عَلٰى مُوْجَبِ الْعِلْمِ فَاِنَّ مَنْ لَا يَجْرِيْ عَلٰى مُقْتَضٰى عِلْمِهٖ هُوَ وَالْجَاهِلُ سَوَاءٌ كَمَا تَقُوْلُ لِلْعَالِمِ التَّارِكِ لِلصَّلٰوةِ اَلصَّلٰوةُ وَاجِبَةٌ وَتَنْزِيْلُ الْعَالِمِ بِالشَّیْءِ مَنْزِلَةَ الْجَاهِلِ بِهٖ لِاعْتِبَارَاتٍ خِطَابِيَّةٍ كَثِيْرَةٌ فِی الْكَلَامِ مِنْهُ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَلَقَدْ عَلِمُوْا لَمَنِ اشْتَرٰىهُ مَا لَهٗ فِی الْاٰخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهٖ اَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوْا يَعْلَمُوْنَ بَلْ تَنْزِيْلُ وُجُوْدِ الشَّیْءِ مَنْزِلَةَ عَدَمِهٖ كَثِيْرٌ مِنْهُ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَمَا رَمَيْتَ اِذْ رَمَيْتَ۔

ترجمہ اور کبھی اتار لیا جاتا ہے ان دونوں یعنی فائدۃ الخبر اور لازم فائدۃ الخبر کے عالم مخاطب کو جاہل کے مرتبہ میں پس اس کی طرف خبر کو ڈالا جاتا ہے اگرچہ وہ دونوں فائدوں کا عالم ہے اس کے موجب علم پر نہ چلنے کی وجہ سے اسلئے کہ جو شخص اپنے علم کے مقتضیٰ پر نہیں چلتا ہے وہ اور جاہل دونوں برابر ہیں جیسے تو بے نمازی عالم سے کہے نماز فرض ہے اور عالم بالشئی کو جاہل بالشئی کے مرتبہ میں اتارنا اعتبارات خطابیہ کی وجہ سے کلام میں بہت ہے اسی سے باری تعالیٰ کا یہ قول ہے، اور یہود اتنا جانتے تھے کہ جس شخص نے اسکو اختیار کیا اس کے لئے آخرت میں کوئی حصہ نہیں ہے اور بری ہے وہ چیز جس کے بدلے میں انھوں نے اپنی جان فروخت کی ہے کاش وہ اس کو جانتے بلکہ وجود شے کو عدم شے کے مرتبہ میں اتارنا بہت ہے اسی سے باری تعالیٰ کا (یہ) قول ہے، اور آپ نے نہیں پھینکا جب آپ نے پھینکا۔

تشریح مصنف رح نے فرمایا ہے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مخاطب فائدۃ الخبر اور لازم فائدۃ الخبر دونوں کا عالم ہوتا ہے مگر چونکہ وہ اپنے علم کے مقتضیٰ پر عمل نہیں کرتا اسلئے متکلم اسکو جاہل کے مرتبہ میں اتار کر اس کے سامنے ایسی خبر پیش کرتا ہے جیسا کہ جاہلوں کے سامنے پیش کی جاتی ہے کیونکہ جو شخص اپنے علم کے مقتضیٰ پر عمل نہیں کرتا وہ اور جاہل دونوں برابر ہیں اور دونوں برابر اسلئے ہیں کہ علم کا ثمرہ اور علم سے مقصود بالذات عمل ہے اور عمل دونوں سے منتفی ہے لہذا دونوں برابر ہوں گے اور جس خبر کو جاہل کے سامنے پیش کرنا درست ہوگا اس خبر کو بے عمل عالم کے سامنے بھی پیش کرنا درست ہوگا مثلاً بے نمازی فائدۃ الخبر کے عالم سے آپ یوں کہیں "الصلوٰۃ واجبۃ" بھائی نماز فرض ہے۔ ملاحظہ فرمائیے مخاطب ایسا آدمی ہے جو فائدۃ الخبر یعنی نماز کے فرض ہونے کو جانتا ہے مگر چونکہ وہ اس علم اور جاننے کے مقتضیٰ پر عمل نہیں کرتا ہے اس لئے اسکو ایسے مخاطب کے مرتبہ میں اتار لیا گیا جو فرضیت صلوٰۃ سے ناواقف ہے اور پھر اس کے سامنے یہ خبر پیش کی گئی کہ نماز فرض ہے۔ یہ مثال تو اس کی ہے جبکہ فائدۃ الخبر کے عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتارا گیا ہو اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ لازم فائدۃ الخبر کے عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتار لیا جاتا ہے مثلاً حامد نے زید کو مارا اور حامد کو یہ بھی معلوم ہے کہ خالد کو بھی میرے مارنے کا علم ہے مگر اس کے باوجود حامد خالد کی موجودگی میں زید کو مارنے کے سلسلے میں مشاہدے اس طرح سرگوشی کرتا ہے گویا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

حامد، خالد سے اس کو چھپانا چاہتا ہے پس خالد نے حامد کو جو لازم فائدۃ الخبر کا علم رکھتا ہے لازم فائدۃ الخبر سے جاہل کے مرتبہ میں اتار کر کہا حضرتِ زیدؓ حضور مجھے معلوم ہے کہ آپ نے زید کو مارا ہے ملاحظہ فرمائیے یہاں حامد کو لازم فائدۃ الخبر یعنی خالد کے عالم بالحکم ہونے کا علم ہے مگر خالد نے حامد کو لازم فائدۃ الخبر سے جاہل کے مرتبہ میں اتار کر اس خبر کا مخاطب کیا ہے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص دونوں کا عالم ہوتا ہے مگر اس کو دونوں سے جاہل کے مرتبہ میں اتار کر اس کے سامنے خبر پیش کی جاتی ہے مثلاً عارف مومن ہے اور اس کو اپنے مومن ہونے کا بھی علم ہے اور یہ بھی علم ہے کہ واصف کو بھی میرے مومن ہونے کا علم ہے مگر عارف ایمان کے مقتضی کے خلاف عمل کرتا ہے تو اس کی وجہ سے واصف، عارف کو ان دونوں سے جاہل کے مرتبہ میں اتار کر کہتا ہے اللہ کے بندے تو مومن ہے اللہ ہمارا رب ہے اور محمد ہمارے رسول ہیں۔ مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ جب اس کی تین صورتیں ہیں تو مصنف کا ''بہما'' ضمیر تثنیہ کے ساتھ ذکر کرنا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ''بہما'' کی ضمیر مجموعہ امرین کی طرف راجع ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ کبھی دونوں کے مجموعہ کے عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتار لیا جاتا ہے اور یہ اس وقت بھی صادق آئیگا جب کہ فائدۃ الخبر اور لازم فائدۃ الخبر دونوں کے عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتارا گیا ہو اور اس وقت بھی صادق آئیگا جبکہ ان میں سے ایک کے عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتارا گیا ہو۔ اور جب ایسا ہے تو ضمیر تثنیہ لانے میں کوئی حرج نہیں ہے شارح نے مزید ترقی کر کے کہا ہے کہ اعتبارات خطابیہ کی وجہ سے عالم بالشئی کو جاہل بالشئی کے مرتبہ میں اتارنا کلام میں بہت زیادہ ہے خواہ وہ فائدۃ الخبر کا عالم ہو خواہ لازم فائدۃ الخبر کا خواہ ان دونوں کے علاوہ کا۔ شارح کا یہ کلام مصنف کے ذکر کردہ کلام سے عام ہے اور اس پر ترقی ہے کیونکہ مصنف کے کلام میں تو فائدۃ الخبر یا لازم فائدۃ الخبر کے عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتارنا ہی مذکور ہے اور شارح کے اس کلام میں مطلق عالم کو (اگرچہ وہ فائدۃ الخبر اور لازم فائدۃ الخبر کے علاوہ کا عالم ہو) جاہل کے مرتبہ میں اتارنا مذکور ہے۔ مثلاً باری تعالیٰ نے یہود بے بہبود کے بارے میں فرمایا ہے اور یہود کو معلوم ہے کہ جس شخص نے سحر کی کتاب کو تورات کے بدلے میں لیا ہے اس کا آخرت میں کوئی حصہ نہیں ہے اور بہت بری ہے وہ چیز جس کے بدلے میں انھوں نے اپنی جانوں یعنی اپنی جانوں کے حصوں کو فروخت کیا ہے کاش ان کو اس استبدال کی برائی کا علم ہوتا ملاحظہ فرمائیے اس آیت کے شروع میں یہود کے لئے علم ثابت کیا گیا ہے چنانچہ فرمایا ہے ''ولقد علموا'' مگر چونکہ انھوں نے اپنے علم کے مقتضی پر عمل نہیں کیا اس لئے ان کو جاہل کے مرتبہ میں اتار کر آخر آیت میں ان سے علم کی نفی کر دی گئی چنانچہ فرمایا ''لو کانوا یعلمون''۔ الحاصل کبھی مطلق عالم کو جاہل کے مرتبہ میں بھی اتار لیا جاتا ہے۔ شارح نے اور آگے بڑھ کر کہا کہ وجودِ شئی کو عدمِ شئی کے مرتبہ میں بھی بکثرت اتارا جاتا ہے خواہ وہ علم ہو یا غیر علم ہو جیسا کہ ''وما رمیت اذ رمیت'' میں وجودِ رمی کو غیر رمی کے مرتبہ میں اتارا گیا ہے حالانکہ رمی علم نہیں ہے اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس وقت صورتاً کنکریاں پھینکی تھیں تو آپ نے تاثیراً نہیں پھینکی تھیں بلکہ تاثیراً مؤثر حقیقی اللہ رب العزت نے پھینکی تھیں چنانچہ ارشاد ہے ''ولکن اللہ رمیٰ'':

فَيَنْبَغِيْ اَيْ اِذَا كَانَ قَصْدُ الْمُخْبِرِ بِخَبَرِهٖ اِفَادَةَ الْمُخَاطَبِ يَنْبَغِيْ اَنْ يَّقْتَصِرَ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مِنَ التَّرْكِيْبِ عَلٰى قَدْرِ الْحَاجَةِ حَذَرًا عَنِ اللَّغْوِ فَإِنْ كَانَ الْمُخَاطَبُ خَالِيَ الذِّهْنِ مِنَ الْحُكْمِ وَالتَّرَدُّدِ فِيْهِ اَىْ لَا يَكُوْنُ عَالِمًا بِوُقُوْعِ النِّسْبَةِ اَوْ لَا وُقُوْعِهَا وَلَا مُتَرَدِّدًا فِىْ اَنَّ النِّسْبَةَ هَلْ هِىَ وَاقِعَةٌ اَمْ لَا وَبِهٰذَا تَبَيَّنَ فَسَادُ مَا قِيْلَ اِنَّ الْخُلُوَّ عَنِ الْحُكْمِ يَسْتَلْزِمُ الْخُلُوَّ عَنِ التَّرَدُّدِ فِيْهِ فَلَا حَاجَةَ اِلٰى ذِكْرِهٖ بَلِ التَّحْقِيْقُ اَنَّ الْحُكْمَ وَالتَّرَدُّدَ فِيْهِ مُتَنَافِيَانِ اُسْتُغْنِيَ عَلٰى لَفْظِ الْمَبْنِيِّ لِلْمَفْعُوْلِ عَنْ مُؤَكِّدَاتِ الْحُكْمِ لِيَتَمَكَّنَ الْحُكْمُ فِى الذِّهْنِ حَيْثُ وَجَدَهٗ خَالِيًا وَاِنْ كَانَ الْمُخَاطَبُ مُتَرَدِّدًا فِيْهِ اَىْ فِى الْحُكْمِ طَالِبًا لَهٗ بِاَنْ حَضَرَ فِىْ ذِهْنِهٖ طَرَفَا الْحُكْمِ وَتَحَيَّرَ فِىْ اَنَّ الْحُكْمَ بَيْنَهُمَا وُقُوْعُ النِّسْبَةِ اَوْ لَا وُقُوْعُهَا حَسُنَ تَقْوِيَتُهٗ اَىْ تَقْوِيَةُ الْحُكْمِ بِمُؤَكِّدٍ لِيُزِيْلَ ذٰلِكَ الْمُؤَكِّدُ تَرَدُّدَهٗ وَيَتَمَكَّنَ الْحُكْمُ لٰكِنَّ الْمَذْكُوْرَ فِىْ دَلَائِلِ الْاِعْجَازِ اَنَّهٗ اِنَّمَا يَحْسُنُ التَّاكِيْدُ اِذَا كَانَ لِلْمُخَاطَبِ ظَنٌّ فِىْ خِلَافِ حُكْمِكَ وَاِنْ كَانَ الْمُخَاطَبُ مُنْكِرًا لِلْحُكْمِ وَجَبَ تَوْكِيْدُهٗ اَىْ تَوْكِيْدُ الْحُكْمِ بِحَسَبِ الْاِنْكَارِ اَىْ بِقَدْرِهٖ قُوَّةً وَضُعْفًا يَعْنِىْ يَجِبُ زِيَادَةُ التَّاكِيْدِ بِحَسَبِ ازْدِيَادِ الْاِنْكَارِ اِزَالَةً لَهٗ

ترجمہ پس مناسب ہے یعنی جب مخبر کا مقصد اپنی خبر سے مخاطب کو فائدہ پہنچانا ہے تو مناسب بات یہ ہے کہ متکلم بقدر ضرورت ترکیب پر اکتفا کرے لغو سے بچتے ہوئے پس اگر مخاطب حکم اور تردد فی الحکم سے خالی الذہن ہو یعنی وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت کا عالم نہ ہو اور نہ اس بارے میں متردد ہو کہ آیا نسبت واقع ہے یا نہیں اور اس سے اس کا فساد بھی ظاہر ہو گیا جو کہا گیا ہے کہ حکم سے خالی ہونا تردد فی الحکم سے خالی ہونے کو مستلزم ہے لہذا تردد کو ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ تحقیق یہ ہے کہ حکم اور تردد فی الحکم دونوں الگ الگ ہیں۔ اُستغنی مجہول کا صیغہ ہے مستغنی کر دیا جائے گا مؤکدات حکم سے تاکہ حکم ذہن میں پیوست ہو جائے اس لئے کہ حکم نے ذہن کو خالی پایا ہے اور اگر مخاطب حکم کے اندر متردد ہو حکم کا طالب ہو بایں طور کہ اس کے ذہن میں حکم کی دونوں طرفیں موجود ہوں اور اس بارے میں متحیر ہو کہ ان دونوں کے درمیان حکم وقوع نسبت ہے یا لا وقوع نسبت ہے تو اس کی تقویت یعنی حکم کی تقویت مؤکد کے ساتھ حسن ہے تاکہ یہ مؤکد اس کے تردد کو زائل کر دے اور حکم متمکن ہو سکے لیکن دلائل الاعجاز میں مذکور یہ ہے کہ جب کہ مخاطب کے لئے تیرے حکم کے خلاف کا گمان ہو اور اگر مخاطب حکم کا منکر ہو تو بحسب الانکار حکم کی تاکید کلانا یعنی انکار کی قوت اور ضعف کے بقدر یعنی زیادتی انکار کے مطابق تاکید کی زیادتی واجب ہوگی انکار کو زائل کرنے کے لئے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تشریح فیتبقی کا فار تفریع کے لئے ہے یعنی جب مخبر کا مقصد مخاطب کو حکم یا اپنے عالم بالحکم ہونے کا فائدہ پہنچانا ہے تو لغو سے بچنے کے لئے کلام اور ترکیب میں اتنی مقدار پر اکتفا کیا جائیگا جس سے یہ مقصد حاصل ہو جائے نہ اس سے زائد ہو اور نہ کم ہو کیونکہ کلام اگر بالکل غیر مفید ہوگا تو لغو محض ہوگا اور اگر مقصود کے افادہ سے ناقص ہوگا تو لغو کے حکم میں ہوگا اور اگر مقصود کے افادہ سے زائد ہوگا تو لغو پر مشتمل ہوگا بہر حال لغو سے بچنے کے لئے ضروری ہے کہ مخبر اور متکلم اپنے کلام میں قدر ضرورت پر اکتفا کرے اور جب یہ بات ہے تو دیکھنا پڑیگا کہ مخاطب کیسا ہے چنانچہ مخاطب اگر خالی الذہن ہے یعنی نہ اس کے ذہن میں حکم حاصل ہے اور نہ ہی وہ اس حکم میں متردد ہے تو ایسی صورت میں کلام کو مؤکدات حکم (اِنَّ وغیرہ) سے پاک رکھا جائیگا کیونکہ جب حکم ذہن کو خالی پائے گا تو وہ ذہن میں بغیر کسی تاکید کے پیوست ہو جائے گا اور ذہن میں اتر جائے گا۔ اور جب اس صورت میں حکم بغیر تاکید کے ذہن میں اتر سکتا ہے تو اس حکم کو مؤکد کرنا اور اس کے لئے تاکید لانا بے فائدہ اور لغو ہوگا شارح کہتے ہیں کہ حکم اور تردد فی الحکم سے خالی الذہن ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مخاطب کو نہ تو وقوع نسبت کا علم ہو اور نہ لا وقوع نسبت کا علم ہو اور نہ ہی وہ اس بارے میں متردد ہو کہ نسبت واقع ہے یا واقع نہیں ہے مثلاً مخاطب کو نہ تو اس بات کا علم ہے کہ زید کے لئے قیام ثابت ہے اور نہ اس کا علم ہے کہ اس کے لئے قیام ثابت نہیں ہے اور نہ وہ ثبوت قیام اور عدم ثبوت قیام کے سلسلہ میں متردد ہے بلکہ اس کا ذہن بالکل خالی ہے تو ایسے مخاطب سے بغیر کسی تاکید کے زید قائم کہا جائے گا۔ و بهذا تبین الخ سے شارح ایک اعتراض کو دور کرنا چاہتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ مخاطب کا ذہن جب حکم سے خالی ہوگا تو تردد فی الحکم سے بھی خالی ہوگا یعنی ذہن کا حکم سے خالی ہونا تردد فی الحکم سے خالی ہونے کو مستلزم ہے اور جب حکم سے خالی ہونا تردد فی الحکم سے خالی ہونے کو مستلزم ہے تو حکم کو ذکر کرنے کے بعد تردد فی الحکم کو ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حکم سے خالی ہونا تردد فی الحکم سے خالی ہونے کو اسوقت مستلزم ہوگا جبکہ حکم اور تردد فی الحکم کے درمیان تلازم ثابت ہو حالانکہ ان دونوں کے درمیان تلازم نہیں ہے بلکہ شارح کی تحقیق کے مطابق ان دونوں کے درمیان منافات ہے اور یہ دو..... الگ الگ چیزیں ہیں اور جب ان دونوں کے درمیان منافات ہے اور یہ دونوں الگ الگ ہیں تو ان دونوں میں سے ایک دوسرے کو کیسے مستلزم ہوگا اور جب ان دونوں میں سے ایک دوسرے کو مستلزم نہیں ہے تو حکم کے ذکر کے بعد تردد فی الحکم کا ذکر کرنا بالکل درست ہے رہی یہ بات کہ ان دونوں کے درمیان منافات کس طرح ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ شارح نے حکم کی تفسیر وقوع نسبت اور لا وقوع نسبت کے علم سے کی ہے اور وقوع نسبت اور لا وقوع نسبت کا علم وہی ہے جس کو تصدیق اور اذعان کہا جاتا ہے بس حکم سے مراد تصدیق اور اذعان ہوا اور اذعان اور تردد دو الگ الگ چیزیں ہیں اور ان کے درمیان منافات ہے کیونکہ اذعان کی صورت میں تردد نہیں ہوتا اور تردد کی صورت میں اذعان نہیں ہوتا۔ بہر حال حکم یعنی اذعان اور تصدیق سے خالی ہونا چونکہ تردد فی الحکم سے خالی ہونے کو مستلزم نہیں ہے اسلئے مصنف نے حکم کے ذکر کے بعد تردد فی الحکم کو ذکر کیا ہے الحاصل اگر مخاطب کا ذہن حکم اور تردد فی الحکم دونوں سے خالی ہو تو اس کے سامنے جو کلام پیش کیا جائیگا وہ مؤکدات سے مستغنی ہوگا اور اگر مخاطب حکم یعنی وقوع نسبت اور لا وقوع نسبت میں متردد ہے اور زبان حال یا زبان قال سے اس کے علم

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

یعنی تصدیق اور اذعان کا طالب ہے اس طور پر کہ اس کے ذہن میں حکم کی دونوں طرفیں یعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ تو حاصل ہو گئے لیکن وہ اس بارے میں متحیر ہے کہ ان دونوں کے درمیان وقوع نسبت کا حکم ہے یا لا وقوع نسبت کا تو ایسی صورت میں مخاطب کے تردد کو زائل کرنے کے لئے اور اس حکم کو اس کے ذہن میں اتارنے کے لئے اس حکم کو کسی حرف تاکید کے ذریعہ مؤکد کرنا واجب تو نہیں ہے البتہ بہتر ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ دلائل الاعجاز میں اس کے برخلاف مذکور ہے اسلئے کہ دلائل الاعجاز میں یہ ہے کہ تاکید کا لانا اسوقت مستحسن ہے جبکہ مخاطب کو متکلم اور مخبر کے حکم کے خلاف کا ظن ہو مثلاً متکلم زید کے لئے قیام کو ثابت کرنا چاہتا ہے اور مخاطب کو عدم ثبوت قیام کا ظن ہے یا متکلم زید سے قیام کی نفی کرنا چاہتا ہے اور مخاطب کو ثبوت قیام کا ظن ہے تو ایسی صورت میں کلام کو مؤکد کرنا مستحسن ہوگا اور رہا متردد یعنی جس کے نزدیک دونوں جانب برابر ہیں تو اس کے لئے تاکید کا لانا اسی طرح ناجائز ہے جیسا کہ خالی الذہن کے لئے ناجائز ہے اور مصنف کا کلام اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ متردد کے لئے تاکید کا لانا جائز ہی نہیں بلکہ مستحسن ہے۔ بعض لوگوں نے ان دونوں اقوال کو جمع کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ شیخ عبدالقاہر نے دلائل الاعجاز میں جو یہ کہا ہے کہ تاکید کے مستحسن ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ مخاطب کو متکلم کے حکم کے خلاف کا ظن ہو تو یہ اسوقت ہے جبکہ متکلم اپنے کلام کو إنّ کے ساتھ مؤکد کرنے کا ارادہ رکھتا ہو اور اگر إنّ کے علاوہ سے کلام کو مؤکد کرنے کا ارادہ ہو تو پھر یہ شرط نہیں ہے بلکہ اس کلام کا مخاطب ہونے کے لئے مخاطب کا متردد ہونا بھی کافی ہے اور یہی مصنف کے کلام کا منشا ہے لہذا دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے لیکن یہ جمع کرنا مردود ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے حضرت نوح علیہ السلام کو مخاطب کر کے کہا ہے انہم مغرقون اور یہ إنّ کے ساتھ مؤکد ہے حالانکہ نوح ؑ کو اپنی قوم کے غرق نہ ہونے کا ظن نہیں تھا بلکہ نوح اس بارے میں متردد تھے۔ مناسب بات یہی ہے کہ شیخ کا کلام اور مصنف کا کلام دونوں الگ الگ ہیں اور اگر مخاطب حکم کا منکر ہے تو ایسی صورت میں بحسب الانکار حکم کو مؤکد کرنا واجب ہوگا جس درجہ کا انکار ہوگا اسی درجہ کی تاکید لائی جائے گی انکار اگر قوی ہوگا تو مؤکدات زیادہ لائے جائیں گے اور اگر انکار ضعیف ہوگا تو مؤکدات کم لائے جائیں گے۔

(فوائد) مصنف کی عبارت وان کان مترددًا فیہ طالبا لہ میں صنعت استخدام ہے۔ استخدام یہ ہے کہ ایک لفظ کے دو معنی ہوں اس لفظ سے ایک اور اسکی طرف جو ضمیر راجع ہو اس سے دوسرے مراد ہوں یا اس لفظ کی طرف دو ضمیریں راجع ہوں ایک ضمیر سے ایک معنی مراد ہوں اور دوسری سے دوسرے معنی مراد ہوں یہاں یہی صورت ہے کیونکہ فیہ کی ضمیر سے تو حکم (وقوع نسبت اور لا وقوع نسبت) مراد ہے اور لَہٗ کی ضمیر سے وقوع یا لا وقوع کا علم اور اذعان مراد ہے۔ خادم نے اسی صنعت کو سامنے رکھ کر اس عبارت کی تشریح کی ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

كَمَا قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى حِكَايَةً عَنْ رُسُلِ عِيسٰى عَلٰى نَبِيِّنَا وَعَلَيْهِمُ السَّلَامُ حِيْنَ أَرْسَلَهُمْ إِلٰى أَهْلِ اِنْطَاكِيَةَ إِذْ كُذِّبُوْا فِي الْمَرَّةِ الْأُوْلٰى إِنَّا إِلَيْكُمْ مُرْسَلُوْنَ مُؤَكَّدًا بِإِنَّ وَاسْمِيَّةِ الْجُمْلَةِ وَفِي الْمَرَّةِ الثَّانِيَةِ رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُوْنَ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مُؤَكَّدًا بِالْقَسَمِ وَإِنَّ وَاللَّامِ وَاسْمِيَّةِ الْجُمْلَةِ لِمُبَالَغَةِ الْمُخَاطَبِيْنَ فِي الْاِنْكَارِ حَيْثُ قَالُوْا مَا أَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمٰنُ مِنْ شَيْءٍ اِنْ أَنْتُمْ اِلَّا تَكْذِبُوْنَ وَقَوْلُهٗ اِذْ كُذِّبُوْا مَبْنِيٌّ عَلٰى أَنَّ تَكْذِيْبَ الْاِثْنَيْنِ تَكْذِيْبُ الثَّلَاثَةِ وَاِلَّا فَالْمُكَذَّبُ أَوَّلًا اِثْنَانِ

ترجمہ جیسا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے قاصدوں کی حکایت کرتے ہوئے باری تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ جبکہ حضرت عیسیٰ ؑ نے ان کو اہل انطاکیہ کیطرف بھیجا جب انکو پہلی مرتبہ جھٹلایا گیا' بیشک ہم تمھاری طرف بھیجے گئے ہیں اِنَّ اور جملہ اسمیہ کے ساتھ مؤکد ہے اور دوسری مرتبہ میں ہمارا رب جانتا ہے بیشک ہم تمھاری طرف بھیجے گئے ہیں قسم' اِنَّ' لام اور جملہ اسمیہ کے ساتھ مؤکد ہے کیونکہ مخاطبین نے انکار میں مبالغہ کیا ہے اسلئے کہ انھوں نے کہا ہے، "نہیں ہو تم مگر ہماری طرح انسان' رحمٰن نے کوئی چیز نہیں اتاری' نہیں ہو تم مگر جھوٹ بولتے ہو۔" اور مصنف کا قول اِذْكُذِّبُوا اس بات پر مبنی ہے کہ دو کی تکذیب تین کی تکذیب ہے ورنہ پہلی مرتبہ دو ہی مکذّب تھے۔

تشریح مصنف رہ نے قسم اول اور ثانی کی مثالوں کو ظاہر ہونے کی وجہ سے ذکر نہیں کیا ہے اور قسم ثالث کی مثال ذکر فرمائی ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے اہل انطاکیہ کی طرف اولاً یوحنّا اور یحییٰ دو آدمیوں کو بھیجا۔ جب انھوں نے ان کے سامنے پیغام حق پیش کیا اور اللہ کی کتاب انجیل ان کے سامنے پیش کی تو اہل انطاکیہ نے ان کی تکذیب کی اور ان کی بات کا انکار کیا پس ان کے انکار کو رد کرتے ہوئے قاصدوں نے اِنَّ اور جملہ اسمیہ کے ساتھ مؤکد کرکے کہا انا الیکم مرسلون۔ پھر ان دونوں بزرگوں کی تقویت کے لئے دوسری مرتبہ شمعون کو بھی ان کے ساتھ بھیجا اس مرتبہ اہل انطاکیہ نے اور شدت سے انکار کیا چنانچہ اہل انطاکیہ نے کہا تمھاری حیثیت کیا ہے تم بھی ہماری طرح انسان ہو۔ رحمٰن نے کوئی چیز نہیں اتاری' تم تو جھوٹ ہی بولتے ہو۔ پس اس مرتبہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے قاصدوں نے قسم' اِنَّ' لام اور جملہ اسمیہ چار تاکیدات کے ساتھ مؤکد کرکے "ربنا یعلم انا الیکم لمرسلون" کہا۔ ربنا یعلم لفظاً تو قسم نہیں ہے لیکن معنًا قسم ہے کیونکہ اس کا مطلب ہے ہم اپنے رب کے علم کی قسم کھاتے ہیں۔ یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اس جگہ انکار تو تین ہیں (۱) ما انتم الا بشر مثلنا (۲) ما انزل الرحمٰن من شیء (۳) ان انتم الا تکذبون۔ لیکن جو کلام ان کے سامنے پیش کیا گیا ہے اس میں تاکیدات چار ہیں۔ حالانکہ تاکید بقدر انکار ہوتی ہے پس مناسب یہ تھا کہ جب انکار تین ہیں تو تاکید بھی تین ہوتیں۔ جواب۔ تاکید کا قوت اور ضعف میں بقدر انکار ہونا ضروری ہے عدد میں بقدر انکار ہونا ضروری نہیں۔ پس یہ انکارات ثلثہ جو اہل انطاکیہ کیطرف سے واقع ہیں قوت میں تاکیدات اربعہ کے برابر ہیں۔ اور یہ بھی جواب دیا جا سکتا ہے کہ یہاں انکار بھی چار ہیں تین تو وہی جو اوپر مذکور ہوئے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اور ما انتم اور ان انتم دونوں حصر انکار رابع کے مرتبہ میں ہے۔ وقولہ اذ کذبوا بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب پہلی مرتبہ قاصد دو تھے تو مصنف نے ان دو کے لئے کذبوا بصیغۂ جمع کیوں ذکر کیا ہے کذبا تثنیہ کا صیغہ کیوں ذکر نہیں کیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دوسری مرتبہ شمعون یعنی تیسرے قاصد نے اہل انطاکیہ کے سامنے وہی چیز پیش کی جو اس سے پہلے دو قاصد پیش کر چکے تھے، پس اہل انطاکیہ کا ان دو کی تکذیب کرنا تیسرے کی بھی تکذیب کرنا ہے اور جب ایسا ہے تو گویا انھوں نے پہلی مرتبہ بھی تین کی تکذیب کی ہے اور جب تین کی تکذیب کی ہے تو مصنف کا کذبوا جمع کا صیغہ ذکر کرنا بالکل درست ہے۔ اسی کو شارح نے یوں فرمایا ہے کہ مصنف کا قول کذبوا بصیغہ جمع اس پر مبنی ہے کہ دو کی تکذیب کرنا درحقیقت تین کی تکذیب کرنا ہے۔

وَيُسَمَّى الضَّرْبُ الْأَوَّلُ اِبْتِدَائِيًّا وَ الثَّانِي طَلَبِيًّا وَ الثَّالِثُ اِنْكَارِيًّا وَيُسَمَّى اِخْرَاجُ الْكَلَامِ عَلَيْهَا اَيْ عَلَى الْوُجُوْهِ الْمَذْكُوْرَةِ وَهِيَ الْخُلُوُّ عَنِ التَّاكِيْدِ فِي الْاَوَّلِ وَالتَّقْوِيَةُ بِمُؤَكِّدٍ اِسْتِحْسَانًا فِي الثَّانِي وَوُجُوْبُ التَّاكِيْدِ بِحَسَبِ الْاِنْكَارِ فِي الثَّالِثِ اِخْرَاجًا عَلٰى مُقْتَضَى الظَّاهِرِ وَهُوَ اَخَصُّ مُطْلَقًا مِنْ مُقْتَضَى الْحَالِ لِاَنَّ مَعْنَاهُ مُقْتَضٰى ظَاهِرِ الْحَالِ فَكُلُّ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ مُقْتَضَى الْحَالِ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ كَمَا فِي صُوْرَةِ اِخْرَاجِ الْكَلَامِ عَلٰى خِلَافِ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ فَاِنَّهٗ يَكُوْنُ عَلٰى مُقْتَضَى الْحَالِ وَلَا يَكُوْنُ عَلٰى مُقْتَضَى الظَّاهِرِ

ترجمہ اور قسم اول کا نام ابتدائی رکھا جاتا ہے اور ثانی کا طلبی اور ثالث کا انکاری۔ اور نام رکھا جاتا ہے کلام کو وجوہ مذکورہ پر استعمال کرنے کا اور وہ اول میں تاکید سے خالی ہونا ہے اور ثانی میں استحساناً مؤکد کیساتھ تقویت دینا ہے اور ثالث میں بحسب الانکار تاکید کا واجب ہونا ہے مقتضی ظاہر پر استعمال کرتے ہوئے اور مقتضی ظاہر مقتضی حال سے خاص ہے کیونکہ اس کے معنی ہیں مقتضی ظاہر حال پس ہر مقتضی ظاہر مقتضی حال ہوگا بغیر عکس کے جیسا کہ خلاف مقتضی ظاہر کلام کرنے کی صورت میں ہے اسلئے کہ یہ مقتضی حال پر ہوگا اور مقتضی ظاہر پر نہیں ہوگا۔

تشریح مصنف رہ نے سابق میں کلام کے تین طریقے بیان کئے ہیں (۱) مخاطب کے خالی الذہن ہونے کی صورت میں بغیر تاکید کے کلام کرنا (۲) مخاطب کے متردد اور طالب حکم ہونے کی صورت میں تاکید کا مستحسن اور بہتر ہونا (۳) مخاطب کے منکر حکم ہونے کی صورت میں بحسب الانکار تاکید کا واجب ہونا۔ مصنف کہتے ہیں کہ پہلے طریقہ پر کلام کرنے کا نام ابتدائی یعنی کلام کا ابتدائی ہے اور دوسرے طریقہ پر کلام کرنے کا نام کلام طلبی ہے اور تیسرے طریقے پر کلام کرنے کا نام کلام انکاری ہے اول کا نام ابتدائی اسلئے ہے کہ اس کلام سے پہلے مخاطب کی طرف سے نہ تو طلب پائی گئی اور نہ ہی انکار پایا گیا بلکہ بغیر ان باتوں کے مخاطب کے سامنے ابتداءً کلام پیش کیا گیا ہے۔ اور ثانی کا نام طلبی اس لئے ہے کہ مخاطب اس صورت میں طالب حکم ہوتا ہے۔ اور

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ثالث کا نام انکاری اس لئے ہے کہ اس صورت میں مخاطب منکر حکم ہوتا ہے۔ مصنف رہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ تین طریقوں پر کلام کرنے کو مقتضیٰ ظاہر پر کلام کرنا کہا جاتا ہے یعنی مذکورہ تین طریقوں میں سے اگر کسی طریقہ پر کلام کیا گیا تو وہ کلام مقتضیٰ ظاہر کے مطابق ہوگا۔ شارح فرماتے ہیں کہ مقتضیٰ ظاہر اور مقتضیٰ حال کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی مقتضیٰ ظاہر خاص مطلق ہے اور مقتضیٰ حال عام مطلق ہے۔ اس طور پر کہ حال تو وہ امر ہے جو کلام کو کسی بھی صفت کے ساتھ متصف کرنے کا تقاضہ کرتا ہو وہ امر داعی خواہ واقع میں ثابت ہو خواہ اس کا ثبوت واقع میں نہ ہو بلکہ متکلم کے نزدیک ہو اور ظاہر حال وہ امر ہے جو کلام کو کسی صفت کے ساتھ متصف کرنے کا تقاضہ کرتا ہو اس شرط کے ساتھ کہ وہ امر داعی واقع میں ثابت ہو۔ حاصل یہ کہ حال کے تحت دو فرد ہیں (۱) ظاہر (۲) خفی۔ پس ظاہر تو وہ ہے جو نفس الامر اور واقع میں ثابت ہو اور خفی وہ ہے جو متکلم کے نزدیک ثابت ہو واقع میں ثابت نہ ہو۔ اور جب حال کے تحت دو فرد ہیں تو حال عام ہوگا اور ظاہر یعنی ظاہر حال خاص ہوگا۔ اسی کو شارح نے یوں کہا ہے کہ مقتضیٰ ظاہر مقتضیٰ حال سے خاص ہے کیونکہ مقتضیٰ ظاہر کے معنی ہیں مقتضیٰ ظاہر حال یعنی وہ مقتضیٰ حال جو ظاہر ہے خفی نہیں ہے الحاصل مقتضیٰ ظاہر خاص ہے اور مقتضیٰ حال عام ہے لہٰذا ہر مقتضیٰ ظاہر مقتضیٰ حال ہوگا لیکن ہر مقتضیٰ حال کا مقتضیٰ ظاہر ہونا ضروری نہیں ہے۔ مثلاً اگر کوئی کلام مقتضیٰ ظاہر کے خلاف استعمال کیا گیا ہو تو وہ کلام مقتضیٰ حال کے مطابق تو ہوگا لیکن مقتضیٰ ظاہر کے مطابق نہیں ہوگا اور جب ایسا ہوگا تو مقتضیٰ حال کا مقتضیٰ ظاہر کے بغیر پایا جانا ثابت ہو جائے گا۔

وَكَثِيرًا مَّا يُخْرَجُ الْكَلَامُ عَلَى خِلَافِهِ أَيْ خِلَافِ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ فَيُجْعَلُ غَيْرُ السَّائِلِ كَالسَّائِلِ إِذَا قُدِّمَ إِلَيْهِ أَيْ إِلَى غَيْرِ السَّائِلِ مَا يُلَوِّحُ أَيْ مَا يُشِيرُ لَهُ أَيْ لِغَيْرِ السَّائِلِ بِالْخَبَرِ فَيَسْتَشْرِفُ غَيْرُ السَّائِلِ لَهُ أَيْ لِلْخَبَرِ يَعْنِي يَنْظُرُ إِلَيْهِ يُقَالُ اِسْتَشْرَفَ الشَّيْءَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ يَنْظُرُ إِلَيْهِ وَيَبْسُطُ كَفَّهُ فَوْقَ الْحَاجِبِ كَالْمُسْتَظِلِّ مِنَ الشَّمْسِ اِسْتِشْرَافَ الطَّالِبِ الْمُتَرَدِّدِ نَحْوُ وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيْ لَا تَدْعُنِي يَا نُوحُ فِي شَأْنِ قَوْمِكَ وَاسْتِدْفَاعِ الْعَذَابِ عَنْهُمْ بِشَفَاعَتِكَ فَهٰذَا الْكَلَامُ يُلَوِّحُ بِالْخَبَرِ تَلْوِيحًا وَيُشْعِرُ بِأَنَّهُ قَدْ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْعَذَابُ فَصَارَ الْمَقَامُ مَقَامَ أَنْ يَتَرَدَّدَ الْمُخَاطَبُ فِي أَنَّهُمْ هَلْ صَارُوا مَحْكُومًا عَلَيْهِمْ بِالْإِغْرَاقِ أَمْ لَا فَقِيلَ إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ مُؤَكَّدًا أَيْ إِنَّهُمْ مَحْكُومٌ عَلَيْهِمْ بِالْإِغْرَاقِ۔

ترجمہ اور بسا اوقات کلام خلاف مقتضیٰ ظاہر لایا جاتا ہے چنانچہ غیر سائل کو سائل کے مانند قرار دیدیا جاتا ہے جبکہ غیر سائل کے سامنے ایسا کلام پیش کیا جائے جو غیر سائل کے لئے جنس خبر کی طرف مشیر ہو پس غیر سائل خبر کا انتظار کرنے لگے یعنی اسکو دیکھنے لگے استشرف الشئی اسوقت بولا جاتا ہے جب آدمی سر اٹھا کر

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اسکو دیکھے اور بھوؤں پر اپنا ہاتھ پھیلا دے جیسا کہ آفتاب کی شعاعوں سے سایہ حاصل کرنے والا طالب متردد کے انتظار کی طرح۔ جیسے آپ مجھ سے ظالموں کے بارے میں بات نہ کریں یعنی اے نوح آپ اپنی قوم کے بارے میں اور ان سے عذاب دور کرنے کے بارے میں اپنی سفارش کے ساتھ مجھ کو نہ پکاریں پس یہ کلام خبر کی طرف قدرے اشارہ کر رہا ہے اور یہ جتلا رہا ہے کہ ان پر عذاب ثابت ہو چکا ہے پس یہ مقام مخاطب کے لئے اس بارے میں محل تردد ہو گیا کہ کیا ان لوگوں پر غرق ہونے کا حکم ہو گیا یا نہیں پس کہا گیا انہم مغرقون تاکید کے ساتھ یعنی ان پر غرق کرنیکا حکم کر دیا گیا۔

تشریح مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ کلام کبھی مقتضیٰ ظاہر کے خلاف بھی لایا جاتا ہے مثلاً ایک شخص غیر سائل اور خالی الذہن ہے اور اس کا غیر سائل اور خالی الذہن ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس کے سامنے غیر مؤکد کلام پیش کیا جائے لیکن اس کو کسی نکتے کی وجہ سے سائل یعنی متردد فی الحکم اور طالب حکم کے مرتبہ میں اتار کر اسکے سامنے کلام مؤکد پیش کیا گیا کیونکہ مخاطب کا متردد اور طالب ہونا اسی کا مقتضی ہے۔ پس یہ کلام مؤکد مقتضیٰ حال کے تو مطابق ہوگا۔ اسلئے کہ تاکید، حال یعنی اس سوال کا مقتضیٰ ہے جس کے مرتبہ میں اتارا گیا ہے لیکن مقتضیٰ ظاہر کے خلاف ہے کیونکہ ظاہر درحقیقت غیر سوال ہے اور جب ظاہر غیر سوال ہے تو ظاہر یعنی غیر سوال کا تقاضہ یہ ہے کہ کلام غیر مؤکد لایا جائے مگر چونکہ غیر سوال کو سوال کے مرتبہ میں اتار کر کلام مؤکد لایا گیا ہے اسلئے یہ کلام مؤکد مقتضیٰ ظاہر کے خلاف ہوگا اگرچہ مقتضیٰ حال کے مطابق ہے۔ رہا یہ سوال کہ وہ نکتہ کیا ہے جس کی وجہ سے غیر سائل کو سائل کے مرتبہ میں اتارا گیا ہے تو اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے کہا ہے کہ اگر غیر سائل اور غیر متردد مخاطب کے سامنے ایسا کلام پیش کیا گیا۔ جو کسی خبر کی طرف اشارہ کرتا ہو اور پھر وہ غیر سائل اس خبر کا اسطرح انتظار کرنے لگا ہو گویا اس کا طالب ہے تو اب اس غیر سائل کو سائل کے مرتبہ میں اتار کر اس کے سامنے ایسا کلام پیش کیا جائے گا جیسا کہ سائل اور متردد کے سامنے پیش کیا جاتا ہے یعنی کلام مؤکد مثلاً باری تعالیٰ نے حضرت نوح علیہ السلام کو مخاطب کر کے کہا ولا تخاطبنی فی الذین ظلموا ظالموں کے بارے میں آپ مجھ سے بات نہ کرنا یہاں مطلق بات کرنے سے منع نہیں کیا گیا ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ ان سے عذاب دور کرنے کے لئے سفارش نہ کرنا یہ کلام اس بات کی طرف مشیر ہے کہ نوح کی قوم پر کوئی عذاب آنے والا ہے اور پھر فرمایا واصنع الفلک باعیننا ہماری نگرانی میں کشتی بناؤ۔ یہ کلام اس بات کی طرف مشیر ہے کہ وہ عذاب پانی میں ڈبونے کی صورت میں واقع ہوگا۔ ان دونوں باتوں کو سنکر حضرت نوح کے دل میں یہ تردد ہوا کہ کیا میری قوم کو غرق کرنے کا حکم کر دیا گیا ہے یا نہیں۔ پس حضرت نوح جو غیر سائل تھے ان کو سائل اور متردد کے مرتبہ میں اتار کر باری تعالیٰ نے ان کے سامنے کلام مؤکد پیش کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے انہم مغرقون بے شک ان کو غرق مقدر کر دیا گیا ہے۔

(فوائد) شارح نے استشراف کے معنی بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ استشراف کے معنی صرف دیکھنے کے نہیں ہیں بلکہ اس کے لئے تین باتیں ضروری ہیں (۱) سر اٹھانا (۲) دیکھنا (۳) بھوؤں پہ ہاتھ رکھنا۔ یعنی استشراف کے معنی ہیں سر اٹھا کر بھوؤں پر ہتھیلی پھیلا کر اسطرح دیکھنا جیسے آفتاب کی شعاعوں سے بچتے ہوئے دیکھتا ہے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وَيُجْعَلُ غَيْرُ الْمُنْكِرِ كَالْمُنْكِرِ إِذَا لَاحَ أَيْ ظَهَرَ عَلَيْهِ أَيْ عَلَى غَيْرِ الْمُنْكِرِ شَيْءٌ مِنْ أَمَارَاتِ الْإِنْكَارِ نَحْوُ قَوْلِ حَجْلِ بْنِ نَضْلَةَ شِعْرٌ جَاءَ شَقِيقٌ إِسْمُ رَجُلٍ عَارِضًا رُمْحَهُ أَيْ وَاضِعًا عَلَى الْعَرْضِ فَهُوَ لَا يُنْكِرُ أَنَّ فِي بَنِي عَمِّهِ رِمَاحًا لَكِنَّ مَجِيئَهُ وَاضِعًا الرُّمْحَ عَلَى الْعَرْضِ مِنْ غَيْرِ الْتِفَاتٍ وَتَهَيُّؤٍ أَمَارَةٌ أَنَّهُ يَعْتَقِدُ أَنْ لَا رُمْحَ فِيهِمْ بَلْ كُلُّهُمْ عُزْلٌ لَا سِلَاحَ مَعَهُمْ فَنُزِّلَ مَنْزِلَةَ الْمُنْكِرِ وَخُوطِبَ خِطَابَ الْتِفَاتٍ بِقَوْلِهِ إِنَّ بَنِي عَمِّكَ فِيهِمْ رِمَاحٌ، مُؤَكَّدًا بِإِنَّ وَفِي الْبَيْتِ عَلَى مَا أَشَارَ إِلَيْهِ الْإِمَامُ الْمَرْزُوقِيُّ تَهَكُّمٌ وَاسْتِهْزَاءٌ كَأَنَّهُ يَرْمِيهِ بِأَنَّهُ مِنَ الضَّعْفِ وَالْجُبْنِ بِحَيْثُ لَوْ عَلِمَ أَنَّ فِيهِمْ رِمَاحًا لَمَا الْتَفَتَ لِفْتَ الْكِفَاحِ وَلَمْ تَقْوَ يَدَاهُ عَلَى حَمْلِ الرِّمَاحِ عَلَى طَرِيقَةِ قَوْلِهِ شِعْرٌ فَقُلْتُ لِمُحْرِزٍ لَمَّا الْتَقَيْنَا، تَنَكَّبْ لَا يُقَطِّرُكَ الزِّحَامُ، يَرْمِيهِ بِأَنَّهُ لَمْ يُبَاشِرِ الشَّدَائِدَ وَلَمْ يُدْفَعْ إِلَى مَضَايِقِ الْمَجَامِعِ كَأَنَّهُ يُخَافُ عَلَيْهِ أَنْ يُدَاسَ بِالْقَوَائِمِ كَمَا يُخَافُ عَلَى الصِّبْيَانِ وَالنِّسَاءِ لِقِلَّةِ غَنَائِهِ وَضَعْفِ بِنَائِهِ.

ترجمہ اور غیر منکر کو منکر کے مانند کر دیا جاتا ہے جب اس پر یعنی غیر منکر پر انکار کی کچھ علامات ظاہر ہوں جیسے حجل بن نضلہ کا قول شعر: شقیق آیا (ایک آدمی کا نام ہے) اپنا نیزہ عرضاً رکھے ہوئے یعنی عرض پر رکھے ہوئے پس وہ اس بات کا منکر نہیں ہے کہ اس کے چچازاد بھائیوں کے پاس نیزے ہیں لیکن اس کا نیزے کو جانب عرض میں رکھ کر بلا التفات اور بلا تیاری کے آنا اس بات کی علامت ہے کہ وہ یہ سمجھ رہا ہے کہ ان کے پاس نیزے نہیں ہیں بلکہ سب نہتے ہیں ان کے پاس ہتھیار نہیں ہیں اسلئے اس کو منکر کے مرتبہ میں اتار لیا گیا اور اس سے بطریق التفات خطاب کیا گیا — بیشک تیرے چچازاد بھائیوں کے پاس نیزے ہیں إِنَّ کے ساتھ مؤکد ہے اور شعر میں امام مرزوقی کے ایماء کے مطابق مذاق اور ٹھٹھا ہے گویا شاعر اس کو طعن کر رہا ہے کہ وہ اتنا بزدل اور کمزور ہے کہ اگر اسے معلوم ہو جائے کہ ان کے پاس نیزے ہیں تو لڑائی کی طرف التفات نہ کرے اور اس کا ہاتھ نیزے اٹھانے پر بھی قادر نہ ہو شاعر کے قول کے طریقہ پر میں نے بوقت مڈبھیڑ محرز سے کہا، ہٹ جا بھیڑ تجھے کچل نہ دے شاعر اس کو طعن کر رہا ہے کہ اس نے سختیاں نہیں جھیلیں اور مصائب جنگ میں مبتلا نہیں ہوا۔ گویا اس پر یہ خوف ہے کہ پیروں سے روندا نہ جائے جیسا کہ بچوں اور عورتوں پر نازک اندامی اور کمزوری کی وجہ سے خوف کیا جاتا ہے۔

تشریح مصنف نے گذشتہ عبارت میں مقتضیٰ ظاہر کے خلاف کی وہ صورت بیان فرمائی ہے جہاں تاکید کا لانا مستحسن ہے واجب نہیں ہے اور اب وہ صورت بیان فرما رہے ہیں جہاں تاکید کا لانا واجب ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص حقیقۃً غیر منکر ہو لیکن اس پر کچھ علاماتِ انکار ظاہر ہوں تو اس کو منکر کے مرتبہ میں اتار لیا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

جائے گا اور اس کے سامنے ایسا کلام پیش کیا جائیگا جیسا کہ منکر کے سامنے پیش کیا جاتا ہے. ملاحظہ فرمائیے اس شخص کا حقیقۃً غیر منکر ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس کے سامنے غیر موکد کلام پیش کیا جائے لیکن جب علامات انکار کے ظاہر ہونے کی وجہ سے اسکو منکر کے درجہ میں اتار لیا گیا تو اس کے سامنے کلام موکد کا پیش کرنا واجب ہوگیا اور یہ بات اظہرمن الشمس ہے کہ یہ کلام موکد مقتضیٰ ظاہر کے خلاف ہے اس کی مثال حجل بن نضلہ کا یہ شعر ہے ؎ جاء شقیق عارضا رمحہ ۞ ان بنی عمک فیہم رماح

شقیق ایک آدمی کا نام ہے. عرضاً نیزہ رکھنا یہ ہے کہ دشمن کی جانب نیزے کی نوک نہ ہو بلکہ اس کا عرض دشمن کی جانب ہو اور یہ اس بات کی علامت ہوتا ہے کہ صاحب نیزہ دشمن سے بے خوف ہے اور وہ یہ سمجھتا ہے کہ دشمن کے پاس ہتھیار نہیں ہیں. پس شقیق اپنے چچازاد بھائیوں کے پاس ہتھیار اور نیزے ہونے کا حقیقۃً منکر نہیں ہے بلکہ وہ اس بات کو جانتا ہے کہ ان کے پاس ہتھیار اور نیزے ہیں لیکن اس کا اس ہیئت پر آنا اس بات کی علامت ہے کہ وہ اپنے چچازاد بھائیوں کو نہتے اور خالی ہاتھ سمجھتا ہے اور وہ ان کے پاس ہتھیار ہونے کا منکر ہے لہذا اس علامت انکار کی وجہ سے شقیق غیر منکر کو منکر کے مرتبہ میں اتار کر اس کے سامنے بطریق التفات إن بنی عمک کلام موکد پیش کیا گیا بے شک تیرے چچازاد بھائیوں کے پاس نیزے ہیں دیکھئے شقیق کے حقیقۃً غیر منکر ہونے کا تقاضہ تو یہ تھا کہ اس کے سامنے غیر موکد کلام پیش کیا جاتا لیکن اس کی طرف سے چونکہ علامت انکار ظاہر ہوگئی ہے اسلئے اس کو منکر کے مرتبہ میں اتار کر خلاف مقتضیٰ ظاہر اسکے سامنے کلام موکد پیش کیا گیا. صاحب مختصر علامہ تفتازانی رہ فرماتے ہیں کہ شاعر نے اس شعر میں شقیق کا مذاق اڑایا ہے اس طور پر کہ وہ اتنا بزدل اور کمزور ہے کہ اس نے اپنے چچازاد بھائیوں کی طرف اس لئے رخ کر لیا ہے کہ وہ یہ سمجھتا ہے کہ ان کے پاس ہتھیار نہیں ہیں ورنہ اگر اس کو یہ معلوم ہوجاتا کہ ان کے پاس بھی ہتھیار ہیں تو یہ ادھر کا رخ نہ کرتا اور اسکو نیزہ اٹھانے کی ہمت نہ ہوتی. اور یہ ایسا ہے جیسا کہ ابوثمامہ براز بن عازب انصاری نے بنوضبہ کے ایک شخص محرز کا مذاق اڑایا ہے چنانچہ ابوثمامہ نے کہا کہ میں نے جنگ کے وقت محرز سے کہا ایک طرف ہٹ جا تجھ کو ازدحام کچل نہ ڈالے گویا شاعر نے یوں کہا جناب آپ آزمودہ کار نہیں ہیں سرد گرم کو برداشت کئے ہوئے نہیں ہیں آپ مصائب جنگ دیکھے ہوئے نہیں ہیں اس لئے آپ گھر تشریف لے جائیں ورنہ ہمیں ڈر ہے کہ بچوں اور عورتوں کی طرح آپ کو بھی روندنہ دیا جائے.

؎ نہ خنجر اٹھیگا نہ تلوار تم سے ۞ یہ بازو میرے آزمائے ہوئے ہیں

ويُجعَلُ المُنكِرُ كغيرِ المُنكِرِ إذا كانَ معَهُ أي معَ المُنكِرِ ما إن تأمَّلَهُ أي شيءٌ من الدلائلِ والشواهدِ إن تأمَّلَ المُنكِرُ ذلكَ الشيءَ ارتدعَ عن إنكارِهِ ومعنى كونِهِ معَهُ أن يكونَ معلومًا لهُ مشاهدًا عندَهُ كما تقولُ لمُنكِرِ الإسلامِ الإسلامُ حقٌّ من غيرِ تأكيدٍ لأنَّ معَ ذلكَ المُنكِرِ دلائلُ دالّةٌ على حقيقةِ الإسلامِ وقيلَ معنى كونِهِ معَهُ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

أَنْ يَكُوْنَ مَوْجُوْدًا فِيْ نَفْسِ الْأَمْرِ وَفِيْهِ نَظَرٌ لِأَنَّ مُجَرَّدَ وُجُوْدِهٖ لَا يَكْفِيْ فِي الْاِرْتِدَاعِ مَا لَمْ يَكُنْ حَاصِلًا عِنْدَهٗ وَقِيْلَ مَعْنٰى مَا اِنْ تَأَمَّلَهٗ شَيْءٌ مِنَ الْعَقْلِ وَفِيْهِ نَظَرٌ لِأَنَّ الْمُنَاسِبَ حِيْنَئِذٍ أَنْ يُقَالَ مَا إِنْ تَأَمَّلَ بِهٖ لِأَنَّهٗ لَا يَتَأَمَّلُ الْعَقْلُ بَلْ يُتَأَمَّلُ بِهٖ

ترجمہ اور منکر کو غیر منکر کے مانند کردیا جاتا ہے جبکہ اس منکر کے پاس کچھ ایسے دلائل وشواہد ہوں کہ اگر وہ منکر ان میں غور کرے تو وہ اپنے انکار سے باز آجائے اور منکر کے پاس دلیل ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ دلیل اسکو معلوم ہو اور اس کے پاس مشاہد ہو جیسا کہ تو منکر اسلام سے کہے الاسلام حق بغیر تاکید کے اسلئے کہ اس منکر کے پاس ایسی دلیل ہے جو اسلام کی حقانیت پر دلالت کرنے والی ہے اور کہا گیا ہے کہ اس کے پاس دلیل ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ دلیل نفس الامر میں موجود ہو اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ دلیل کا محض نفس الامر میں موجود ہونا باز رہنے کے لئے کافی نہیں ہے جب تک کہ وہ اس کے پاس حاصل نہ ہو اور کہا گیا ہے کہ ما ان تامله کے معنی ہیں: شیء من العقل (یعنی اگر اس کے پاس عقل ہو جس سے وہ غور کرے) اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ اس وقت یہ کہنا مناسب ہے ما ان تامل به کیونکہ عقل میں غور نہیں کیا جاتا ہے بلکہ عقل کے ذریعہ غور کیا جاتا ہے۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ خلاف مقتضی ظاہر کی ایک صورت یہ ہے کہ منکر کو غیر منکر کے مرتبہ میں اتار کر اسکے سامنے ایسا کلام پیش کیا جائے جیسا کہ غیر منکر کے سامنے پیش کیا جاتا ہے یعنی منکر کے انکار کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کے سامنے مؤکد کلام پیش کیا جائے لیکن جب اسکو غیر منکر کے مرتبہ میں اتار لیا گیا تو اس کے سامنے مقتضی ظاہر کے خلاف کلام غیر مؤکد پیش کیا جائے گا۔ رہا یہ بات کہ منکر کو غیر منکر کے مرتبہ میں کب اتارا جائے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب منکر کے پاس ایسے دلائل اور شواہد موجود ہوں کہ اگر منکر ان میں غور کرے تو وہ اپنے انکار سے باز آجائے لہذا جب دلائل وشواہد میں غور کرنے سے منکر کا انکار زائل ہو جائے گا تو وہ منکر غیر منکر کے مرتبہ میں اتار لیا جائے گا۔ اذا کان معہ ما میں ما سے مراد دلائل وشواہد ہیں اور معہ کی ضمیر منکر کی طرف راجع ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ جب منکر کے پاس دلائل وشواہد ہوں کہ وہ اگر ان میں غور کرلے تو اپنے انکار سے باز آجائے۔ شارح کہتے ہیں کہ منکر کے پاس دلائل وشواہد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ منکر کو وہ دلائل معلوم ہوں اور وہ شواہد اسکو مشاہد ہوں مثلاً آپ منکر اسلام سے الاسلام حق بغیر تاکید کہیں کیونکہ منکر اسلام کو اعجاز قرآن وغیرہ ایسے دلائل معلوم ہیں جو اسلام کے حق ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ منکر کے پاس دلائل ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ دلائل اسکو معلوم ہوں بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ دلائل نفس الامر میں موجود ہوں اگرچہ اسکو معلوم نہ ہوں۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ قول محل نظر ہے کیونکہ اگر دلائل نفس الامر میں موجود ہوں اور منکر کو معلوم اور مشاہد نہ ہو تو وہ اسکو انکار سے باز رکھنے میں کافی نہیں ہوں گے اسلئے کہ دلائل وشواہد کا موجود ہونا انکار سے باز نہیں رکھتا ہے بلکہ ان میں غور وفکر کرنے کے بعد منکر انکار سے باز آسکتا ہے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اور غور وفکر اسی وقت ممکن ہوگا جبکہ اسکو دلائل وشواہد معلوم ہوں الحاصل منکر کے پاس دلائل ہونے کا مطلب ان کا نفس الامر میں موجود ہونا نہیں ہے شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ ما ان تاملہ میں ما سے مراد دلائل وشواہد نہیں ہیں بلکہ ما سے مراد عقل ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ جب منکر کے پاس عقل ہو کہ اگر وہ عقل میں غور کرلے تو اپنے انکار سے باز آجائے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ قول بھی محل نظر ہے کیونکہ اگر ما سے مراد عقل ہوتی تو مصنف ما ان تاملہ نہ کہتا بلکہ ما ان تامل بہ کہتا اسلئے کہ عقل میں غور نہیں کیا جاتا بلکہ عقل کے ذریعہ غور کیا جاتا ہے۔

نَحْوُ لَارَيْبَ فِيْهِ ظَاهِرُ هٰذَا الْكَلَامِ اَنَّهُ مِثَالٌ لِجَعْلِ مُنْكِرِ الْحُكْمِ كَغَيْرِهِ وَتَرْكِ التَّاكِيْدِ لِذٰلِكَ وَبَيَانُهُ اَنَّ مَعْنٰى لَارَيْبَ فِيْهِ لَيْسَ الْقُرْاٰنُ بِمَظَنَّةٍ لِلرَّيْبِ وَلَا يَنْبَغِيْ اَنْ يُرْتَابَ فِيْهِ وَهٰذَا الْحُكْمُ مِمَّا يُنْكِرُهُ كَثِيْرٌ مِنَ الْمُخَاطَبِيْنَ لٰكِنْ نُزِّلَ اِنْكَارُهُمْ مَنْزِلَةَ عَدَمِهِ لِمَا مَعَهُمْ مِنَ الدَّلَائِلِ الدَّالَّةِ عَلٰى اَنَّهُ لَيْسَ مِمَّا يَنْبَغِيْ اَنْ يُرْتَابَ فِيْهِ وَالْاَحْسَنُ اَنْ يُقَالَ اِنَّهُ نَظِيْرٌ لِتَنْزِيْلِ وُجُوْدِ الشَّيْءِ مَنْزِلَةَ عَدَمِهِ بِنَاءً عَلٰى وُجُوْدِ مَا يُزِيْلُهُ فَاِنَّهُ نُزِّلَ رَيْبُ الْمُرْتَابِيْنَ مَنْزِلَةَ عَدَمِهِ تَعْوِيْلًا عَلٰى مَا يُزِيْلُهُ حَتّٰى نُفِيَ الرَّيْبُ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِسْتِغْرَاقِ كَمَا نُزِّلَ الْاِنْكَارُ مَنْزِلَةَ عَدَمِهِ لِذٰلِكَ حَتّٰى صَحَّ تَرْكُ التَّاكِيْدِ

ترجمہ جیسے لاریب فیہ اس کلام کا ظاہر یہ ہے کہ یہ منکر حکم کو غیر منکر قرار دینے کی مثال ہے اور اسی وجہ سے تاکید کو ترک کر دیا گیا ہے اور تفصیل اس کی یہ ہے کہ لاریب فیہ کے معنی ہیں کہ قرآن محل شک نہیں ہے اور نہ ہی اس میں شک کرنا مناسب ہے اور یہ حکم ان چیزوں میں سے ہے جس کا بہت سے مخاطبین انکار کرتے ہیں لیکن ان کے انکار کو عدم انکار کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے اسلئے کہ ان کے پاس ایسے دلائل موجود ہیں جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ قرآن ایسی چیز نہیں ہے جس میں شک کرنا مناسب ہو۔ اور بہتر بات یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ یہ وجود شی کو عدم شی کے مرتبہ میں اتارنے کی نظیر ہے اس دلیل کے وجود پر بنا کرتے ہوئے جو اس شک کو زائل کردے کیونکہ شک کرنے والوں کے شک کو عدم شک کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے اس دلیل پر اعتماد کرتے ہوئے جو اس شک کو زائل کردے حتی کہ بطریق استغراق ریب کی نفی کردی گئی جیسا کہ انکار کو عدم انکار کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے اسی کی وجہ سے حتی کہ ترک تاکید صحیح ہوگیا۔

تشریح سابق میں کہا گیا تھا کہ مقتضی ظاہر کے خلاف کی ایک صورت یہ ہے کہ منکر حکم کو غیر منکر کے مرتبہ میں اتار لیا جائے۔ اس عبارت میں اسی کی مثال ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس کلام کا ظاہر اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ لاریب فیہ منکر حکم کو غیر منکر کے مرتبہ میں اتارنے کی مثال ہے نظیر نہیں ہے۔ مثال اور نظیر میں فرق یہ ہے کہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مثال ممثل لہ کے افراد میں سے ہوتی ہے اور نظیر مثل لہ کے افراد میں سے نہیں ہوتی اور وجہ ظہور یہ ہے کہ مصنف نے پہلے ایک قاعدہ بیان کیا۔ یعنی منکر کو غیر منکر کے مانند قرار دینا اور پھر لفظ نحو کے ذریعہ اس کو ذکر کیا اور اس انداز سے۔ اور لفظ نحو سے مثال ہی بیان کی جاتی ہے نظیر بیان نہیں کی جاتی۔ اور اسی منکر علم کو غیر منکر کے مانند قرار دینے کی وجہ سے تاکید کو ترک کیا گیا ہے ورنہ تو مقتضی ظاہر یہ تھا کہ تاکید کے ساتھ انہ لاریب فیہ کہا جاتا شارح کہتے ہیں کہ اس کی تفصیل اور توضیح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ قرآن محل ریب اور شک نہیں ہے اور اس میں کسی طرح کا شک وشبہ کرنا مناسب نہیں ہے۔ لیکن یہ حکم یعنی قرآن کا محل ریب نہ ہونا ایسا ہے جس کا انکار کرنے والے بہت سے لوگ ہیں مگر باری تعالیٰ نے ان منکرین کو غیر منکرین کے مرتبہ میں اور ان کے انکار کو عدم انکار کے مرتبہ میں اتار کر ان کو غیر موکد کلام سے مخاطب کیا اور کہا لاریب فیہ۔ قرآن محل ریب نہیں ہے اور ان منکرین کو بمنزلہ غیر منکرین کے مرتبہ میں اس لئے اتارا ہے کہ ان کے پاس ایسے دلائل موجود ہیں جو قرآن کے محل ریب نہ ہونے پر دلالت کرتے ہیں مثلاً قرآن کا معجز ہونا اور قرآن کا اس شخص کی طرف سے پیش کیا جانا جس کی صداقت معجزات کے ذریعے ثابت اور مسلم ہے پس یہ لوگ اگر ان دلائل میں غور کر لیتے تو اپنے انکار سے باز آجاتے اور قرآن کے کلام الٰہی ہونے کا اعتراف کر لیتے۔ بہر حال ان دلائل کی وجہ سے منکرین کو غیر منکرین کے مرتبہ میں اتار کر ان کے سامنے ایسا کلام پیش کیا گیا ہے جیسا کہ غیر منکرین کے سامنے پیش کیا جاتا ہے چنانچہ بغیر تاکید کے لاریب فیہ کہا گیا۔ والاحسن سے شارح کہتے ہیں کہ لاریب فیہ کو وجود شی کو عدم شی کے مرتبہ میں اتارنے کی نظیر قرار دینا زیادہ بہتر ہے۔ یعنی زیادہ بہتر بات یہ ہے کہ لاریب فیہ کو مثال قرار نہ دیا جائے بلکہ نظیر قرار دیا جائے اور یوں کہا جائے کہ لاریب فیہ وجود شی کو عدم شے کے مرتبہ میں اتارنے کی نظیر ہے اس بنا پر کہ اس شے کے وجود کو زائل کرنے والی دلیل موجود ہے اس لئے کہ یہاں ریب مرتابین کو عدم ریب کے مرتبہ میں ان دلائل پر اعتماد کر کے اتار لیا گیا ہے جو دلائل اس ریب کو زائل کرنے والے ہیں چنانچہ بطریق استغراق ریب کی نفی کر دی گئی اور کہا گیا لاریب فیہ قرآن میں کوئی ریب اور شک نہیں ہے جیسا کہ اسی اعتماد کی وجہ سے انکار کو عدم انکار کے مرتبہ میں اتار کر تاکید کو ترک کر دیا گیا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ مثال قرار دینے کی صورت میں نفس ریب کی نفی نہیں ہوگی بلکہ قرآن کے محل ریب ہونے کی نفی ہوگی اور نظیر قرار دینے کی صورت میں کسی کو مخاطب قرار دیئے بغیر بطریق استغراق نفس ریب کی نفی ہوگی مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ لاریب فیہ (یعنی ریب مرتابین کو عدم ریب کے مرتبہ میں اتارنا) کو وجود شی کو عدم شے کے مرتبہ میں اتارنے کی نظیر قرار دینا درست نہیں ہے کیونکہ شی کی نظیر شے کے افراد سے خارج ہوتی ہے حالانکہ ریب مرتابین کو عدم ریب کے مرتبہ میں اتارنا وجود شی کو عدم شے کے مرتبہ میں اتارنے کے افراد میں سے ہے پس بہتر بات یہ تھی کہ اسکو تنزیل انکار منزلۃ عدمہ کی نظیر قرار دیا جاتا کیونکہ ریب مرتابین کو عدم ریب کے مرتبہ میں اتارنا تنزیل انکار منزلۃ عدمہ کے افراد میں سے نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شارح کی عبارت میں کچھ محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے انہ نظیر لتنزیل الانکار منزلۃ عدمہ لاجل تنزیل وجود الشی منزلۃ عدمہ۔ لاریب فیہ یعنی ریب مرتابین کو عدم ریب کے مرتبہ میں اتارنا تنزیل وجود شی منزلۃ عدمہ کی وجہ سے تنزیل انکار منزلۃ عدمہ کی نظیر ہے اور اسکو نظیر قرار دینا احسن اسلئے ہے کہ اس صورت میں بغیر کسی کو مخاطب بنائے سرے سے ریب کی نفی کی گئی ہے یعنی قرآن میں ریب اور شک

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

نام کی کوئی چیز موجود ہی نہیں ہے لہذا قرآن میں شک کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے اور مثال قرار دینے کی صورت میں منکرین کو مد نظر رکھتے ہوئے قرآن کے محل ریب ہونے کی نفی ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ قرآن محل ریب نہیں ہے اور اس میں شک کرنا مناسب نہیں ہے اور ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک چیز محل ریب نہ ہو اور اس میں شک کرنا مناسب نہ ہو مگر اس کے باوجود لوگوں نے اس میں شک کیا ہو. بہر حال نظیر قرار دینے کی صورت میں چونکہ نفی میں مبالغہ ہے اسلئے نظیر قرار دینا اولیٰ اور بہتر ہوگا.

وَهٰكَذَا اَیْ مِثْلُ اِعْتِبَارَاتِ الْاِثْبَاتِ اِعْتِبَارَاتُ النَّفْیِ مِنَ التَّجْرِيْدِ عَنِ الْمُؤَكِّدَاتِ فِی الْاِبْتِدَائِیْ وَتَقْوِيَتِهٖ بِمُؤَكِّدٍ اِسْتِحْسَانًا فِی الطَّلَبِیْ وَوُجُوْبِ التَّاكِيْدِ بِحَسْبِ الْاِنْكَارِ فِی الْاِنْكَارِیْ تَقُوْلُ لِخَالِی الذِّهْنِ مَا زَيْدٌ قَائِمًا اَوْ لَيْسَ زَيْدٌ قَائِمًا وَلِلطَّالِبِ مَا زَيْدٌ بِقَائِمٍ وَلِلْمُنْكِرِ وَاللّٰهِ مَا زَيْدٌ بِقَائِمٍ وَعَلٰی هٰذَا الْقِيَاسُ.

ترجمہ اور ایسے ہی یعنی اعتبارات اثبات ہی کے مثل اعتبارات نفی ہیں یعنی کلام ابتدائی میں مؤکدات سے خالی ہونا اور کلام طلبی میں استحساناً کسی مؤکد کے ساتھ اسکو تقویت دینا اور کلام انکاری میں بحسب الانکار تاکید کا واجب ہونا. تو خالی الذہن آدمی سے کہیگا مازید قائماً. یا لیس زید قائماً اور طالب سے کہیگا مازید بقائم اور منکر سے کہیگا واللہ مازید بقائم اور اسی پر قیاس کر.

تشریح مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ جو اعتبارات اسناد فی الاثبات کے ہیں وہی اعتبارات اسناد فی النفی کے ہیں یعنی کلام ابتدائی کو مؤکدات سے خالی کیا جائے گا چنانچہ خالی الذہن مخاطب سے کہا جائیگا مازید قائماً یا لیس زید قائماً. اور کلام طلبی کو استحساناً مؤکد لایا جائے گا چنانچہ طالب متردد سے کہا جائے گا مازید بقائم اور کلام انکاری کو وجوباً مؤکد کیا جائے گا چنانچہ منکر سے کہا جائے گا واللہ مازید بقائم

ثُمَّ الْاِسْنَادُ مُطْلَقًا سَوَاءٌ كَانَ اِنْشَائِيًّا اَوْ اِخْبَارِيًّا مِنْهُ حَقِيْقَةٌ عَقْلِيَّةٌ وَلَمْ يَقُلْ اِمَّا حَقِيْقَةٌ وَاِمَّا مَجَازٌ لِاَنَّ بَعْضَ الْاِسْنَادِ عِنْدَهٗ لَيْسَ بِحَقِيْقَةٍ وَلَا مَجَازٍ كَقَوْلِنَا اَلْحَيَوَانُ جِسْمٌ وَالْاِنْسَانُ حَيَوَانٌ وَجَعَلَ الْحَقِيْقَةَ وَالْمَجَازَ صِفَةَ الْاِسْنَادِ دُوْنَ الْكَلَامِ لِاَنَّ اِتِّصَافَ الْكَلَامِ بِهِمَا اِنَّمَا هُوَ بِاعْتِبَارِ الْاِسْنَادِ وَاَوْرَدَهُمَا فِیْ عِلْمِ الْمَعَانِیْ لِاَنَّهُمَا مِنْ اَحْوَالِ اللَّفْظِ فَيَدْخُلَانِ فِیْ عِلْمِ الْمَعَانِیْ

ترجمہ پھر اسناد مطلقاً خواہ انشائی ہو یا خبری بعض اس میں سے حقیقت عقلیہ ہے اور مصنف نے اما حقیقۃ واما مجاز نہیں کہا کیونکہ مصنف کے نزدیک بعض اسناد نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز ہے جیسے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

بار اقول الحیوان جسم والانسان حیوان اور مصنف نے حقیقت و مجاز کو اسناد کی صفت بنایا ہے نہ کہ کلام کی اسلئے کہ دونوں کے ساتھ کلام کا متصف ہونا باعتبار اسناد کے ہے اور ان دونوں کو علم معانی میں لائے کیونکہ یہ دونوں لفظ کے احوال سے ہیں لہذا یہ دونوں علم معانی میں داخل ہونگے۔

تشریح مصنف رح نے فرمایا ہے کہ اسناد انشائی ہو یا خبری ہو اسکی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقت عقلیہ (۲) مجاز عقلی۔ شارح نے سواء کان انشائیا اواخباریا کہہ کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں مطلق اسناد کی تقسیم کرنا مقصود ہے خاص طور پر اسناد خبری کی تقسیم کرنا مقصود نہیں ہے جیسا کہ اسناد خبری کی بحث سے وہم ہوتا ہے۔ شارح کے انشائیا اواخباریا کہنے سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ حقیقت عقلیہ اور مجاز عقلی اسناد تام کے ساتھ مخصوص ہیں اور یہ دونوں اسناد تام کی قسمیں ہیں کیونکہ انشاء اور اخبار دونوں اسناد تام کے وصف ہیں حالانکہ حقیقت و مجاز دونوں اسناد تام کے ساتھ مختص نہیں ہیں بلکہ یہ دونوں اسناد ناقص میں بھی پائے جاتے ہیں جیسے مصدر کی اسناد فاعل کی طرف اسناد ناقص ہے اور اس میں حقیقت و مجاز دونوں پائے جاتے ہیں مثلاً اعجبنی ضرب زید زید کے مارنے نے مجھ کو تعجب میں ڈالا۔ اور اعجبنی انبات اللہ البقل اللہ کے سبزی اگانے نے مجھ کو تعجب میں ڈالا۔ ان دونوں مثالوں میں مصدر کی اسناد فاعل کیطرف ہے اور دونوں میں اسناد حقیقت ہے اور جری النہر نہر کا جاری ہونا اور اعجبنی انبات الربیع البقل مجھ کو فصل ربیع کے سبزی اگانے نے تعجب میں ڈالدیا۔ ان دونوں مثالوں میں مصدر کی اسناد فاعل کی طرف ہے اور دونوں میں اسناد مجاز ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ انشائی اور اخباری سے شارح کی مراد وہ اسناد ہے جو جملہ انشائیہ اور جملہ خبریہ میں ہو خواہ وہ اسناد تام ہو خواہ ناقص ہو اور جب یہ بات ہے تو کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے ان دونوں قسموں کو منہ حقیقۃ عقلیۃ اور منہ مجاز عقلی کہکر ذکر کیا ہے اور کلمہ حصر کے ساتھ اما حقیقۃ واما مجاز کہکر ذکر نہیں کیا ہے کیونکہ مصنف اس تعبیر سے یہ اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ میرے نزدیک اسناد ان دونوں قسموں میں منحصر نہیں ہے بلکہ اسناد کی ایک قسم یہ بھی ہے کہ وہ نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز ہے مثلاً الحیوان جسم اور الانسان حیوان میں اور اس مثال میں جہاں مسند نہ فعل ہو اور نہ معنی فعل ہو اسناد نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز ہے۔ بہر حال عدم حصر کیطرف اشارہ کرنے کے لئے مصنف نے یہ تعبیر اختیار کی ہے اگرچہ سکاکی کے نزدیک اسناد انھیں دو قسموں میں منحصر ہے چنانچہ سکاکی نے کہا ہے کہ الحقیقۃ ہی اسناد الشئی الی ما ہو لہ عند المتکلم فی الظاہر والمجاز اسناد الشئی الی غیر ما ہو لہ عند المتکلم فی الظاہر بتاول۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے حقیقت اور مجاز کو اسناد کی صفت بنایا ہے نہ کہ کلام کی حالانکہ سکاکی نے ان کو کلام کی صفت بنایا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ حقیقت اور مجاز کے ساتھ واقع میں اسناد ہی متصف ہوتا ہے اور رہا کلام تو وہ اسناد کے واسطے سے ان دونوں کے ساتھ متصف ہوتا ہے پس چونکہ واقع میں حقیقت اور مجاز کے ساتھ اسناد متصف ہوتا ہے نہ کہ کلام اسلئے فاضل مصنف نے ان دونوں کو اسناد کی صفت بنایا ہے نہ کہ کلام کی۔ یہ خیال رہے کہ یہاں صفت سے صفت معنوی مراد ہے صفت نحوی مراد نہیں ہے جیسے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

خبر مبتدا کے لئے معنی صفت ہوتی ہے لیکن ترکیب نحوی کے اعتبار سے صفت نہیں ہوتی۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنفِ کتاب نے حقیقت اور مجاز کو علم معانی میں ذکر کیا ہے اور علم بیان میں ذکر نہیں کیا کیونکہ یہ دونوں اسناد کے واسطہ سے لفظ کے احوال میں سے ہیں اور لفظ کے احوال سے علم معانی میں بحث کی جاتی ہے نہ کہ علم بیان میں اسلئے یہ دونوں علم معانی میں داخل ہوں گے نہ کہ علم بیان میں۔

وَهِيَ اَيِ الْحَقِيْقَةُ الْعَقْلِيَّةُ اِسْنَادُ الْفِعْلِ اَوْ مَعْنَاهُ كَالْمَصْدَرِ وَاِسْمِ الْفَاعِلِ وَالْمَفْعُوْلِ وَالصِّفَةِ الْمُشَبَّهَةِ وَاِسْمِ التَّفْضِيْلِ وَالظَّرْفِ اِلٰى مَا اَيْ اِلٰى شَيْءٍ هُوَ اَيِ الْفِعْلُ اَوْ مَعْنَاهُ لَهُ اَيْ لِذٰلِكَ الشَّيْءِ كَالْفَاعِلِ فِيْمَا بُنِيَ لَهُ نَحْوُ ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا اَوِ الْمَفْعُوْلِ بِهِ فِيْمَا بُنِيَ لَهُ نَحْوُ ضُرِبَ عَمْرٌو فَاِنَّ الضَّارِبِيَّةَ لِزَيْدٍ وَالْمَضْرُوْبِيَّةَ لِعَمْرٍو عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ لَهُ وَبِهٰذَا دَخَلَ فِيْهِ مَا يُطَابِقُ الْاِعْتِقَادَ دُوْنَ الْوَاقِعِ فِي الظَّاهِرِ وَهُوَ اَيْضًا مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ لَهُ وَبِهٖ يَدْخُلُ فِيْهِ مَا لَا يُطَابِقُ الْاِعْتِقَادَ وَالْمَعْنٰى اِسْنَادُ الْفِعْلِ اَوْ مَعْنَاهُ اِلٰى مَا يَكُوْنُ هُوَ لَهُ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِ فِيْمَا يُفْهَمُ مِنْ ظَاهِرِ حَالِهِ وَذٰلِكَ بِاَنْ لَا يُنْصَبَ قَرِيْنَةٌ دَالَّةٌ عَلٰى اَنَّهُ غَيْرُ مَا هُوَ لَهُ فِيْ اِعْتِقَادِهِ وَمَعْنٰى كَوْنِهِ لَهُ اَنَّ مَعْنَاهُ قَائِمٌ بِهِ وَوَصْفٌ لَهُ وَحَقُّهُ اَنْ يُسْنَدَ اِلَيْهِ سَوَاءٌ كَانَ مَخْلُوْقًا لِلّٰهِ تَعَالٰى اَوْ لِغَيْرِهِ وَسَوَاءٌ كَانَ صَادِرًا عَنْهُ بِاخْتِيَارِهِ كَضَرَبَ اَوْ لَا كَمَرِضَ وَمَاتَ

ترجمہ اور وہ یعنی حقیقت عقلیہ فعل یا معنی فعل جیسے اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبہ، اسم تفضیل، ظرف کی نسبت کرنا ہے اس چیز کی طرف کہ وہ یعنی فعل یا معنی فعل اس کے لئے ہے یعنی اس شے کے لئے ہے جیسے فاعل فعل معروف میں مثلاً ضرب زیدٌ عمرًا یا مفعول فعل مجہول میں مثلاً ضُرِبَ عمرٌو، اسلئے کہ ضاربیت زید کے لئے ہے اور مضروبیت عمرو کے لئے ہے متکلم کے نزدیک متعلق ہے لہٗ کے اور اس سے داخل ہوگیا اس میں وہ جو اعتقاد کے مطابق ہو نہ کہ واقع کے ظاہر میں اور یہ بھی اس کے قول لہٗ کے متعلق ہے اور اس سے اس میں داخل ہو جائے گا وہ جو اعتقاد کے مطابق نہ ہو اور معنی یہ ہیں فعل یا معنی فعل کی نسبت کرنا اس چیز کی طرف کہ وہ فعل یا معنی فعل اس کے لئے ہے متکلم کے نزدیک اس میں جو اس کے ظاہر حال سے سمجھا جاتا ہے اور یہ بایں طور کہ ایسا قرینہ قائم نہ کیا جائے جو اس بات پر دلالت کرے کہ وہ اس کے اعتقاد میں غیر ماہو لہٗ ہے اور اس کے لئے اس کے ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس کے معنی اس کے ساتھ قائم ہیں۔ اور اس کا وصف ہوں اور اس کا حق یہ ہو کہ اسکو اس کی طرف منسوب

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کیا جائے برابر ہے کہ وہ اللہ کی مخلوق ہو یا غیر اللہ کی مخلوق ہو اور برابر ہے کہ وہ فعل غیر اللہ سے اس کے اختیار سے صادر ہوا ہو جیسے ضَرَبَ یا بغیر اختیار کے جیسے مَرِضَ اور مَاتَ۔

تشریح اس عبارت میں مصنف رہ نے حقیقت عقلیہ کی تعریف اور اس کے فوائد قیود ذکر کئے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ حقیقت عقلیہ یہ ہے کہ فعل یا معنی فعل کی اس چیز کی طرف نسبت کی جائے جس چیز کے لیے فعل یا معنی فعل ثابت ہو متکلم کے نزدیک متکلم کے ظاہر حال میں، عبارت میں فعل سے مراد فعل اصطلاحی ہے اور معنی فعل سے مراد معنی تضمنی یعنی حدث ہے مثلاً اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبہ، اسم تفضیل اور ظرف ہے اور اس چیز سے مراد وہ ہے جس کے لیے فعل یا معنی فعل ثابت ہوگا۔ مبنی للفاعل (معروف) میں فاعل کے لئے فعل ہوتا ہے جیسے ضرب زید عمروا اور مبنی للمفعول (مجہول) میں مفعول کے لئے فعل ہوتا ہے جیسے ضُرِبَ عَمْرٌو۔ پس مثال اول میں فاعل کی طرف اور مثال ثانی میں مفعول کی طرف اسناد حقیقت ہے۔ اسلئے کہ ضاربیت زید کے لئے اور مضروبیت عمرو کے لئے ثابت ہے اور اسناد بھی انہیں کی طرف کی گئی ہے لہٰذا یہ اسناد حقیقت عقلیہ ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ عند المتکلم مصنف کے قول لَہٗ کے متعلق ہے لَہٗ سے لفظ لَہٗ مراد نہیں ہے بلکہ اس کا عامل جو محذوف ہے وہ مراد ہے یعنی استقر۔ اور حاصل یہ ہے کہ عند المتکلم اس فعل سے متعلق ہے جو لَہٗ میں عامل ہے اور جس سے لَہٗ متعلق ہے اور مطلب یہ ہے کہ حقیقت عقلیہ یہ ہے کہ فعل یا معنی فعل کی نسبت اس چیز کی طرف کی جائے جس کے لئے متکلم کے اعتقاد میں وہ فعل یا معنی فعل ثابت ہو فی الظاہر بھی اسی لَہٗ یعنی اس کے عامل کے ساتھ متعلق ہے اور مطلب یہ ہے کہ حقیقت عقلیہ یہ ہے کہ فعل یا معنی فعل کی نسبت اس چیز کی طرف کی جائے جس کے لئے وہ فعل یا معنی فعل متکلم کے اعتقاد میں ثابت ہو اور متکلم کے ظاہر حال سے یہ بات مفہوم ہوتی ہو کہ اس نے فعل یا معنی فعل کو ما ہو لہ کی طرف منسوب کیا ہے یعنی متکلم اپنے کلام میں ایسا کوئی قرینہ قائم نہ کرے جو اس بات پر دلالت کرے کہ جس کی طرف فعل یا معنی فعل کی اسناد کی گئی ہے وہ اس کے اعتقاد میں غیر ما ہو لہ ہے۔ ما ہو لہ سے شارح کہتے ہیں کہ اس چیز کے لئے فعل یا معنی فعل کے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ فعل یا معنی فعل کے معنی اس چیز کے ساتھ قائم ہوں اور اس کے لئے وصف ہوں اور اس چیز کے ساتھ قائم ہونے اور اس کے لئے وصف ہونے کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ فعل یا معنی فعل اس چیز پر محمول ہو بلکہ اس کی حقیقت یہ ہے کہ فعل یا معنی فعل کو اس چیز کی طرف منسوب کیا جائے، فعل یا معنی فعل اس چیز پر محمول ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ یا نہ رکھتا ہو۔ اور فعل یا معنی فعل کے معنی اللہ کے پیدا کردہ ہوں جیسے جُنَّ زَیْدٌ زید مجنون ہوگیا یا بطریق کسب غیر اللہ کے پیدا کردہ ہوں اور وہ معنی جو غیر اللہ کے پیدا کردہ ہیں خواہ اس کے اختیار سے صادر ہوئے ہوں جیسے ضَرَبَ خواہ بغیر اختیار کے صادر ہوئے ہوں جیسے مَرِضَ اور مَاتَ۔ شارح کی عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مرض اور موت غیر اللہ سے بغیر اس کے اختیار کے صادر ہوئے ہیں حالانکہ یہ دونوں غیر اللہ سے صادر ہی نہیں ہوتے ہیں بہتر یہ تھا کہ شارح مثال میں تحرک الرتعش پیش کرتے مرتعش نے حرکت کی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شارح کے قول اولاً کا مطلب یہ ہے کہ وہ معنی غیر اللہ سے اس کے اختیار سے صادر نہ ہوئے ہوں اور یہ بات دو صورتوں

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

یں صادق آتی ہے (۱) وہ معنی اس سے اس کے اختیار کے بغیر صادر ہوئے ہوں جیسے حرکت مرتعش (۲) اس سے بالکل صادر ہی نہ ہوئے ہوں جیسے مرض اور موت۔ حقیقت عقلیہ کی تعریف کے فوائد قیود کا حاصل یہ ہے کہ مصنف کے قول ما ہو لہ سے بحسب الواقع ما ہو لہ کیطرف ذہن منتقل ہوتا ہے یعنی فعل یا معنی فعل جس چیز کی طرف منسوب ہو وہ فعل یا معنی فعل واقع میں بھی اسی چیز کے لئے ثابت ہو۔ پس مصنف کا یہ قول اس صورت کو بھی شامل ہوگا جو واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق ہو یعنی اس فعل یا معنی فعل کا اس چیز کے لئے ہونا واقع میں بھی ثابت ہو اور متکلم کے اعتقاد میں بھی ثابت ہو اور اس صورت کو بھی شامل ہوگا جو فقط واقع کے مطابق ہو اور اعتقاد کے مطابق نہ ہو یعنی وہ فعل یا معنی فعل واقع میں تو ثابت ہو لیکن متکلم کے اعتقاد میں ثابت نہ ہو۔ البتہ یہ قول نہ تو اسکو شامل ہوگا جو اعتقاد کے مطابق ہو اور واقع کے مطابق نہ ہو اور نہ اسکو شامل ہوگا جو دونوں کے مطابق نہ ہو لیکن جب عند المتکلم کا لفظ زیادہ کر دیا گیا تو حقیقت عقلیہ کی تعریف میں وہ صورت بھی داخل ہو جائے گی جس میں فعل یا معنی فعل کا اس چیز کے لئے ہونا اعتقاد کے مطابق ہو اور واقع کے مطابق نہ ہو۔ البتہ اس قید کے ذریعہ تعریف سے وہ نکل جائے گا جو فقط واقع کے مطابق ہو اگرچہ یہ پہلے داخل تھا مگر جب فی الظاہر کا لفظ زیادہ کیا گیا تو تعریف میں وہ بھی داخل ہو جائے گا جو واقع کے مطابق ہو اور اعتقاد کے مطابق نہ ہو اور وہ بھی داخل ہو جائے گا جو دونوں کے مطابق نہ ہو پس حقیقت عقلیہ کی یہ تعریف چار قسموں کو شامل ہوگی (۱) واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق ہو (۲) دونوں کے مطابق نہ ہو (۳) واقع کے مطابق ہو نہ کہ اعتقاد کے (۴) اعتقاد کے مطابق ہو نہ کہ واقع کے۔

وَاَقْسَامُ الْحَقِيْقَةِ الْعَقْلِيَّةِ عَلٰى مَا يَشْمُلُهُ التَّعْرِيْفُ اَرْبَعَةٌ اَلْاَوَّلُ مَا يُطَابِقُ الْوَاقِعَ وَالْاِعْتِقَادَ جَمِيْعًا كَقَوْلِ الْمُؤْمِنِ اَنْبَتَ اللّٰهُ الْبَقْلَ وَالثَّانِيْ مَا يُطَابِقُ الْاِعْتِقَادَ فَقَطْ نَحْوُ قَوْلِ الْجَاهِلِ اَنْبَتَ الرَّبِيْعُ الْبَقْلَ وَالثَّالِثُ مَا يُطَابِقُ الْوَاقِعَ فَقَطْ كَقَوْلِ الْمُعْتَزِلِيِّ لِمَنْ لَا يَعْرِفُ حَالَهُ وَهُوَ يُخْفِيْهَا مِنْهُ خَلَقَ اللّٰهُ تَعَالٰى الْاَفْعَالَ كُلَّهَا وَهٰذَا الْمِثَالُ مَتْرُوْكٌ فِي الْمَتْنِ وَالرَّابِعُ مَا لَا يُطَابِقُ الْوَاقِعَ وَلَا الْاِعْتِقَادَ جَمِيْعًا نَحْوُ قَوْلِكَ جَاءَ زَيْدٌ وَاَنْتَ اَيْ وَالْحَالُ اَنَّكَ خَاصَّةً تَعْلَمُ اَنَّهُ لَمْ يَجِئْ دُوْنَ الْمُخَاطَبِ اِذْ لَوْ عَلِمَهُ الْمُخَاطَبُ اَيْضًا لَمَا تَعَيَّنَ كَوْنُهُ حَقِيْقَةً لِجَوَازِ اَنْ يَكُوْنَ الْمُتَكَلِّمُ قَدْ جَعَلَ عِلْمَ السَّامِعِ بِاَنَّهُ لَمْ يَجِئْ قَرِيْنَةً عَلٰى اَنَّهُ لَمْ يُرِدْ ظَاهِرَهُ فَلَا يَكُوْنُ الْاِسْنَادُ اِلٰى مَا هُوَ لَهُ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِ فِي الظَّاهِرِ

ترجمہ پس حقیقت عقلیہ کے اقسام اس بنا پر جسکو تعریف شامل ہے چار ہیں۔ اول وہ جو واقع اور اعتقاد

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

دونوں کے مطابق ہو جیسے مومن کا قول انبت اللہ البقل دوم وہ جو فقط اعتقاد کے مطابق ہو جیسے کافر کا قول انبت الربیع البقل سوم وہ جو فقط واقع کے مطابق ہو جیسے معتزلی کا قول اس شخص سے جو اس کا حال نہ جانتا ہو اور وہ اس سے اپنا حال چھپاتا ہو" خلق اللہ تعالیٰ الافعال کلہا" اور یہ مثال متن میں متروک ہے۔ اور چہارم وہ جو واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق نہ ہو جیسے تیرا قول جاء زید درآنحالیکہ تو خاص طور پر جانتا ہے کہ وہ نہیں آیا نہ کہ مخاطب اسلئے کہ اگر اس کا نہ آنا مخاطب بھی جان لیتا تو اس کا حقیقت ہونا متعین نہ ہوتا اسلئے کہ جائز ہے کہ متکلم نے سامع کے اس بات کے علم کو کہ وہ نہیں آیا اس بات پر قرینہ بنا دیا ہو کہ اس نے اس کے ظاہر کا ارادہ نہیں کیا ہے پس نہیں ہوگی اسناد ما ہو لہ عند المتکلم فی الظاہر کی طرف

تشریح شارح نے کہا ہے کہ حقیقت عقلیہ کی تعریف چار قسموں کو شامل ہے جیسا کہ اوپر خادم نے بھی ذکر کیا ہے پہلی قسم تو یہ ہے کہ واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق ہو یعنی جس چیز کی طرف فعل یا معنی فعل کی اسناد کی گئی ہے وہ فعل یا معنی فعل اس چیز کے لئے واقع میں بھی ثابت ہو اور متکلم کے اعتقاد میں بھی ثابت ہو جیسے مومن کا قول انبت اللہ البقل کہ انبات بقل واقع میں بھی اللہ کے لئے ثابت ہے اور مومن کے اعتقاد میں بھی اللہ ہی کے لئے ثابت ہے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ اعتقاد کے مطابق ہو لیکن واقع کے مطابق نہ ہو یعنی متکلم کے اعتقاد میں تو وہ فعل یا معنی فعل اس چیز کے لئے ثابت ہو لیکن واقع میں ثابت نہ ہو جیسے کافر کا قول انبت الربیع البقل کہ انبات بقل واقع میں تو اللہ کے لئے ثابت ہے لیکن کافر کے اعتقاد میں فصل ربیع کے لئے ثابت ہے۔ تیسری قسم یہ ہے کہ واقع کے مطابق ہو لیکن متکلم کے اعتقاد کے مطابق نہ ہو یعنی فعل یا معنی فعل واقع میں تو ما ہو لہ کے لئے ثابت ہو لیکن متکلم کے اعتقاد میں ثابت نہ ہو جیسے معتزلی اس شخص کو جو معتزلی کے عقیدے اور حال سے واقف نہیں ہے مخاطب کرکے کہتا ہے خلق اللہ تعالیٰ الافعال کلہا۔ اللہ تعالیٰ نے تمام افعال پیدا کئے ہیں۔ اور معتزلی اس مخاطب سے اپنا عقیدہ چھپانا بھی چاہتا ہے۔ ملاحظہ فرمائیے اس مثال میں خلق افعال کو اللہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے اور خلق افعال واقع میں بھی اللہ کے لئے ثابت ہے لیکن متکلم یعنی معتزلی کے اعتقاد میں ثابت نہیں ہے کیونکہ معتزلہ افعالِ اختیاریہ کا خالق بندے کو مانتے ہیں اللہ کو نہیں مانتے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ مثال متن میں مذکور نہیں ہے اور مذکور نہ ہونے کی وجہ اس کا قلت وجود ہے لہٰذا اس کے عدم ذکر سے یہ شبہ نہیں ہونا چاہئے کہ حقیقت عقلیہ کی صرف تین قسمیں ہیں چوتھی قسم یہ ہے کہ نہ واقع کے مطابق ہو اور نہ اعتقاد کے مطابق ہو یعنی فعل یا معنی فعل نہ تو واقع میں ما ہو لہ کے لئے ثابت ہو اور نہ متکلم کے اعتقاد میں ثابت ہو جیسے ایک شخص نے کسی کو مخاطب بنا کر کہا جاء زید اور خاص طور پر متکلم کو یہ بات معلوم ہے کہ زید نہیں آیا۔ پس یہ اسناد بھی حقیقت ہے حالانکہ آنا نہ تو واقع میں زید کے لئے ثابت ہے اور نہ متکلم کے اعتقاد میں ثابت ہے۔ صرف اس کے ظاہر حال سے مفہوم ہے مخاطب کو اس کا آنا یا نہ آنا معلوم نہیں ہے کیونکہ اگر مخاطب کو بھی اس کا نہ آنا معلوم ہوتا تو پھر اس مثال کا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

حقیقتِ عقلیہ ہونا متعین نہ ہوتا۔ اسلئے کہ اس صورت میں یہ کہا جا سکتا تھا کہ متکلم نے مخاطب کے اس بات کے علم کو کہ زید نہیں آیا اسپر قرینہ بنا لیا ہے کہ متکلم نے اس مثال سے ظاہر کا ارادہ نہیں کیا ہے یعنی زید کی طرف اسناد کا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ زید کے علاوہ کسی اور کی طرف اسناد کا ارادہ کیا ہے اور جب ایسا ہوگا تو یہ اسناد ماہولہ عند المتکلم فی الظاہر کی طرف نہیں ہوگی اور جب ماہولہ کی طرف اسناد نہیں ہوگی تو یہ اسناد حقیقت عقلیہ نہیں ہوگی بلکہ مجاز عقلی ہوگی۔

وَمِنْهُ أَيْ مِنَ الْإِسْنَادِ مَجَازٌ عَقْلِيٌّ وَيُسَمّٰى مَجَازًا حُكْمِيًّا وَمَجَازًا فِي الْإِثْبَاتِ وَإِسْنَادًا مَجَازِيًّا وَهُوَ إِسْنَادُهُ أَيْ إِسْنَادُ الْفِعْلِ أَوْ مَعْنَاهُ إِلٰى مُلَابِسٍ لَهُ أَيْ لِلْفِعْلِ أَوْ مَعْنَاهُ غَيْرِ مَا هُوَ لَهُ أَيْ غَيْرِ الْمُلَابِسِ الَّذِيْ ذٰلِكَ الْفِعْلُ أَوْ مَعْنَاهُ مَبْنِيٌّ لَهُ يَعْنِيْ غَيْرَ الْفَاعِلِ فِي الْمَبْنِيِّ لِلْفَاعِلِ وَغَيْرَ الْمَفْعُوْلِ بِهٖ فِي الْمَبْنِيِّ لِلْمَفْعُوْلِ سَوَاءٌ كَانَ ذٰلِكَ الْغَيْرُ غَيْرًا فِي الْوَاقِعِ أَوْ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِ فِي الظَّاهِرِ وَبِهٰذَا سَقَطَ مَا قِيْلَ إِنَّهٗ إِنْ أَرَادَ غَيْرَ مَا هُوَ لَهٗ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِ فِي الظَّاهِرِ فَلَا حَاجَةَ إِلٰى قَوْلِهٖ بِتَأَوُّلٍ وَهُوَ ظَاهِرٌ وَإِنْ أَرَادَ غَيْرَ مَا هُوَ لَهٗ فِي الْوَاقِعِ خَرَجَ عَنْهُ مِثْلُ قَوْلِ الْجَاهِلِ أَنْبَتَ اللّٰهُ الْبَقْلَ مَجَازًا عَقْلِيًّا بِاعْتِبَارِ الْإِسْنَادِ إِلَى السَّبَبِ بِتَأَوُّلٍ مُتَعَلِّقٌ بِإِسْنَادِهٖ وَمَعْنَى التَّأَوُّلِ تَطَلُّبُ مَا يَؤُوْلُ إِلَيْهِ مِنَ الْحَقِيْقَةِ أَوِ الْمَوْضِعِ الَّذِيْ يَؤُوْلُ إِلَيْهِ مِنَ الْعَقْلِ وَحَاصِلُهٗ أَنْ تُنْصَبَ قَرِيْنَةٌ صَارِفَةٌ عَنْ أَنْ يَكُوْنَ الْإِسْنَادُ إِلٰى مَا هُوَ لَهٗ

ترجمہ اور بعض اس میں سے یعنی اسناد میں سے مجاز عقلی ہے اور نام رکھا جاتا ہے اس کا مجاز حکمی اور مجاز فی الاثبات اور اسناد مجازی اور وہ اس کا اسناد کرنا ہے یعنی فعل یا معنی فعل کا اسناد کرنا ہے اس کے یعنی فعل یا معنی فعل کے ملابس کی طرف ... درآنحالیکہ وہ ملابس غیرِ ماہولہ ہو یعنی غیر ہو اس ملابس کا جس کے لئے وہ فعل یا معنی فعل مبنی ہو یعنی مبنی للفاعل میں غیر فاعل اور مبنی للمفعول میں غیر مفعول ہو برابر ہے کہ وہ غیر واقع میں غیر ہو یا عند المتکلم فی الظاہر غیر ہو۔ اور اس تعمیم سے ساقط ہو گیا وہ جو کہا گیا ہے کہ اگر ارادہ کیا غیر ماہولہ عند المتکلم فی الظاہر کا تو اس کے قول بتاول کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور وہ ظاہر ہے اور اگر ارادہ کیا ہے غیر ماہولہ فی الواقع کا تو اس سے کافر کے قول انبت اللہ البقل کی طرح باعتبار اسناد الی السبب کے مجاز عقلی ہونے سے خارج ہو جائیگا بتاول باسنادہ کے متعلق ہے اور تاول کے معنی یہ ہیں کہ تو اس چیز کو طلب کرے جس کی طرف مجاز لوٹے یعنی حقیقت یا طلب کرے اس کا وہ موضع جس کی طرف مجاز لوٹے اس حال میں کہ وہ طلب عقل سے شروع ہو

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اور حاصل یہ ہے کہ ایسا قرینہ ہو جو اس بات سے پھیرنے والا ہو کہ اسناد ما ہو لہ کیطرف ہو۔

تشریح اس عبارت میں مصنف نے اسناد کی دوسری قسم یعنی مجاز عقلی کو بیان کیا ہے شارح کہتے ہیں کہ مجاز عقلی کا ایک نام مجاز حکمی ہے اور ایک نام مجاز فی الاثبات ہے اور ایک نام اسناد مجازی ہے۔ مجاز عقلی میں دو جز ہیں ایک مجاز دوم عقلی، مجاز تو اسلئے نام رکھا گیا کہ مجاز ماخوذ ہے جاز المکان سے اور یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی شے اپنے اصلی مکان سے تجاوز کر جائے پس مجاز عقلی میں اسناد چونکہ اپنے اصلی مکان یعنی ما ہو لہ سے دوسرے مکان یعنی غیر ما ہو لہ کیطرف متجاوز ہو جاتی ہے اسلئے اس کا نام مجاز رکھا گیا اور چونکہ اسناد ایک امر معقول ہے جس کا ادراک عقل کے ذریعہ کیا جاتا ہے اسلئے اسناد میں یہ تصرف کرنا کہ بجائے ما ہو لہ کے غیر ما ہو لہ کیطرف نسبت کی جائے امر معقول میں تصرف کرنا ہے پس چونکہ یہ تصرف امر معقول میں ہے اسلئے اس کا نام عقلی رکھدیا گیا اس کے برخلاف مجاز لغوی کہ وہ امر منقول میں تصرف کرنے کا نام ہے اور امر منقول یہ ہے کہ مثلاً کسی لفظ کے بارے میں یوں کہا جائے کہ یہ اس معنی کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے اور مجاز حکمی اس لئے نام رکھا گیا کہ یہ حکم عقل کی طرف منسوب ہوتا ہے اور مجاز اگرچہ اثبات اور نفی دونوں میں جاری ہوتا ہے لیکن نام میں اثبات کو اس لئے ذکر کیا گیا ہے کہ اثبات نفی کے مقابلہ میں اشرف ہے یا اثبات نفی کے مقابلہ میں اصل ہے اور اثبات اصل اسلئے ہے کہ مجاز فی النفی مجاز فی الاثبات کی فرع ہے یعنی نفی میں مجاز اسی وقت جاری ہوگا جبکہ اس کے اثبات میں بھی مجاز جاری ہو۔ اور نفی کے اندر مجاز کی مثال باری تعالیٰ کا قول فما ربحت تجارتہم ہے کہ تجارت کی طرح ربح کی اسناد غیر ما ہو لہ کی طرف اسناد ہے۔ اور بعض لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ مجاز فی الاثبات میں اثبات سے مراد انتساب اور اتصاف ہے اور انتساب و اتصاف ایجاب و نفی دونوں کو شامل ہے کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک میں انتساب اور اتصاف ہوتا ہے اس صورت میں قید اثبات پر کوئی اعتراض ہی واقع نہ ہوگا اور اسناد مجازی اسلئے نام رکھا گیا ہے کہ یہ اسناد مجاز کی طرف منسوب ہے۔ بہرحال مجاز عقلی کہتے ہیں فعل یا معنی فعل کی تاویل اور قرینہ کے ساتھ اس کے ایسے ملابس کی طرف اسناد کرنا جو غیر ما ہو لہ ہو یعنی فعل یا معنی فعل کی ایسی چیز کی طرف نسبت کرنا کہ اس چیز اور اس فعل یا معنی فعل کے درمیان ملابست، ارتباط اور تعلق ہو اور یہ ملابس اس ملابس کا غیر ہو جس کے لئے فعل یا معنی فعل مبنی ہے یعنی مبنی للفاعل میں غیر فاعل مسند الیہ ہو اور مبنی للمفعول میں غیر مفعول مسند الیہ ہو کیونکہ اگر مبنی للفاعل میں فاعل مسند الیہ اور منسوب الیہ ہوگا اور مبنی للمفعول میں مفعول مسند الیہ اور منسوب الیہ ہوگا تو وہ اسناد حقیقی ہوگی نہ کہ مجازی۔ شارح کہتے ہیں کہ وہ غیر خواہ واقع میں ما ہو لہ کا غیر ہو خواہ متکلم کے اعتقاد میں ما ہو لہ کا غیر ہو جو اس کے ظاہر حال سے مفہوم ہے شارح اس تعمیم کے ذریعہ ان چاروں قسموں کو مجاز عقلی میں داخل کرنا چاہتے ہیں جو حقیقت عقلیہ کے ذیل میں گذر چکی ہیں۔ اور حقیقت عقلیہ کی جو مثالیں ہیں وہ بعینہ مخاطب کے حال کے اعتبار سے مجاز عقلی کی اقسام کی مثالیں بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں چنانچہ اس کی مثال جو واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق ہو مؤمن کا قول انبت الربیع البقل ہے بشرطیکہ اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہو جو اس بات کا اعتقاد رکھتا ہو کہ متکلم انبات کی نسبت ربیع کی طرف کرتا ہے اور متکلم کو منسب کا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

یہ اعتقاد معلوم بھی ہو۔ پس اس مثال میں انبات کی نسبت اللہ کی طرف واقع کے مطابق بھی ہے اور اعتقادِ متکلم کے مطابق بھی مگر متکلم کا مخاطب کے اعتقاد کو جاننا اس بات کا قرینہ ہے جو اسناد کو اس کے ظاہر سے پھیرنے والا ہے یعنی متکلم کا یہ علم اس بات پر قرینہ ہے کہ یہ اسناد ما ہو لہ کی طرف نہیں ہے بلکہ غیر ما ہو لہ کی طرف ہے اور اسی کا نام مجاز عقلی ہے اسی طرح دوسری مثالوں میں غور کیا جا سکتا ہے۔

وبہذا سقط ما قیل سے شارح کہتے ہیں کہ سواء کے ذریعہ تعمیم سے ایک اعتراض بھی دفع ہو گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ مجاز عقلی کی تعریف میں جو غیر ما ہو لہ ہے اس سے غیر فی الواقع مراد ہے یا غیر عند المتکلم فی الظاہر مراد ہے اگر اس سے غیر عند المتکلم فی الظاہر مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ فعل کا وہ ملابس جس کی طرف فعل کی اسناد کی گئی ہے وہ متکلم کے اعتقاد میں اس کا غیر ہے جس کے لئے فعل واقع میں ثابت ہے تو اس صورت میں مصنف کو تاول کا لفظ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی کیونکہ تاول سے مراد قرینہ ہے۔ غیر ما ہو لہ عند المتکلم فی الظاہر کی طرف اسناد اسی وقت ہوتی ہے جبکہ وہاں ایسا قرینہ موجود ہو جو اس بات پر دلالت کرے کہ جس کی طرف فعل کی اسناد کی گئی ہے وہ غیر ما ہو لہ عند المتکلم فی الظاہر ہے۔ بہرحال جب یہ بات ہے تو تاول کا لفظ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور اگر اس سے غیر ما ہو لہ فی الواقع مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ فعل کا وہ ملابس جس کی طرف فعل کی اسناد کی گئی ہے وہ واقع میں اس کا غیر ہے جس کے لئے فعل ثابت ہے تو اس صورت میں کافر کا قول انبت اللہ البقل باعتبار اسناد الی السبب کے مجاز عقلی ہونے سے خارج ہو جائے گا حالانکہ کافر کا یہ قول مجاز عقلی ہے اور مجاز عقلی اس لئے ہے کہ کافر کا عقیدہ یہ ہے کہ انبات درحقیقت تو ربیع کے لئے ثابت ہے اور ربیع فاعل حقیقی ہے اور رہا اللہ تو وہ اس کا سبب ہے اور سبب کی طرف اسناد بلاشبہ مجاز عقلی ہے اور غیر فی الواقع مراد لینے کی صورت میں یہ قول مجاز عقلی ہونے سے اس لئے خارج ہو جائے گا کہ انبات جس کے لئے واقع میں ثابت ہے اللہ واقع اور نفس الامر میں اس کا غیر نہیں ہے بلکہ وہ اللہ ہی ہے جس کے لئے واقع میں انبات ثابت ہے پس شارح کی اس تعمیم سے کہ غیر ما ہو لہ میں جو غیر ہے وہ عام ہے واقع میں غیر ہو یا عند المتکلم فی الظاہر غیر ہو مذکورہ اعتراض دفع ہو جائے گا کیونکہ غیر عند المتکلم مراد لینے کی صورت میں اگرچہ تاول کی قید کی ضرورت نہیں ہے لیکن غیر فی الواقع مراد لینے کی صورت میں اس قید کا ہونا بہت ضروری ہے۔ اسی طرح غیر فی الواقع مراد لینے کی صورت میں اگرچہ کافر کا مذکورہ قول مجاز عقلی ہونے سے خارج ہو جاتا ہے لیکن غیر عند المتکلم مراد لینے کی صورت میں خارج نہیں ہوگا۔ الحاصل اس تعمیم کے بعد یہ اعتراض واقع نہیں ہوگا۔ بتاول شارح کہتے ہیں کہ بتاول جار مجرور اسناد سے متعلق ہے اور تاول باب تفعل سے ہے اول سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں رجوع کرنا اور تفعل کے معنی ہیں کسی چیز کو طلب کرنا یا اس کی طرف التفات کرنا اور یہاں تاول سے مراد یہ ہے کہ اس حقیقت کو طلب کیا جائے جس کی طرف مجاز لوٹے گا یعنی مجاز عقلی سے حقیقت کی طرف رجوع کرنے کا نام تاول ہے مگر یہ معنی اس وقت متحقق ہوں گے جبکہ مجاز کے لئے حقیقت موجود ہو مثلاً انبت الربیع البقل میں اسناد مجازی ہے اور یہاں تاول یہ ہے کہ اس کی حقیقت یعنی اسناد الی فاعلہ کو طلب کیا جائے اور یوں کہا جائے کہ انبت الربیع البقل کی حقیقت انبت اللہ البقل فی الربیع ہے معنی بیان کرتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ تاول اس رجوع کو طلب کرنے کا نام ہے جس کی طرف من جہۃ العقل یہ اسناد مجازی لوٹتی ہے مگر یہ معنی اس وقت متحقق ہوں گے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

جبکہ اس اسناد مجازی کے لئے حقیقت موجود نہ ہوں مثلاً اقدمنی بلدک حق لی علیک مجھ کو تیرے شہر میں میرا وہ حق لیکر آیا جو تجھ پر واجب ہے. اس مثال میں حق لی علیک اقدام کا فاعل مجازی ہے کیونکہ یہ حق شہر میں آنے کا سبب ہے اور اس مثال کی اصل یہ ہے قدمت بلدک لحق لی علیک میں تیرے شہر میں آیا ہوں اس حق کی وجہ سے جو تجھ پر واجب ہے اور حق لی علیک ایسا فاعل مجازی ہے جس کے لئے کوئی حقیقت نہیں ہے اور حقیقت اس لئے نہیں ہے کہ اقدام کا کوئی فاعل حقیقی نہیں ہے البتہ اس کے لئے من جہت العقل ایک محل اور موضع ہے یعنی قدمت لحق جس کی طرف مجاز لوٹ سکتا ہے خلاصہ یہ ہے کہ تاؤل نام ہے مجاز عقلی سے حقیقت کی طرف رجوع کرنے کا حقیقت خواہ واقع میں موجود ہو خواہ واقع میں موجود نہ ہو بلکہ اس کو فرض کر لیا گیا ہو۔ شارح نے فرمایا ہے کہ تاؤل کا حاصل یہ ہے کہ متکلم اپنے کلام میں ایسا قرینہ قائم کرے جس سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ اسناد ما ہو لہ کیطرف نہیں ہے بلکہ غیر ما ہو لہ کی طرف ہے۔

وَلَهُ اَیْ لِلْفِعْلِ وَهٰذَا اِشَارَةٌ اِلٰی تَفْصِیْلٍ وَتَحْقِیْقٍ لِلتَّعْرِیْفَیْنِ مُلَابِسَاتٌ شَتّٰی اَیْ مُخْتَلِفَةٌ جَمْعُ شَتِیْتٍ کَمَرِیْضٍ وَمَرْضٰی یُلَابِسُ الْفَاعِلَ وَالْمَفْعُوْلَ بِهٖ وَالْمَصْدَرَ وَالزَّمَانَ وَالْمَکَانَ وَالسَّبَبَ وَلَمْ یَتَعَرَّضْ لِلْمَفْعُوْلِ مَعَهٗ وَالْحَالِ وَنَحْوِهِمَا لِاَنَّ الْفِعْلَ لَا یُسْنَدُ اِلَیْهِمَا فَاِسْنَادُهٗ اِلَی الْفَاعِلِ اَوِ الْمَفْعُوْلِ بِهٖ اِذَا کَانَ مَبْنِیًّا لَهٗ اَیْ لِلْفَاعِلِ اَوِ الْمَفْعُوْلِ بِهٖ یَعْنِیْ اَنَّ اِسْنَادَهٗ اِلَی الْفَاعِلِ اِذَا کَانَ مَبْنِیًّا لَهٗ اَوْ اِلَی الْمَفْعُوْلِ بِهٖ اِذَا کَانَ مَبْنِیًّا لَهٗ حَقِیْقَةٌ کَمَا مَرَّ مِنَ الْاَمْثِلَةِ وَاِسْنَادُهٗ اِلٰی غَیْرِهِمَا اَیْ غَیْرِ الْفَاعِلِ وَالْمَفْعُوْلِ بِهٖ یَعْنِیْ غَیْرَ الْفَاعِلِ فِی الْمَبْنِیِّ لِلْفَاعِلِ وَغَیْرَ الْمَفْعُوْلِ بِهٖ فِی الْمَبْنِیِّ لِلْمَفْعُوْلِ لِلْمُلَابَسَةِ یَعْنِیْ لِاَجْلِ اَنَّ ذٰلِکَ الْغَیْرَ یُشَابِهُ مَا هُوَ لَهٗ فِیْ مُلَابَسَةِ الْفِعْلِ مَجَازٌ

ترجمہ اور اس کے یعنی فعل کے لئے اور یہ حقیقت و مجاز کی تعریفوں کی تحقیق اور تفصیل کی طرف اشارہ ہے مختلف متعلقات ہیں شتّٰی یعنی مختلفہ شتیت کی جمع ہے جیسے مریض اور مرضیٰ۔ فعل ملابس ہوتا ہے فاعل۔ مفعول بہ۔ مصدر۔ زمان۔ مکان اور سبب کو اور مفعول معہ اور حال وغیرہ سے تعرض نہیں کیا اسلئے کہ فعل انکی طرف مسند نہیں ہوتا ہے پس فعل کی اسناد فاعل یا مفعول بہ کی طرف جبکہ وہ مبنی للفاعل ہو یا مبنی للمفعول ہو یعنی فعل کی اسناد فاعل کی طرف جبکہ وہ مبنی للفاعل ہو یا مفعول بہ کی طرف جبکہ وہ مبنی للمفعول ہو حقیقت ہے جیسا کہ مثالیں گذر چکی ہیں اور فعل کی اسناد ان دونوں کے علاوہ کی طرف یعنی فاعل اور مفعول بہ کے علاوہ کیطرف یعنی مبنی للفاعل میں غیر فاعل کی طرف اور مبنی للمفعول میں غیر مفعول بہ کی طرف ملابست کی وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ وہ غیر متعلق فعل میں ما ہو لہ کے مشابہ ہے مجاز ہے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تشریح مصنف رح نے فرمایا ہے کہ فعل کے بہت سے متعلقات ہیں چنانچہ فعل، فاعل کا بھی ملابس اور متعلق ہوتا ہے اور مفعول بہ، مصدر، زمان، مکان اور سبب کا بھی۔ پس فعل کے معروف ہونے کی صورت میں اگر اس کی نسبت فاعل کی طرف کی گئی یا مجہول ہونے کی صورت میں مفعول بہ کی طرف اسناد کی گئی تو اس اسناد اور نسبت کا نام حقیقت عقلیہ ہوگا اور اگر کسی ملابست اور مشابہت کی وجہ سے فعل کی اسناد ان دونوں کے علاوہ کی طرف کی گئی ہے یعنی فعل معروف کی اسناد غیر فاعل کی طرف کی گئی یا فعل مجہول کی اسناد غیر مفعول بہ کی طرف کی گئی تو اس کا نام مجاز عقلی ہوگا شارح نے للفعل کہہ کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ لہ کی ضمیر کا مرجع فعل ہے لیکن اس پر یہ سوال ہوگا کہ ملابسات ومتعلقات جسطرح فعل کے ہوتے ہیں اسی طرح معنی فعل کے بھی ہوتے ہیں لہذا مصنف پر لازم تھا کہ وہ لہما کہہ کر دونوں کی طرف ضمیر راجع کرتے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے فعل کے اصل ہونے کی وجہ سے اسی کے ذکر پر اکتفا کیا ہے ورنہ مراد دونوں ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف رح نے اس عبارت کے ذریعہ حقیقت ومجاز کی تعیین اور تحقیق کی طرف اشارہ کیا ہے شتّی، شتیت کی جمع ہے جیسے مرضیٰ مریض کی جمع ہے فعل کے ملابسات اور متعلقات چھ ہیں (۱) فاعل (۲) مفعول بہ (۳) مصدر (۴) زمان (۵) مکان (۶) سبب۔ فاعل تو فعل کے متعلقات میں سے اس لئے ہے کہ فعل فاعل سے صادر ہوتا ہے یا فعل فاعل کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور مفعول بہ اسلئے ہے کہ مفعول بہ پر فعل واقع ہوتا ہے اور مصدر اسلئے ہے کہ مصدر فعل کے مفہوم کا جز ہوتا ہے اور زمانہ بھی فعل کے متعلقات میں سے اس لئے ہے کہ زمانہ فعل کا جزء ہے اور مکان اسلئے ہے کہ فعل مکان پر التزاماً دلالت کرتا ہے اس طور پر کہ فعل کے لئے ایسے محل کا ہونا ضروری ہے جس میں فعل واقع ہو۔ اور سبب فعل کے متعلقات میں سے اسلئے ہے کہ فعل سبب کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے۔ الحاصل ان چھ چیزوں کو فعل کے ساتھ چونکہ کسی نہ کسی طرح ملابست اور تعلق حاصل ہے اسلئے ان کو فعل کا ملابس اور متعلق قرار دیا گیا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے مفعول معہ، حال اور تمیز ومستثنیٰ کو متعلقات فعل میں شمار نہیں کیا ہے کیونکہ فعل کا متعلق وہی ہو سکتا ہے جس کی طرف فعل کی اسناد کی جاتی ہو جیسا کہ متن میں مذکور چھ چیزوں کی طرف فعل کی اسناد کی جاتی ہے اور رہا مفعول معہ اور اس کے علاوہ تو ان کی طرف فعل کی اسناد نہیں کی جاتی ہے لہذا یہ فعل کے متعلقات میں سے بھی شمار نہ ہوں گے۔ مصنف کہتے ہیں کہ فعل اگر مبنی للفاعل ہو یعنی معروف ہو اور فاعل کی طرف مسند ہو یا فعل مبنی للمفعول بہ ہو یعنی مجہول ہو اور مفعول بہ کی طرف مسند ہو تو ان دونوں صورتوں میں اسناد حقیقی ہوگی جیسا کہ سابق میں مثالیں گذر چکی ہیں اور اگر کسی ملابست مشابہت کی وجہ سے فعل معروف کی اسناد فاعل کے علاوہ کی طرف کی گئی یا فعل مجہول کی اسناد مفعول بہ کے علاوہ کی طرف کی گئی تو ان صورتوں میں اسناد مجازی ہوگی۔ لملابسۃ کے بعد یعنی کہہ کر شارح نے ملابست کی مراد بیان کی ہے چنانچہ کہا ہے کہ ملابست کا مطلب یہ ہے کہ وہ غیر یعنی مسند الیہ مجازی ملابست فعل اور تعلق فعل میں ماھو لہ یعنی مسند الیہ حقیقی کے مشابہ ہو یعنی مسند الیہ حقیقی اور مسند الیہ مجازی کی بات میں کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ فعل متعلق ہے ایک دوسرے کے مشابہ ہو اگرچہ جہت تعلق مختلف ہو مثلاً جری النہر (نہر جاری ہوگئی) میں نہر مسند الیہ مجازی ہے اور جری الماء (پانی جاری ہوگیا) میں ماء مسند الیہ حقیقی

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہے اور تعلق فعل میں دونوں کے درمیان مشابہت موجود ہے۔ کیونکہ فعل جری ماء کے ساتھ بھی متعلق ہے اس طور پر کہ فعل جری ماء کے ساتھ قائم ہے اور نہر کے ساتھ بھی متعلق ہے اس طور پر کہ نہر میں جری کا وقوع ہوتا ہے بہرحال جہت تعلق اگرچہ مختلف ہے لیکن تعلق دونوں کے ساتھ ہے اسکی وضاحت کرنے کی ضرورت اسلئے پیش آئی ہے کہ مصنف کے قول وله ملابسات شتی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ملابست کے معنی فعل اور مسند الیہ مجازی کے درمیان تعلق اور ارتباط کے ہیں حالانکہ یہاں یہ معنی مراد نہیں ہیں بلکہ وہ معنی مراد ہیں جس کی طرف شارح نے اشارہ کیا ہے اور خادم نے اس کو بالتفصیل ذکر کیا ہے۔

كَقَوْلِهِمْ عِيْشَةٌ رَاضِيَةٌ فِيْمَا بُنِيَ لِلْفَاعِلِ وَاُسْنِدَ اِلَى الْمَفْعُوْلِ بِهٖ اِذِ الْعِيْشُ مَرْضِيَّةٌ وَسَيْلٌ مُفْعَمٌ فِيْ عَكْسِهٖ اَعْنِيْ فِيْمَا بُنِيَ لِلْمَفْعُوْلِ وَاُسْنِدَ اِلَى الْفَاعِلِ لِاَنَّ السَّيْلَ هُوَ الَّذِيْ يُفْعِمُ اَيْ يَمْلَأُ مِنْ اَفْعَمْتُ الْاِنَاءَ اِذَا مَلَأْتَهٗ وَشِعْرٌ شَاعِرٌ فِي الْمَصْدَرِ وَالْاَوْلَى التَّمْثِيْلُ بِنَحْوِ جَدَّ جِدُّهٗ لِاَنَّ الشِّعْرَ هٰهُنَا بِمَعْنَى الْمَفْعُوْلِ وَنَهَارُهٗ صَائِمٌ فِي الزَّمَانِ وَنَهْرٌ جَارٍ فِي الْمَكَانِ لِاَنَّ الشَّخْصَ صَائِمٌ فِي النَّهَارِ وَالْمَاءُ جَارٍ فِي النَّهْرِ وَبَنَى الْاَمِيْرُ الْمَدِيْنَةَ فِي السَّبَبِ وَيَنْبَغِيْ اَنْ يُعْلَمَ اَنَّ الْمَجَازَ الْعَقْلِيَّ يَجْرِيْ فِي النِّسَبِ الْغَيْرِ الْاِسْنَادِيَّةِ اَيْضًا مِنَ الْاِضَافِيَّةِ وَالْاِيْقَاعِيَّةِ نَحْوُ اَعْجَبَنِيْ اِنْبَاتُ الرَّبِيْعِ وَجَرْيُ الْاَنْهَارِ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَاِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا وَمَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَنَحْوُ نَوَّمْتُ اللَّيْلَ وَاَجْرَيْتُ النَّهْرَ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَلَا تُطِيْعُوْٓا اَمْرَ الْمُسْرِفِيْنَ وَالتَّعْرِيْفُ الْمَذْكُوْرُ اِنَّمَا هُوَ لِلْاِسْنَادِيِّ اَللّٰهُمَّ اِلَّا اَنْ يُرَادَ بِالْاِسْنَادِ مُطْلَقُ النِّسْبَةِ وَهٰهُنَا مَبَاحِثُ نَفِيْسَةٌ وَشَحَنَّا بِهَا الشَّرْحَ

ترجمہ جیسے ان کا قول عیشۃ راضیۃ مبنی للفاعل میں اور اسکو مفعول بہ کی طرف مسند کر دیا گیا کیونکہ عیش مرضیہ ہے اور سیل مفعم اسکے برعکس میں یعنی مبنی للمفعول میں اور فاعل کی طرف اسناد کردی گئی اسلئے کہ سیلاب وہ ہے جو بھرتا ہے افعمت الاناء سے ماخوذ ہے جب تو اس کو بھر دے اور شعر شاعر مصدر میں اور اولی جد جدہ جیسے سے مثال دینا ہے اسلئے کہ یہاں شعر مفعول کے معنی میں ہے اور نہارہ صائم زمان میں اور نہر جار مکان میں کیونکہ انسان دن میں روزہ دار ہوتا ہے اور پانی نہر میں جاری ہوتا ہے۔ اور بنی الامیر المدینۃ سبب میں۔ اور مناسب ہے کہ جان لیا جائے کہ مجاز عقلی نسبت غیر اسنادیہ میں بھی جاری ہوتا ہے یعنی نسبت اضافیہ اور ایقاعیہ میں بھی جیسے اعجبنی انبات الربیع اور جری الانہا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اور باری تعالیٰ نے فرمایا ہے وَاِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا ذكر الليل والنهار اور جیسے نَوَّمْتُ اللَّيْلَ وَاَجْرَيْتُ النَّهَرَ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وَلَا تُطِيعُوا اَمْرَ الْمُسْرِفِينَ اور تعریف مذکور صرف اسنادی کی ہے۔ اے اللہ مگر یہ کہ ارادہ کیا جائے اسناد سے مطلق نسبت کا اور یہاں عمدہ عمدہ بحثیں ہیں جن سے شرح کو ہم نے مزین کیا ہے۔

تشریح اس عبارت میں مصنفؒ نے مجاز عقلی کی مثالیں ذکر کی ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ مجاز عقلی کی ایک مثال عیشۃ راضیۃ ہے اس طور پر کہ راضیۃ مبنی للفاعل ہے کیونکہ راضیہ اسم فاعل ہے اور اسم فاعل فعل معروف کے حکم میں ہوتا ہے اور راضیۃ کی اسناد اس ضمیر کی طرف کی گئی ہے جو ضمیر راضیۃ میں مستتر ہے اور عیشۃ کی طرف راجع ہے اور عیشۃ مفعول بہ حقیقی ہے اور عیشۃ مفعول بہ حقیقی اسلئے ہے کہ عیشۃ (زندگی) خود راضی نہیں ہوتی ہے بلکہ اس سے اس کا صاحب یعنی صاحب عیشۃ راضی ہوتا ہے الحاصل عیشۃ حقیقۃً مرضیہ ہے نہ کہ راضیہ۔ پس چونکہ اس مثال میں مبنی للفاعل کی اسناد مفعول بہ کیطرف کی گئی ہے اسلئے یہ اسناد مجازی ہوگی کیونکہ مبنی للفاعل میں مفعول بہ فعل کا غیر ما ہولہ ہوتا ہے نہ کہ ما ہولہ۔ اس مثال کو اور اگلی مثالوں کو سمجھنے میں بصیرت پیدا کرنے کے لئے دو باتیں ضرور ذہن نشین فرمالیں۔ ایک تو یہ کہ شارحؒ نے کہا ہے کہ راضیۃ کی اسناد مفعول بہ کی طرف کی گئی ہے یعنی عیشۃ کی ضمیر کی طرف کی گئی ہے۔ حالانکہ وہ ضمیر جو راضیۃ میں مستتر ہے اور عیشۃ کی طرف راجع ہے وہ راضیۃ کا فاعل ہے نہ کہ مفعول۔ اس کا جواب دیتے ہوئے خادم نے کہا ہے کہ یہ ضمیر ترکیب میں اگرچہ فاعل نحوی ہے لیکن حقیقۃً مفعول بہ ہے کیونکہ عیشۃ مرضیہ ہے، نہ کہ راضیہ۔ پس اسی حقیقت کا اعتبار کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ راضیہ کی اسناد اس کے حقیقی مفعول بہ کی طرف کی گئی ہے دوسری بات یہ ہے کہ ہم نے کہا ہے کہ راضیۃ کی اسناد ضمیر عیشۃ کی طرف کی گئی ہے اور یہ نہیں کہا ہے کہ عیشۃ کی طرف کی گئی ہے حالانکہ مآل دونوں کا ایک ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ اگر یوں کہا جاتا کہ راضیۃ کی اسناد عیشۃ کی طرف ہے تو یہ اسناد مبتدا کیطرف ہوتی کیونکہ عیشۃ ترکیب میں مبتدا واقع ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ مصنف کے نزدیک مبتدا کی طرف جو اسناد ہوتی ہے وہ نہ حقیقت ہوتی ہے اور نہ مجاز ہوتی ہے بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو عیشۃ کی طرف اسناد کرنے کی صورت میں اسکو مجاز عقلی کی مثال میں پیش کرنا درست نہ ہوتا۔ دوسری مثال "سیل مفعم" ہے اس مثال میں فعل مبنی للمفعول کی نسبت فاعل کی طرف کی گئی ہے اس طور پر کہ مفعم، افعام (بھرنا) کا اسم مفعول ہے اور اسم مفعول فعل مجہول کے حکم میں ہوتا ہے اور اس کی اسناد اس ضمیر کی طرف کی گئی ہے جو اس میں مستتر ہے اور سیل کی طرف راجع ہے اور سیل اگرچہ ترکیب میں مبتدا ہے لیکن افعام کا حقیقی فاعل ہے چنانچہ کہا جاتا ہے افعم السیل الوادی، سیلاب نے وادی کو بھر دیا اور وہ ضمیر جس کی طرف مفعم کی اسناد کی گئی ہے اگرچہ ترکیب میں نائب فعل ہے لیکن حقیقۃً اس کا فاعل ہے۔ بہرحال اس مثال میں فعل مبنی للمفعول کی اسناد فاعل کی طرف کی گئی ہے اور فاعل، فعل مبنی للمفعول کا غیر ما ہولہ ہوتا ہے لہذا یہ اسناد مجازی ہے تیسری مثال شعر شاعر ہے اس مثال میں مبنی للفاعل کی اسناد مصدر کی طرف کی گئی ہے اس طور پر کہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

شاعر جو اسم فاعل ہے اور اسم فاعل مبنی للفاعل اور فعل معروف کے حکم میں ہوتا ہے اور اسکی اسناد اس ضمیر کی طرف کی گئی ہے جو اس میں مستتر ہے اور شعر مصدر کی طرف راجع ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ فعل شعر کا فاعل حقیقی آدمی ہوتا ہے نہ کہ شعر مصدر، پس حق تو یہ تھا کہ فاعل کی طرف اسناد کی جاتی اور یوں کہا جاتا شعر شاعر صاحبہ لیکن جب ضمیر مصدر کی طرف اسناد کر دی گئی تو غیر ما ہو لہ کیطرف ہونے کی وجہ سے یہ اسناد مجازی ہوگی نہ کہ حقیقی۔ اہل عرب اس طرح کی ترکیب اس وقت اختیار کرتے ہیں جب وہ کسی چیز میں مبالغہ پیدا کرنا چاہتے ہیں جیسے "ظل ظلیل" گھنا سایہ۔ شارح فرماتے ہیں کہ مصدر کی طرف اسناد کرنے کی مثال میں "جد جدہ" کو پیش کرنا زیادہ بہتر تھا۔ اس مثال میں جد فعل معروف ہے اور اس کی اسناد جد مصدر کی طرف کی گئی ہے حالانکہ اس کا حق یہ تھا کہ اسکی اسناد فاعل یعنی صاحب جد کی طرف کی جاتی پس اس مثال میں بھی چونکہ غیر ما ہو لہ کی طرف اسناد کی گئی ہے اسلئے یہ بھی اسناد مجازی ہے اور اس کو مثال میں پیش کرنا بہتر اس لئے تھا کہ اس جگہ شعر کلام مفعول (کلام منظوم) کے معنی میں ہے اور جب شعر اسم مفعول کے معنی میں ہے تو شاعر میں جو ضمیر ہے اور شعر کی طرف راجع ہے اسکی طرف اسناد کرنا مصدر کیطرف اسناد کرنا نہیں ہوگا بلکہ مفعول کی طرف اسناد کرنا ہوگا اور یہ مثال عیشۃ راضیۃ کے قبیل سے ہوگی اسناد الی المصدر کے قبیل سے نہ ہوگی۔ اور جد جدہ میں چونکہ یہ احتمال نہیں ہے اسلئے اسناد الی المصدر کی مثال میں اس کو پیش کرنا زیادہ مناسب تھا۔ چوتھی مثال "نہارہ صائم" ہے اس مثال میں مبنی للفاعل یعنی صائم کی اسناد اس ضمیر کی طرف کی گئی ہے جو صائم میں مستتر ہے اور نہار کی طرف راجع ہے پس نہار چونکہ زمانہ ہے اس لئے یہ مثال اس بات کی ہوگی کہ مبنی للفاعل زمانہ کی طرف مسند ہے اور زمانہ غیر ما ہو لہ ہے اسلئے کہ آدمی روزہ دار ہوتا ہے زمانہ روزہ دار نہیں ہوتا اور جب ایسا ہے تو یہ بھی اسناد مجازی کی مثال ہوگی۔ چوتھی مثال "نہر جار" ہے اس مثال میں مبنی للفاعل یعنی جار کی اسناد مکان کی طرف کی گئی ہے اس طور پر کہ جار اس ضمیر کی طرف مسند ہے جو ضمیر نہر کی طرف راجع ہے اور نہر جار کا فاعل اور ما ہو لہ نہیں ہے بلکہ غیر ما ہو لہ ہے اس کا ما ہو لہ اور فاعل تو ماء (پانی) ہے پس چونکہ یہاں بھی غیر ما ہو لہ کیطرف اسناد ہے اسلئے یہ بھی اسناد مجازی کی مثال ہے۔ پانچویں مثال "بنی الامیر المدینۃ" ہے۔ اس مثال میں بنی فعل مبنی للفاعل کی اسناد سبب کی طرف کی گئی ہے کیونکہ امیر، آمر ہونے کی وجہ سے بناء کا سبب ہے فاعل نہیں ہے۔ بناء کا فاعل اور ما ہو لہ تو معمار ہے نہ کہ امیر۔ پس اس مثال میں بھی اسناد مجازی ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ بات ذہن نشین کر لیجئے کہ مجاز عقلی اور حقیقت عقلیہ صرف نسبت اسنادیہ میں جاری نہیں ہوتے ہیں بلکہ جس طرح نسبت اسنادیہ میں جاری ہوتے ہیں اسی طرح نسبت غیر اسنادیہ یعنی نسبت اضافیہ اور ایقاعیہ میں بھی جاری ہوتے ہیں۔ نسبت اضافیہ میں حقیقت عقلیہ کے جاری ہونے کی مثال جری الماء فی النہر ہے اور نسبت ایقاعیہ میں جاری ہونے کی مثال "نومت ابنی فی اللیل" ہے (میں نے اپنے بیٹے کو رات میں سلایا ہے) اور نسبت اضافیہ میں مجاز عقلی جاری ہونے کی مثال "اعجبنی انبات الربیع" ہے (ربیع کے اگانے نے مجھے تعجب میں ڈالدیا) اور "اعجبنی جری النہار" بھی اسکی مثال ہے۔ اور نسبت اضافیہ میں مجاز عقلی جاری ہونے کی مثال "وان خفتم شقاق بینہما" بھی ہے کیونکہ اسکی

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اصل وان خفتم شقاق الزوجین فی الحالة الواقعة بینھما ہے پس شقاق مصدر کی اضافت ظرف یعنی اسم مکان کی طرف مجاز عقلی ہے اسی طرح مکر اللیل والنہار میں مکر مصدر کی اضافت لیل ونہار (زمان) کی طرف مجاز عقلی ہے کیونکہ اس کی اصل ہے مکر الناس فی اللیل والنہار۔ نسبت ایقاعیہ میں مجاز عقلی جاری ہونے کی مثال نومت اللیل اور اجریت النہر ہے۔ کیونکہ اس کلام کی اصل ہے نومت الشخص فی اللیل۔ میں نے آدمی کو رات میں سلایا۔ اجریت الماء فی النہر۔ میں نے نہر میں پانی جاری کر دیا ہے۔ پس فعل تنویم کو رات پر اور فعل اجراء کو نہر پر واقع کرنا نسبت ایقاعیہ میں مجاز ہے۔ اسی طرح باری تعالٰی کے قول "ولا تطیعوا امر المسرفین" میں اطاعت کو امر پر واقع کرنا نسبت ایقاعیہ میں مجاز ہے کیونکہ اطاعت اصلاً ذی امر یعنی آمر پر واقع کی جاتی ہے نہ کہ امر پر لہذا امر پر واقع کرنا مجاز ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے مجاز عقلی کی جو تعریف کی ہے وہ صرف نسبت اسنادی پر صادق آتی ہے نسبت اضافیہ اور ایقاعیہ پر صادق نہیں آتی لہٰذا مذکورہ تعریف غیر جامع ہوگی اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے خود کہا ہے کہ تعریف میں اسناد سے مراد مطلق نسبت ہے اور مطلق نسبت سب کو شامل ہے نسبت اسنادیہ کو بھی اور اضافیہ اور ایقاعیہ کو بھی۔ احقر نے یہ اعتراض وجواب مجاز عقلی کی تعریف کے شروع میں تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ یہاں شارح کی عبارت کو حل کرنے کے لئے ذکر کر دیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس مقام پر اور بھی اچھی اچھی بحثیں ہیں جن کو میں نے مطول میں ذکر کیا ہے۔

وَقَوْلُنَا فِي التَّعْرِيْفِ بِتَأَوُّلٍ يُخْرِجُ نَحْوَ مَا مَرَّ مِنْ قَوْلِ الْجَاهِلِ أَنْبَتَ الرَّبِيْعُ الْبَقْلَ رَائِيًا الْإِنْبَاتَ مِنَ الرَّبِيْعِ فَإِنَّ هٰذَا الْإِسْنَادَ وَإِنْ كَانَ إِلٰى غَيْرِ مَا هُوَ لَهٗ فِي الْوَاقِعِ لٰكِنْ لَا تَأَوُّلَ فِيْهِ لِأَنَّهٗ مُرَادُهٗ وَمُعْتَقَدُهٗ وَكَذَا شَفَى الطَّبِيْبُ الْمَرِيْضَ وَنَحْوُ ذٰلِكَ مِمَّا يُطَابِقُ الْاِعْتِقَادَ دُوْنَ الْوَاقِعِ فَقَوْلُهٗ بِتَأَوُّلٍ يُخْرِجُ ذٰلِكَ كَمَا يُخْرِجُ الْأَقْوَالَ الْكَاذِبَةَ وَهٰذَا تَعْرِيْضٌ بِالسَّكَّاكِيْ حَيْثُ جَعَلَ التَّأَوُّلَ لِإِخْرَاجِ الْأَقْوَالِ الْكَاذِبَةِ فَقَطْ وَلِلتَّنْبِيْهِ عَلٰى هٰذَا تَعَرَّضَ الْمُصَنِّفُ فِي الْمَتْنِ بِبَيَانِ فَائِدَةِ هٰذَا الْقَيْدِ مَعَ أَنَّهٗ لَيْسَ ذٰلِكَ مِنْ دَأْبِهٖ فِيْ هٰذَا الْكِتَابِ وَاقْتَصَرَ عَلٰى بَيَانِ إِخْرَاجِهٖ بِنَحْوِ قَوْلِ الْجَاهِلِ مَعَ أَنَّهٗ يُخْرِجُ الْأَقْوَالَ الْكَاذِبَةَ أَيْضًا.

ترجمہ

اور ہمارا قول تعریف میں بتاوّل کافر کے گذشتہ قول انبت الربیع البقل کو خارج کر دیتا ہے درآنحالیکہ وہ ربیع سے انبات کا معتقد ہے اسلئے کہ یہ اسناد واقع میں اگرچہ غیر ما ہو لہ کی طرف ہے لیکن اس میں کوئی قرینہ نہیں ہے کیونکہ اسکی مراد اور اس کا اعتقاد یہی ہے اور ایسے ہی شفی الطبیب المریض

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اور ایسی جیسا جو اعتقاد کے مطابق ہو نہ کہ واقع کے، پس اس کا قول بتاوّل اس کو خارج کر دیتا ہے جیسا کہ اقوال کاذبہ کو خارج کر دیتا ہے اور یہ سکاکی پر تعریض ہے اسلئے کہ سکاکی نے تاوّل کو فقط اقوال کاذبہ کو نکالنے کے لیے متعین کیا ہے اور اس تعریض پر تنبیہ کرنے کے لئے مصنف نے متن میں اس قید کے فائدہ کو بیان کرنے کے لئے تعرض کیا ہے، باوجودیکہ اس کتاب میں یہ ان کی عادت نہیں ہے اور اکتفاء کیا ہے کافر کے قول جیسے کو خارج کرنے پر باوجودیکہ یہ اقوالِ کاذبہ کو بھی خارج کر دیتا ہے۔

تشریح مصنف رح نے اس عبارت میں بتاوّل کی قید کا فائدہ ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ مجاز عقلی کی تعریف میں تاوّل (قرینہ) کی قید کے ذریعہ کافر کے قول "انبت الربیع البقل" کو مجاز عقلی ہونے سے خارج کیا ہے بشرطیکہ وہ کافر انبات من الربیع کا اعتقاد رکھتا ہو اور انبات کے سلسلہ میں ربیع کو مؤثر حقیقی سمجھتا ہو اور وجہ اسکی یہ ہے کہ ربیع کی طرف انبات کی اسناد اگرچہ واقع اور نفس الامر میں غیر ما ہو لہ کیطرف ہے لیکن یہاں کوئی ایسا قرینہ نہیں ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہو کہ یہ اسناد ما ہو لہ کی طرف نہیں ہے بلکہ غیر ما ہو لہ کی طرف ہے اور قرینہ اس لئے نہیں ہے کہ اسناد الی الربیع ہی متکلم یعنی کافر کی مراد اور اس کا اعتقاد ہے۔ الحاصل قرینہ نہ ہونے کی وجہ سے یہ اسناد، حقیقت عقلیہ کہلائے گی، مجاز عقلی نہیں کہلائے گی۔ اسی طرح کافر کا قول شفی الطبیب المریض اور اس کے علاوہ وہ تمام اقوال جنمیں اسناد متکلم کے اعتقاد کے مطابق تو ہو لیکن واقع کے مطابق نہ ہو جیسے کافر کا قول احرقت النار الحطب اور قطع السکین الحبل اس طرح کے تمام اقوال قرینہ نہ ہونے کی وجہ سے حقیقت عقلیہ میں داخل ہوں گے اور مجاز عقلی سے خارج ہونگے۔ شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کا قول بتاوّل کافر کے مذکورہ قول کو مجاز عقلی ہونے سے اسی طرح خارج کر دیتا ہے جیسا کہ اقوالِ کاذبہ کو خارج کر دیتا ہے۔ قول کاذب کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے جاء زید کہا دراں حالیکہ اس کو معلوم ہے کہ زید نہیں آیا۔ پس اس مثال میں جاء فعل کی اسناد اگرچہ غیر ما ہو لہ کیطرف ہے مگر چونکہ اس پر کوئی قرینہ نہیں ہے اسلئے یہ اسناد مجاز عقلی نہ ہوگی بلکہ حقیقت عقلیہ ہوگی۔ شارح کا کافر کے قول کو علیحدہ اور اقوال کاذبہ کو علیحدہ ذکر کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ کافر کا قول انبت الربیع البقل قول کاذب نہیں ہے حالانکہ خلاف واقع ہونے کی وجہ سے یہ بھی قول کاذب ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اقوالِ کاذبہ سے مراد وہ اقوال ہیں جن کے کذب کا متکلم بھی اعتقاد رکھتا ہو اور کافر کا قول اس اعتبار سے کاذب نہیں ہے کیونکہ کافر اس قول کے صدق کا اعتقاد رکھتا ہے نہ کہ کذب کا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف رح کا قول "قولنا بتاوّل" علامہ سکاکی پر تعریض ہے اس طور پر کہ علامہ سکاکی نے تاوّل کی قید کے ذریعہ مجاز عقلی سے صرف اقوال کاذبہ کو خارج کیا ہے۔ کافر کے قول انبت الربیع البقل کو خارج نہیں کیا ہے۔ مصنف رح نے اس عبارت سے واضح کیا ہے کہ تاوّل کی قید اقوال کاذبہ کی طرح کافر کے قول انبت الربیع البقل کو بھی مجاز عقلی سے خارج کر دیتی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اسی تعریض پر تنبیہ کرنے کے لئے مصنف رح نے خلاف عادت متن میں اس قید کے فائدہ کو بیان کیا ہے اور صرف

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کافر کے قول کو نکالنے کے بیان پر اکتفا کیا ہے حالانکہ یہ قید جس طرح کافر کے قول کو مجاز عقلی سے خارج کرتی ہے اسی طرح قول کاذب کو بھی خارج کرتی ہے۔

وَلِهٰذَا أَيْ وَلِأَنَّ مِثْلَ قَوْلِ الْجَاهِلِ خَارِجٌ عَنِ الْمَجَازِ لِاشْتِرَاطِ التَّأَوُّلِ فِيْهِ لَمْ يُحْمَلْ نَحْوُ قَوْلِهٖ **شِعْرٌ** أَشَابَ الصَّغِيْرَ وَأَفْنَى الْكَبِيْرَ ؞ كَرُّ الْغَدَاةِ وَمَرُّ الْعَشِيِّ عَلَى الْمَجَازِ أَيْ عَلٰى أَنَّ إِسْنَادَ أَشَابَ وَأَفْنٰى إِلٰى كَرِّ الْغَدَاةِ وَمَرِّ الْعَشِيِّ مَجَازٌ مَا دَامَ لَمْ يُعْلَمْ أَوْ لَمْ يُظَنَّ أَنَّ قَائِلَهٗ أَيْ قَائِلَ هٰذَا الْقَوْلِ لَمْ يَعْتَقِدْ ظَاهِرَهٗ أَيْ ظَاهِرَ الْإِسْنَادِ لِانْتِفَاءِ التَّأَوُّلِ حِ لِاحْتِمَالِ أَنْ يَكُوْنَ هُوَ مُعْتَقِدًا لِلظَّاهِرِ فَيَكُوْنُ مِنْ قَبِيْلِ قَوْلِ الْجَاهِلِ أَنْبَتَ الرَّبِيْعُ الْبَقْلَ كَمَا اسْتُدِلَّ يَعْنِيْ مَا لَمْ يُعْلَمْ وَلَمْ يُسْتَدَلَّ بِشَيْءٍ عَلٰى أَنَّهٗ لَمْ يُرِدْ ظَاهِرَهٗ مِثْلَ الْاِسْتِدْلَالِ عَلٰى أَنَّ إِسْنَادَ مَيَّزَ إِلٰى جَذْبِ اللَّيَالِيْ فِيْ قَوْلِ أَبِي النَّجْمِ **شِعْرٌ** مَيَّزَ عَنْهُ أَيْ عَنِ الرَّأْسِ قُنْزُعًا عَنْ قُنْزُعٍ ؞ هُوَ الشَّعْرُ الْمُجْتَمِعُ فِيْ نَوَاحِي الرَّأْسِ جَذْبُ اللَّيَالِيْ أَيْ مُضِيُّهَا وَاخْتِلَافُهَا أَبْطِئِيْ أَوْ أَسْرِعِيْ ؞ حَالٌ مِنَ اللَّيَالِيْ عَلٰى تَقْدِيْرِ الْقَوْلِ أَيْ مَقُوْلًا فِيْهَا وَيَجُوْزُ أَنْ يَكُوْنَ الْأَمْرُ بِمَعْنَى الْخَبَرِ مَجَازٌ خَبَرُ أَنَّ أَيِ اسْتُدِلَّ عَلٰى أَنَّ إِسْنَادَ مَيَّزَ إِلٰى جَذْبِ اللَّيَالِيْ مَجَازٌ بِقَوْلِهٖ مُتَعَلِّقٌ بِاسْتُدِلَّ أَيْ بِقَوْلِ أَبِي النَّجْمِ عَقِيْبَهٗ أَيْ عَقِيْبَ قَوْلِهٖ مَيَّزَ عَنْهُ قُنْزُعًا عَنْ قُنْزُعٍ أَفْنَاهُ أَيْ أَبَا النَّجْمِ أَوْ شَعْرَ رَأْسِهٖ قِيْلُ اللّٰهِ أَيْ أَمْرُهٗ وَإِرَادَتُهٗ لِلشَّمْسِ اطْلُعِيْ فَإِنَّهٗ يَدُلُّ عَلٰى أَنَّهٗ فِعْلُ اللّٰهِ تَعَالٰى وَأَنَّهُ الْمُبْدِئُ وَالْمُعِيْدُ وَالْمُنْشِئُ وَالْمُفْنِيْ فَيَكُوْنُ الْإِسْنَادُ إِلٰى جَذْبِ اللَّيَالِيْ بِتَأَوُّلٍ عَلٰى أَنَّهٗ زَمَانٌ أَوْ سَبَبٌ

ترجمہ اور اسی وجہ سے اور اسلئے کہ کافر کے قول کے مثل مجاز سے خارج ہے کیونکہ مجاز میں تاویل شرط ہے نہیں محمول کیا جائے گا شاعر کے قول کو کہ رات ودن کے انقلاب نے بچہ کو جوان کردیا اور بوڑھے کو فنا کردیا مجاز پر یعنی اس بات پر کہ اشاب اور افنی کی اسناد کر الغداۃ و مر العشی کیطرف مجاز ہے جب تک کہ نہ معلوم ہوجائے یا نہ گمان ہو جائے کہ اس قول کا قائل اسکے ظاہر کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے یعنی ظاہر اسناد کا کیونکہ اسوقت تاویل منتفی ہے اسلئے کہ اس بات کا احتمال ہے کہ وہ ظاہر کا معتقد ہو پس یہ کافر کے قول انبت الربیع البقل کے قبیل سے ہوجائے گا جیسا کہ استدلال کیا گیا ہے یعنی جب تک یہ معلوم نہ ہوجائے اور کسی شے کے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ـــ ذریعہ اس بات پر استدلال نہ کیا جائے کہ اس نے اس کے ظاہر کا ارادہ نہیں کیا ہے مثل اس بات پر استدلال کے کہ ابوالنجم کے قول میں میّز کی اسناد جذب اللیالی کیطرف مجاز ہے ، جدا کر دیا ہے سر سے بالوں کا گچھہ. قنزع، سر کے اطراف میں بالوں کے مجموعہ کا نام ہے راتوں کے گذرنے اور ان کے اختلاف نے تو اب جلدی گذر یا آہستہ مقول کی تقدیر پر لیالی سے حال ہے یعنی مقولاً فیہا. اور یہ بھی ممکن ہے کہ امر خبر کے معنی میں ہو مجازالخ کی خبر ہے یعنی اس بات پر کہ میّز کی اسناد جذب اللیالی کی طرف مجاز ہے استدلال کیا گیا ہے اس کے قول سے (یہ) استدلال کے متعلق ہے یعنی ابوالنجم کے قول سے جو اس کے بعد ہے یعنی اس کے قول میّز عنہ قنزعا عن قنزع کے بعد ہے ــ فنا کر دیا ہے ابوالنجم کو یا اسکے سر کے بال کو اللہ کے حکم نے اور اس کے ارادہ نے آفتاب سے کہ تو طلوع ہو جا. اسلئے کہ یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ فنا کرنا اللہ کا کام ہے اور وہی ابتداءً پیدا کرنیوالا اور وہی دوبارہ پیدا کرنے والا ہے. وہی پیدا کرنے والا وہی فنا کرنے والا ہے پس جذب اللیالی کیطرف اسناد قرینہ کے ساتھ ہوگی اس بناء پر کہ وہ زمانہ ہے یا سبب ہے.

تشریح

مصنف رح نے فرمایا ہے کہ کافر کا قول انبت الربیع البقل مجاز عقلی سے اسلئے خارج ہوا ہے کہ اس میں ظاہر اسناد مراد نہ ہونے پر تاوّل اور قرینہ موجود نہیں ہے حالانکہ مجاز کیلئے قرینہ شرط ہے پس اسی وجہ سے شاعر کے قول ـــ اشاب الصغیر وافنی الکبیر ، کر الغداۃ ومر العشی میں کر الغداۃ ومر العشی کی طرف اشاب اور افنی کی اسناد کو مجاز پر محمول نہیں کیا جائے گا تاوقتیکہ یہ معلوم نہ ہو جائے کہ شاعر نے اس قول کے ظاہر کا ارادہ نہیں کیا ہے کیونکہ جب تک یہ بات معلوم نہ ہوگی تو قرینہ منتفی ہوگا اور قرینہ اسلئے منتفی ہوگا کہ اس میں یہ احتمال ہوگا کہ ہو سکتا ہے کہ شاعر اس کے ظاہر کا معتقد ہو اور اس نے اس اسناد کے ظاہر کا ارادہ کیا ہو یعنی وہ کر الغداۃ ومر العشی کو اشاب اور افنی کا فاعل حقیقی سمجھتا ہو اور جب یہ احتمال ہے تو اسناد الی غیر ما ہو لہ پر قرینہ نہ ہونے کی وجہ سے یہ اسناد مجاز عقلی نہ ہوگی بلکہ حقیقت عقلیہ ہوگی اور شاعر کا یہ قول کافر کے قول انبت الربیع البقل کے قبیل سے ہوگا. ہاں اگر یہ بات معلوم ہو جائے کہ شاعر مومن ہے اور اس نے اس کے ظاہر کا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ وہ اشاب اور افنی کا حقیقی فاعل تو اللہ ہی کو سمجھتا ہے مگر اس نے کسی مشابہت کی وجہ سے کر الغداۃ ومر العشی کی طرف اسناد کی ہے تو ایسی صورت میں اسناد الی غیر ما ہو لہ پر چونکہ قرینہ (ظاہر اسناد مراد نہ ہونے کا علم) موجود ہے اسلئے اس کو مجاز پر محمول کر لیا جائے گا. مصنف رح نے ظاہر اسناد مراد نہ ہونے کے علم پر ایک نظیر پیش کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ ابوالنجم کے شعر میّز عنہ قنزعا عن قنزع ، جذب اللیالی ابطئی او اسرعی ، میں میّز کی اسناد جذب اللیالی کی طرف مجاز ہے اور اس پر قرینہ اور دلیل یہ ہے کہ اسکے بعد ابوالنجم نے یہ کہا ہے ـــ " افناہ قیل اللہ للشمس اطلعی " اس بعد والے شعر سے معلوم ہوتا ہے کہ ابوالنجم موحد ہے اور ہر چیز میں مؤثر حقیقی اللہ ہی کو سمجھتا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ بات معلوم ہوگی کہ ابوالنجم نے میّز کی جذب اللیالی کی طرف ظاہر اسناد مراد نہیں لی ہے بلکہ جذب اللیالی

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کی طرف یا تو اسلئے اسناد کر دی گئی ہے کہ جذب اللیالی یعنی اللیالی الجاذبہ سر سے بالوں کے جدا کرنے کا کا سبب ہے. یا اسلئے اسناد کر دی گئی ہے کہ جذب اللیالی سر سے بالوں کو جدا کرنے کا سبب عادی ہے. بہرحال جب قرینہ سے ظاہر شاعر کا مراد ہونا معلوم ہو گیا تو جذب اللیالی کی طرف میّز کی اسناد، اسناد مجازی ہوگی۔ اب ہمیں ذرا سی عبارت حل کر لیجئے، شارح کہتے ہیں کہ مجاز اِنّ کی خبر ہے اور مصنف کا قول بعولہ استدل کے متعلق ہے اور متن کا ترجمہ ہے جیسا کہ ابو النجم کے بعد میں آنے والے قول سے افناہ قیل اللہ فلشمس اطلعی سے اس بات پر استدلال کیا گیا ہے کہ ابو النجم کے قول میّز عنہ الخ میں میّز کی جذب اللیالی کی طرف اسناد مجاز ہے یعنی اس اسناد کے مجاز ہونے پر ابو النجم کا بعد والا قول قرینہ ہے. شارح کہتے ہیں کہ ابطئی اور اسرعی لیالی سے حال ہے اور امر انشاء ہونے کی وجہ سے چونکہ حال نہیں ہو سکتا ہے اسلئے شارح نے کہا ہے کہ ابطئی سے پہلے مقولاً فیہا کا لفظ مقدر ہے اور دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ ابطئی اور اسرعی ہے تو امر لیکن خبر کے معنی میں ہے اور خبر کو حال قرار دینا جائز ہے۔

وَاَقْسَامُهُ اَیْ اَقْسَامُ الْمَجَازِ الْعَقْلِیِّ بِاِعْتِبَارِ حَقِیْقَةِ الطَّرَفَیْنِ وَمَجَازِیَّتِهِمَا اَرْبَعَةٌ لِاَنَّ طَرَفَیْهِ وَهُمَا الْمُسْنَدُ اِلَیْهِ وَالْمُسْنَدُ اِمَّا حَقِیْقَتَانِ لُغَوِیَّتَانِ نَحْوُ اَنْبَتَ الرَّبِیْعُ الْبَقْلَ اَوْ مَجَازَانِ لُغَوِیَّانِ نَحْوُ اَحْیَی الْاَرْضَ شَبَابُ الزَّمَانِ فَاِنَّ الْمُرَادَ بِاِحْیَاءِ الْاَرْضِ تَهْیِیْجُ الْقُوَی النَّامِیَةِ فِیْهَا وَاِحْدَاثُ نَضَارَتِهَا بِاَنْوَاعِ النَّبَاتَاتِ وَالْاِحْیَاءُ فِی الْحَقِیْقَةِ اِعْطَاءُ الْحَیٰوةِ وَهِیَ صِفَةٌ تَقْتَضِی الْحِسَّ وَالْحَرَکَةَ وَکَذَا الْمُرَادُ بِشَبَابِ الزَّمَانِ اِزْدِیَادُ قُوَاهَا النَّامِیَةِ وَهُوَ فِی الْحَقِیْقَةِ عِبَارَةٌ عَنْ کَوْنِ الْحَیْوَانِ فِیْ زَمَانٍ یَکُوْنُ حَرَارَتُهُ الْغَرِیْزِیَّةُ مَشْبُوْبَةٌ اَیْ قَوِیَّةٌ مُشْتَعِلَةٌ اَوْ مُخْتَلِفَتَانِ بِاَنْ یَکُوْنَ اَحَدُ الطَّرَفَیْنِ حَقِیْقَةً وَالْاٰخَرُ مَجَازًا نَحْوُ اَنْبَتَ الْبَقْلَ شَبَابُ الزَّمَانِ فِیْمَا الْمُسْنَدُ حَقِیْقَةٌ وَالْمُسْنَدُ اِلَیْهِ مَجَازٌ اَوْ اَحْیَی الْاَرْضَ الرَّبِیْعُ فِیْ عَکْسِهِ وَوَجْهُ الْاِنْحِصَارِ فِی الْاَرْبَعَةِ عَلٰی مَا ذَهَبَ اِلَیْهِ الْمُصَنِّفُ ظَاهِرٌ لِاَنَّهُ اشْتَرَطَ فِی الْمُسْنَدِ اَنْ یَکُوْنَ فِعْلًا اَوْ مَا فِیْ مَعْنَاهُ فَیَکُوْنُ مُفْرَدًا وَکُلُّ مُفْرَدٍ مُسْتَعْمَلٍ اِمَّا حَقِیْقَةٌ اَوْ مَجَازٌ

ترجمہ اور حقیقتِ طرفین اور مجازیتِ طرفین کے اعتبار سے مجاز عقلی کی چار قسمیں ہیں اسلئے کہ اسکی دونوں طرفین اور وہ مسند الیہ اور مسند ہیں یا تو حقیقت لغوی ہیں جیسے انبت الربیع البقل یا دونوں مجاز لغوی ہیں جیسے احیی الارض شباب الزمان. کیونکہ احیاء ارض سے مراد تہییج قوی نامیہ کو ابھارنا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اور طرح طرح کی گھاسوں سے شادابی پیدا کرنا ہے اور احیار حقیقت میں حیات کا ایجاد کرنا ہے اور حیات ایسی صفت ہے جو حس و حرکت کا تقاضہ کرتی ہے اور ایسے ہی شباب زمان سے مراد اس کی قوت نامیہ میں اضافہ ہے اور شباب حقیقت میں نام ہے حیوان کے ایسے زمانہ میں ہونے کا جس زمانے میں اسکی طبعی حرارت قوی اور پُرجوش ہو یا دونوں مختلف ہیں بایں طور کہ طرفین میں سے ایک حقیقت ہو اور دوسری مجاز ہو جیسے انبت البقل شباب الزمان اس میں مسند حقیقت ہے اور مسند الیہ مجاز ہے۔ یا احی الارض الربیع اسکے عکس میں اور چاروں میں وجہ حصر مصنف کے مذہب کے مطابق ظاہر ہے اسلئے کہ مسند میں یہ شرط ہے کہ وہ فعل ہو یا معنی فعل ہو پس مسند مفرد ہوگا اور ہر مفرد مستعمل یا حقیقت ہے یا مجاز ہے۔

تشریح مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ مسند الیہ اور مسند کی حقیقت اور مجاز کے اعتبار سے مجاز عقل کی چار قسمیں ہیں (۱) مسند الیہ اور مسند دونوں حقیقت لغوی ہوں یعنی دونوں میں سے ہر ایک اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہو مثلاً موحد کا قول انبت الربیع البقل کہ اس میں مسند یعنی انبات بھی اپنے معنی موضوع لہ اگانے میں مستعمل ہے اور ربیع بھی اپنے معنی موضوع لہ موسم بہار میں مستعمل ہے اور متکلم موحد چونکہ ظاہر اسناد کا عقیدہ نہیں رکھتا ہے اسلئے یہ اسناد مجاز عقلی کے قبیل سے ہوگی (۲) مسند الیہ اور مسند دونوں مجاز لغوی ہوں یعنی دونوں غیر موضوع لہ معنی میں مستعمل ہوں جیسے موحد کا قول انبت البقل شباب الزمان شباب زمان نے زمین کو زندہ کر دیا ہے اس مثال میں احیار مسند ہے اور شباب زمان مسند الیہ ہے اور احیاء کے حقیقی معنی اعطاء حیات کے ہیں یعنی حیات کو موجود کرنا اور حیات ایسی صفت کا نام ہے جو حس و حرکت کا تقاضہ کرتی ہے اور ارض کے مجازی معنی ہیں زمین کے اندر قوی نامیہ کو ابھارنا اور طرح طرح کی گھاسوں سے اس میں سرسبزی اور شادابی پیدا کرنا یہاں احیاء کے مجازی معنی مراد ہیں حقیقی معنی مراد نہیں ہیں اسی طرح شباب زمان کے حقیقی معنی ہیں حیوان کا لیسے زمانے میں ہونا جس زمانے میں اسکی طبعی حرارت قوی اور مشتعل ہو اور مجازی معنی ہیں زمین کی قوت نامیہ میں اضافہ اور زیادتی کا اور یہاں مجازی معنی مراد ہیں نہ کہ حقیقی اس قول کا قائل بھی چونکہ موحد ہے اور وہ اسکے ظاہر کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے اسلئے یہ اسناد بھی مجاز عقلی کے قبیل سے ہوگی (۳) مسند الیہ اور مسند دونوں مختلف ہوں یعنی مسند حقیقت ہو اور مسند الیہ مجاز ہو جیسے موحد کا قول انبت البقل شباب الزمان۔ اس قول میں مسند یعنی انبات اپنے حقیقی معنی (اگانے) میں مستعمل ہے اور مسند الیہ یعنی شباب الزمان اپنے مجازی معنی میں مستعمل ہے اور قائل موحد ہونے کی وجہ سے چونکہ ظاہر اسناد کا معتقد نہیں ہے اسلئے یہ اسناد بھی مجاز عقلی کے قبیل سے ہوگی (۴) مسند الیہ حقیقت ہو اور مسند مجاز ہو جیسے موحد کا قول احی الارض الربیع اس قول میں مسند الیہ (ربیع) تو اپنے حقیقی معنی (موسم بہار) میں مستعمل ہے اور مسند یعنی احیار ارض اپنے مجازی معنی میں مستعمل ہے اور قائل چونکہ موحد ہے اور ظاہر اسناد کا معتقد نہیں ہے اسلئے یہ اسناد بھی مجاز عقل کے قبیل سے ہوگی شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے مذہب کے مطابق چاروں قسموں میں انحصار کی وجہ بالکل ظاہر ہے اور وہ یہ ہے کہ مصنف کے نزدیک مسند کے لئے یہ شرط ہے کہ مسند فعل ہو یا معنی فعل ہو اور اس صورت میں مسند مفرد ہی

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہوسکتا ہے اسی طرح مسند الیہ بھی مفرد ہوتا ہے اور ہر مفرد مستعمل یا تو حقیقت ہوگا یا مجاز ہوگا۔ پس اگر مسند الیہ اور مسند دونوں حقیقت ہیں تو قسم اول اور اگر دونوں مجاز ہیں تو قسم ثانی اور اگر ایک حقیقت اور ایک مجاز ہے تو قسم ثالث و رابع ہے۔ شارح نے مفرد کو مستعمل کے ساتھ اسلئے مقید کیا ہے کہ استعمال سے پہلے کوئی کلمہ نہ حقیقت ہوتا ہے نہ مجاز۔

یہ خیال رہے کہ یہ چاروں قسمیں جس طرح مجاز عقلی میں جاری ہوتی ہیں اسی طرح حقیقت عقلیہ میں بھی جاری ہوتی ہیں اور مذکورہ چاروں اقوال جبکہ ان کا قائل موحد ہے، مجاز عقلی کی مثالیں ہیں لیکن اگر ان کا قائل کافر اور منکر خدا ہو تو یہی چاروں اقوال حقیقت عقلیہ کی مثالیں ہوجائیں گی۔

وَهُوَ اَیِ الْمَجَازُ الْعَقْلِیُّ فِی الْقُرْاٰنِ کَثِیْرٌ اَیْ کَثِیْرٌ فِیْ نَفْسِہٖ لَا بِالْاِضَافَۃِ اِلٰی مُقَابِلِہٖ حَتّٰی یَکُوْنَ الْحَقِیْقَۃُ الْعَقْلِیَّۃُ قَلِیْلَۃً وَتَقْدِیْمُہٗ فِی الْقُرْاٰنِ عَلٰی کَثِیْرٍ لِمُجَرَّدِ الْاِھْتِمَامِ وَاِذَا تُلِیَتْ عَلَیْھِمْ اٰیٰتُہٗ اَیْ اٰیَاتُ اللّٰہِ تَعَالٰی زَادَتْھُمْ اِیْمَانًا اَسْنَدَ الزِّیَادَۃَ وَھِیَ فِعْلُ اللّٰہِ تَعَالٰی اِلَی الْاٰیَاتِ لِکَوْنِھَا سَبَبًا لَھَا یُذَبِّحُ اَبْنَاءَھُمْ نَسَبَ التَّذْبِیْحَ الَّذِیْ ھُوَ فِعْلُ الْجَیْشِ اِلٰی فِرْعَوْنَ لِاَنَّہٗ سَبَبٌ اٰمِرٌ یَنْزِعُ عَنْھُمَا لِبَاسَھُمَا نَسَبَ نَزْعَ اللِّبَاسِ عَنْ اٰدَمَ وَحَوَّاءَ عَلٰی نَبِیِّنَا وَعَلَیْھِمَا السَّلَامُ وَھُوَ فِعْلُ اللّٰہِ تَعَالٰی اِلٰی اِبْلِیْسَ لِاَنَّ سَبَبَہٗ الْاَکْلُ مِنَ الشَّجَرَۃِ وَسَبَبُ الْاَکْلِ وَسْوَسَتُہٗ وَمُقَاسَمَتُہٗ اِیَّاھُمَا بِاَنَّہٗ لَھُمَا لَمِنَ النَّاصِحِیْنَ یَوْمًا نُصِبَ عَلٰی اَنَّہٗ مَفْعُوْلٌ بِہٖ لِتَتَّقُوْنَ اَیْ کَیْفَ تَتَّقُوْنَ یَوْمَ الْقِیٰمَۃِ اِنْ بَقِیْتُمْ عَلَی الْکُفْرِ یَوْمًا یَّجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِیْبًا نَسَبَ الْفِعْلَ اِلَی الزَّمَانِ وَھُوَ فِعْلُ اللّٰہِ تَعَالٰی حَقِیْقَۃً وَھٰذَا کِنَایَۃٌ عَنْ شِدَّتِہٖ وَکَثْرَۃِ الْھُمُوْمِ وَالْاَحْزَانِ فِیْہِ لِاَنَّ الشَّیْبَ مِمَّا یَتَسَارَعُ عِنْدَ تَفَاقُمِ الشَّدَائِدِ وَالْمِحَنِ اَوْ عَنْ طُوْلِہٖ لِاَنَّ الْاَطْفَالَ یَبْلُغُوْنَ فِیْہِ اَوَانَ الشَّیْخُوْخَۃِ وَاَخْرَجَتِ الْاَرْضُ اَثْقَالَھَا اَیْ مَا فِیْھَا مِنَ الدَّفَائِنِ وَالْخَزَائِنِ نَسَبَ الْاِخْرَاجَ اِلٰی مَکَانِہٖ وَھُوَ فِعْلُ اللّٰہِ تَعَالٰی حَقِیْقَۃً

ترجمہ اور وہ یعنی مجاز عقلی قرآن میں بہت ہے یعنی فی نفسہ کثیر ہے نہ کہ اسکے مقابل کی طرف نسبت کرتے ہوئے یہاں تک کہ حقیقت عقلیہ کم ہو اور فی القرآن کو کثیر پر مقدم کرنا محض اہتمام کی وجہ سے ہے اور جب ان کے سامنے اس کی آیات یعنی اللہ کی آیات پڑھی جاتی ہیں تو وہ ان کے ایمان کو زیادہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کر دیتی ہیں زیادۃ کی اسناد آیات کی طرف کیگئی حالانکہ زیادت اللہ تعالیٰ کا فعل ہے کیونکہ آیات زیادتیِ ایمان کا سبب ہیں۔ ذبح کرتا ہے انکے لڑکوں کو ذبح کرنا جو لشکر کا فعل ہے فرعون کی طرف منسوب کیا گیا ہے اسلئے کہ فرعون سبب آمر ہے۔ اتار رہا ہے ان سے ان کے لباس کو۔ آدم اور حوا سے لباس اتارنا جو اللہ تعالیٰ کا فعل ہے ابلیس کی طرف منسوب کیا گیا کیونکہ اس کا سبب درخت سے کھانا ہے اور کھانے کا سبب اس کا وسوسہ ڈالنا اور ان دونوں کے سامنے اس بات کی قسم کھانا ہے کہ وہ ان کا خیر خواہ ہے۔

یوماً منصوب ہے اس بنا پر کہ تتقون کا مفعول بہ ہے۔ کیسے بچو گے قیامت کے دن اگر تم کفر پر باقی رہے ایسے دن جو بچوں کو بوڑھا کر دے گا۔ فعل کی نسبت زمانہ کی طرف کی گئی ہے حالانکہ وہ اللہ کا فعل ہے حقیقۃً اور بچوں کا یہ ہے اس دن کی سختی اور کثرت رنج و غم سے اسلئے کہ لگا تار سختیوں اور مسلسل رنج و غم سے بوڑھا یا جلد آجاتا ہے یا اس روز کی طوالت سے کنایہ ہے اسلئے کہ اس دن میں بچے بوڑھاپے کو پہنچ جائیں گے۔ اور نکال دیگی زمین اپنے بوجھ کو یعنی دفینوں اور خزانوں کو اخراج کی نسبت مکان کی طرف کی گئی ہے حالانکہ وہ حقیقۃً اللہ تعالیٰ کا فعل ہے

تشریح مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ مجاز عقلی قرآن پاک میں بکثرت موجود ہے۔ یہ کہہ کر مصنف رہ نے ظاہریہ پر رد کیا ہے کیونکہ ظاہریہ قرآن میں مجاز عقلی کے وقوع کے قائل نہیں ہیں اور وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ مجاز سے کذب کا ایہام ہوتا ہے حالانکہ قرآن کذب اور ایہام کذب سے منزہ ہے مگر ہم کہتے ہیں کہ جب مجاز پر قرینہ موجود ہوگا تو ایہام کذب کا سوال ہی پیدا نہ ہوگا۔ شارح نے کثیر فی نفسہ کہہ کر ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف کے قول کثیر سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ قرآن پاک میں مجاز عقلی کا استعمال حقیقت عقلیہ کی بہ نسبت زیادہ ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ قرآن پاک میں حقیقت عقلیہ کا استعمال زیادہ ہے اور مجاز عقلی کا کم ہے۔ پس اسی اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہاں کثیر سے فی نفسہ کثیر مراد ہے حقیقتِ عقلیہ کے مقابلے میں کثیر مراد نہیں ہے اور ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک چیز فی نفسہ کثیر ہو اور دوسرے کے مقابلے میں کثیر نہ ہو جیسے ہندوستان میں مسلمان فی نفسہ کثیر ہیں لیکن کفار کے مقابلہ میں کثیر نہیں ہیں بلکہ ان کے مقابلہ میں قلیل ہیں۔

وتقدیم فی القرآن سے بھی ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ فی القرآن جو کہ معمول ہے اس کو اس کے عامل کثیر پر مقدم کیا گیا ہے اور معمول کی تقدیم تخصیص پر دلالت کرتی ہے لہذا مصنف کی عبارت کا مطلب ہوا کہ مجاز عقلی قرآن ہی میں کثیر ہے حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ مجاز عقلی جس طرح قرآن میں بکثرت موجود ہے غیر قرآن یعنی سنت رسول اور کلام عرب میں بھی بکثرت موجود ہے۔ اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ یہاں فی القرآن کو تخصیص پیدا کرنے کے لئے مقدم نہیں کیا گیا ہے بلکہ محض اہتمام کے پیش نظر مقدم کیا گیا ہے یعنی قرآن کی اہمیت کو ظاہر کرنے کے لئے فی القرآن کو مقدم کیا گیا ہے۔ مصنف رہ نے قرآن پاک میں مجاز عقلی واقع ہونے کی چند مثالیں پیش کی ہیں (۱) "واذا تلیت علیہم آیاتہ زادتہم ایمانا" جب ان کے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

سامنے آیات خداوندی پڑھی جاتی ہیں تو وہ ان کے ایمان میں اضافہ کردیتی ہیں۔ اس آیت میں زیادت کی اسناد اس ضمیر کی طرف کی گئی ہے جس کا مرجع آیات ہے۔ یا آیات کی طرف زیادت کی اسناد کی گئی ہے حالانکہ زیادتی کرنا اللہ کا فعل ہے یعنی زیادت کا حقیقی فاعل تو اللہ تعالیٰ ہے مگر اللہ تعالیٰ عادۃً آیات کے ذریعہ ایمان میں اضافہ کرتے ہیں لہذا آیات سبب ہونے کی وجہ سے زیادت کا فاعل مجازی ہوں گی اور فاعل مجازی اور غیر ماہو لہ کیطرف اسناد کرنے کا نام چونکہ مجاز عقلی ہے اسلئے اس آیت میں زیادت کی اسناد مجاز عقلی ہوگی۔ (۲) یذبح ابناءھم فرعون بنو اسرائیل کے بچوں کو ذبح کرتا ہے۔ اس آیت میں ذبح کرنے کی نسبت فرعون کی طرف کی گئی ہے حالانکہ فرعون آمر ہونے کی وجہ سے ذبح کا سبب ہے ذبح کرنے والا نہیں ہے ذبح کرنے والا اس کا لشکر ہے۔ پس اس آیت میں بھی چونکہ فاعل مجازی اور غیر ماہو لہ کیطرف اسناد کی گئی ہے اسلئے یہ اسناد بھی مجاز عقلی ہوگی (۳) ینزع عنھما لباسھما ابلیس ان دونوں سے ان دونوں کا لباس اتارتا ہے۔ اس آیت میں آدم و حوا کے کپڑے اتارنے کو ابلیس کی طرف منسوب کیا گیا ہے حالانکہ حقیقۃً یہ کام اللہ تعالیٰ کا ہے اور ابلیس کی طرف اس لئے منسوب کیا گیا ہے کہ کپڑے اترنے کا سبب ان کا شجر ممنوعہ کو کھانا ہے اور شجرہ ممنوعہ کو کھانے کا سبب ابلیس کا ان کے دل میں وسوسہ ڈالنا اور ان کے سامنے خیر خواہ ہونے کی قسمیں کھانا ہے پس ابلیس کا قسم کھانا سبب السبب ہے اور سبب السبب، سبب ہوتا ہے۔ لہذا ابلیس کپڑے اترنے کا سبب ہوا اور نزع کی نسبت سبب کی طرف ہوئی اور سبب کی طرف فعل کی اسناد چونکہ مجاز عقلی ہوتی ہے اسلئے یہ اسناد بھی مجاز عقلی ہوگی (۴) یوما یجعل الولدان شیبا۔ وہ دن جو بچوں کو بوڑھا کردے گا یوما تتقون کا مفعول بہ ہونے کی وجہ سے منصوب ہے یعنی اگر تم کفر پر باقی رہے تو قیامت کے دن سے کیسے بچو گے وہ قیامت کا دن بچوں کو بوڑھا کردے گا۔ اس آیت میں یجعل فعل کی اسناد یوم یعنی زمانہ کی طرف کی گئی ہے حالانکہ یہ کام (بچوں کو بوڑھا کرنا) حقیقۃً باری تعالیٰ کا ہے پس یہ اسناد بھی چونکہ غیر ماہو لہ کی طرف ہے اسلئے یہ اسناد بھی مجاز عقلی ہوگی شارح فرماتے ہیں بچوں کو بوڑھا کرنا اس دن کی سختی اور کثرت رنج و غم سے کنایہ ہے یعنی بچوں کو بوڑھا بنانے سے کنایۃً اس دن کی سختی اور کثرت رنج و غم مراد ہے کیونکہ لگاتار تختیوں اور مسلسل رنج و غم سے بڑھاپا بہت جلد آجاتا ہے یا اس دن کی طوالت سے کنایہ ہے یعنی بچوں کو بوڑھا بنانے سے کنایۃً اس دن کی طوالت مراد ہے۔ کیونکہ یہ دن اتنا طویل ہے کہ اس عرصے میں بچے بھی بوڑھاپے کو پہنچ جاتے ہیں جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے وان یوما عند ربک کالف سنۃ مما تعدون۔ (۵) واخرجت الارض اثقالھا زمین اپنے دفینے اور خزینے نکال دے گی۔ اس آیت میں اخراج کی اسناد مکان یعنی زمین کی طرف کی گئی ہے حالانکہ یہ کام حقیقۃً اللہ تعالیٰ کا ہے پس یہ اسناد بھی چونکہ غیر ماہو لہ کی طرف ہے اسلئے یہ اسناد بھی مجاز عقلی شمار ہوگی۔

وَغَيْرُ مُخْتَصٍّ بِالْخَبَرِ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ وَهُوَ كَثِيرٌ وَإِنَّمَا قَالَ ذَلِكَ لِأَنَّ تَسْمِيَتَهُ بِالْمَجَازِ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

فِي الْإِثْبَاتِ وَإِيرَادُهُ فِي أَحْوَالِ الْإِسْنَادِ الْخَبَرِيِّ يُوْهِمُ اِخْتِصَاصَهُ بِالْخَبَرِ بَلْ يَجْرِي فِي الْإِنْشَاءِ نَحْوُ يَاهَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا فَإِنَّ الْبِنَاءَ فِعْلُ الْعَمَلَةِ وَهَامَانُ سَبَبٌ آمِرٌ وَكَذَا قَوْلُكَ لِيُنْبِتِ الرَّبِيعُ مَا شَاءَ وَلْيَصُمْ نَهَارُكَ وَلْيَجِدَّ جِدُّكَ وَمَا أَشْبَهَ ذٰلِكَ مِمَّا أُسْنِدَ فِيهِ الْأَمْرُ أَوِ النَّهْيُ إِلَى مَا لَيْسَ الْمَطْلُوبُ مِنْهُ صُدُوْرَ الْفِعْلِ أَوِ التَّرْكِ عَنْهُ وَكَذَا قَوْلُكَ لَيْتَ النَّهْرَ جَارٍ وَقَوْلُهُ تَعَالَى أَصَلٰوتُكَ تَأْمُرُكَ

ترجمہ اور خبر کے ساتھ مختص نہیں ہے اس کا عطف اس کے قول کثیر پر ہے اور یہ اسلئے کہا ہے کہ مجاز کا مجازی الاثبات نام رکھنا اور اسکو احوال اسناد خبری میں لانا اسکے خبر کے ساتھ خاص ہونے کا وہم پیدا کرتا ہے بلکہ انشاء میں جاری ہوتا ہے جیسے اے ہامان میرے لیے محل بنا۔ اسلئے کہ محل بنانا معماروں کا کام ہے اور ہامان سبب آمر ہے اور ایسے ہی تیرا قول فصل ربیع جو چاہے اگائے، اور تیرا دن روزہ رکھے، اور تیری کوشش کوشش کرے اور وہ جو اسکے مشابہ ہو ان چیزوں میں سے جس میں امر یا نہی کی اسناد کی گئی ہو اس چیز کی طرف جس سے فعل کا صدور یا ترک فعل مطلوب نہ ہو اور ایسے ہی تیرا قول کاش نہر جاری ہوتی اور باری تعالیٰ کا قول کیا تیری نماز تجھ کو حکم کرتی ہے۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ یہ متن مصنف کے قول کثیر پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ مجاز عقلی قرآن میں بکثرت پایا جاتا ہے اور مجاز عقلی خبر کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ مجاز عقلی جسطرح خبر کے اندر جاری ہوتا ہے اسی طرح انشاء کے اندر بھی جاری ہوتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ بات کہنے کی ضرورت اسلئے پیش آئی ہے کہ مصنف کے علاوہ بعض لوگوں نے مجاز عقلی کو مجازی الاثبات کے ساتھ موسوم کیا ہے اور اثبات خبر میں تو متحقق ہوتا ہے لیکن انشاء میں متحقق نہیں ہوتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ مصنف مجاز عقلی کو احوال اسناد خبری میں لائے ہیں۔ پس مجازی الاثبات نام رکھنے سے اور احوال اسناد خبری میں لانے سے چونکہ خبر کے ساتھ اختصاص کا وہم پیدا ہوتا ہے اسلئے مصنف نے غیر مختص بالخبر کہہ کر اس وہم کو دور کر دیا اور فرمایا کہ مجاز عقلی خبر کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ خبر اور انشاء دونوں میں جاری ہوتا ہے۔ خبر کی مثالیں تو سابق میں گذر چکی ہیں اور انشاء میں جاری ہونے کی مثال یا ہامان ابن لی صرحا ہے۔ بادشاہ وقت نے اپنے وزیر ہامان سے کہا اے ہامان میرے لیے محل بنا۔ اس کلام میں فعل بنا کی اسناد ہامان کی طرف مجازی ہے کیونکہ بنا اور مکان تعمیر کرنا حقیقۃً معماروں کا فعل ہے اور رہا ہامان تو وہ سبب ہے یعنی ہامان معماروں کو امر کرنے اور حکم دینے کی وجہ سے سبب ہے لہذا فعل مجاز اور سبب کی طرف اسناد کرنے کی وجہ سے یہ اسناد مجازی ہوگی اور ابن چونکہ امر کا صیغہ ہے جو انشاء کے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تبیں سے ہے اسلئے یہ اسناد مجازی انشاء میں ہوگی نہ کہ خبر میں ۔ اسی طرح اگر آپ نے کہا فلینبت الربیع ما شاء ولیصم نہارک ، ولیجد جدک تو ان میں بھی مجاز عقلی ہوگا کیونکہ انبات کا حقیقی فاعل اللہ ہے نہ کہ ربیع اور صوم کا حقیقی فاعل مخاطب ہے نہ کہ نہار اور جد کا حقیقی فاعل بھی مخاطب ہے نہ کہ جد مصدر ۔ پس چونکہ ان مثالوں میں فعل امر کی اسناد فاعل مجازی اور غیر ما ہولہ کی طرف کی گئی ہے اسلئے یہ مثالیں بھی ایسی ہونگی جہاں انشاء میں مجاز عقلی جاری ہوتا ہے ان کے علاوہ وہ تمام اقوال انشاء میں مجاز عقلی جاری ہونے کی مثال ہوں گے جن میں فعل امر کی اسناد اس چیز کی طرف کی گئی ہو جس سے فعل کا صدور مطلوب نہ ہو جیسا کہ یا ہامان ابن لی میں ہامان سے فعل بناء کا صدور مطلوب نہیں ہے یا فعل نہی کی اسناد اس چیز کی طرف کی گئی ہو جس سے ترک فعل مطلوب نہ ہو ۔ جیسے لاینم لیلک میں لیل سے ترک قیام مطلوب نہیں ہے ۔ اسی طرح امر اور نہی کے علاوہ بھی انشاء کی ایسی قسمیں ہیں جن میں مجاز عقلی پایا جاتا ہے جیسے تمنی ۔ لیت النہر جار میں جار کی اسناد ضمیر نہر کی طرف اسناد مجازی ہے اور استفہام اصلوتک تامرک میں تامر کی اسناد اس ضمیر کی طرف جو صلاۃ کی طرف راجع ہے اسناد مجازی ہے درانحالیکہ تمنی اور استفہام دونوں انشاء کی قسمیں ہیں ۔

ولا بد له أي للمجاز العقلي من قرينة صارفة عن إرادة ظاهره لأن المتبادر إلى الفهم عند انتفاء القرينة هو الحقيقة لفظية كما مر في قول أبي النجم من قوله أفناه قيل الله أو معنوية كاستحالة قيام المسند بالمذكور أي بالمسند إليه المذكور مع المسند عقلا أي من جهة العقل يعني يكون بحيث لا يدعي أحد من المحققين والمبطلين أنه يجوز قيامه به لأن العقل إذا خلي ونفسه يعده محالا كقولك محبتك جاءت بي إليك لظهور استحالة قيام المجيء بالمحبة أو عادة أي من جهة العادة نحو هزم الأمير الجند لاستحالة قيام هزم الجند بالأمير وحده عادة وإن كان ممكنا عقلا وإنما قال قيامه به ليعم الصدور عنه مثل ضرب وهزم وغيره كقرب وبعد وصدوره عطف على استحالة أي أو كصدور الكلام عن الموحد مثل أشاب الصغير البيت فإنه يكون قرينة معنوية على أن إسناد أشاب وأفنى إلى كر الغداة ومر العشي مجاز لا يقال هذا داخل في الاستحالة لأنا نقول لا نسلم ذلك كيف وقد ذهب إليه كثير من ذوي العقول واحتجنا في إبطاله إلى دليل ۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ترجمہ

اور ضروری ہے اس کے لیے یعنی مجاز عقلی کے لئے ایسا قرینہ جو ظاہر کا ارادہ کرنے سے پھیرنے والا ہو اسلئے کہ بغیر قرینہ کے وقت متبادر الی الفہم حقیقت ہی ہوتی ہے قرینہ لفظیہ ہو جیسا کہ ابوالنجم کے قول میں گذر چکا ہے یعنی اس کا قول " افناه قیل اللہ " یا معنوی ہو جیسے مسند کے قیام کا محال ہونا مذکور کے ساتھ یعنی ایسے مسند الیہ کے ساتھ جو مسند کے ساتھ مذکور ہے عقلا ہو یعنی جہت عقل سے یعنی اس طور پر ہو کہ محقین اور مُبطلین میں سے کوئی اس بات کا دعوی نہ کرے کہ مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ جائز ہے۔ اسلئے کہ عقل کو جب تنہا چھوڑ دیا جائے تو اسکو محال شمار کرے جیسے تیرا قول تیری محبت مجھ کو تیرے پاس لے آئی کیونکہ محبت کے ساتھ مجئی کے قیام کا محال ہونا ظاہر ہے یا عادۃ ہو یعنی من جہت العادۃ ہو جیسے امیر نے لشکر کو شکست دی۔ کیونکہ ہزم جند کا قیام تنہا امیر کے ساتھ عادتا محال ہے اگرچہ عقلاً ممکن ہے اور مصنف نے قیام بہ کہا تاکہ عام ہو جائے اس سے صدور کو جیسے ضرب اور ہزم اور غیر صدور کو جیسے قرب اور بعد اور صُدورہ استحالہ پر معطوف ہے یعنی جیسے کلام کا موحد سے صادر ہونا جیسے اشاب الصغیر وافنی الکبیر البیت ہے اسلئے کہ اسکا صدور اس بات پر قرینہ معنوی ہوگا کہ اشاب اور افنی کی اسناد کر الغداۃ ومر العشی کیطرف مجاز ہے۔ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ استحالہ میں داخل ہے کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے ہیں اور کیسے تسلیم کریں گے حالانکہ اس کی طرف بہت سے ذوی العقول گئے ہیں اور ہم اسکو باطل کرنے میں دلیل کے محتاج ہونگے۔

تشریح

مصنف رح نے فرمایا ہے کہ مجاز عقلی کے لئے ایسے قرینہ کا ہونا ضروری ہے جو ظاہر اسناد کا ارادہ کرنے سے مانع ہو یعنی وہ قرینہ اس بات پر دلالت کرتا ہو کہ ظاہر اسناد مراد نہیں ہے اور قرینہ کا ہونا اسلئے ضروری ہے کہ عدم قرینہ کی صورت میں حقیقت ہی کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔ پس چونکہ عدم قرینہ کے وقت حقیقت کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے اسلئے مجاز مراد لینے کے واسطے ایسے قرینہ کا ہونا لازم ہوگا جو یہ بتلادے کہ یہاں ظاہر اسناد اور اسناد حقیقی مراد نہیں ہے بلکہ اسناد مجازی مراد ہے پھر قرینہ کی دو قسمیں ہیں (۱) لفظیہ (۲) معنویہ۔ قرینہ لفظیہ تو یہ ہے کہ لفظوں میں ایسی کوئی چیز موجود ہو جو ظاہر اسناد مراد لینے سے مانع ہو مثلاً سابق میں ابوالنجم کا یہ شعر گذرا ہے ۔ میّز عنہ قنزعا عن قنزع ۔ جذب اللیالی ابطئی او اسرعی۔ اس شعر میں میّز کی اسناد جذب اللیالی کی طرف کی گئی ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سر کے بالوں کو جدا کرنا راتوں (زمانہ) کا کام ہے۔ مگر چونکہ اسکے بعد ابوالنجم نے یہ کہا ہے " افناه قیل اللہ " (ابوالنجم کو اللہ کے حکم نے فنا کر دیا ہے) اسلئے افناه قیل اللہ اس بات پر قرینہ ہوگا کہ ابوالنجم نے جذب اللیالی کی طرف ظاہر اسناد مراد نہیں لی ہے۔ کیونکہ ابوالنجم موثر حقیقی اور فاعل حقیقی اللہ کو سمجھتا ہے لہذا اللہ کے علاوہ جو بھی فاعل ہوگا وہ فاعل مجازی ہوگا اور فاعل مجازی کی طرف اسناد چونکہ اسناد مجازی ہوتی ہے اسلئے یہ اسناد بھی اسناد مجازی ہوگی۔ قرینہ معنویہ وہ ہے جو لفظوں میں مذکور نہ ہو مثلاً کسی جگہ مسند کا قیام مسند الیہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کے ساتھ عقلاً محال ہو یا عادتاً محال ہو پس مسند الیہ کے ساتھ مسند کے قیام کا محال ہونا اس بات پر قرینہ ہوگا کہ یہاں
ظاہر اسناد مراد نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ عقلاً محال ہونے کا مطلب یہ ہے کہ محققین (اہل سنت والجماعت) اور
مبطلین (دہریہ) دونوں میں سے کوئی شخص بھی مسند الیہ کے ساتھ مسند کے قیام کے جواز کا مدعی نہ ہو اور اس کا مدعی اس
لئے نہ ہو کہ جب عقل کو کسی امر آخر کا اعتبار کئے بغیر تنہا چھوڑ دیا جائے تو وہ اس قیام کو محال شمار کرے پس عقل کا
اس قیام کو محال شمار کرنا ہی اس بات کا قرینہ ہے کہ ظاہر اسناد مراد نہیں ہے قیام مسند بالمسند الیہ کے عقلاً محال ہونے
کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص کہتا ہے "محبتک جاءت بی الیک" تیری محبت مجھ کو تیرے پاس لائی۔ ملاحظہ فرمایئے
اس مثال میں مجئ مسند اور محبت مسند الیہ ہے لیکن مجئ (مسند) کا قیام محبت (مسند الیہ) کے ساتھ عقلاً محال
ہے چنانچہ اس قیام کے جواز کا کوئی بھی قائل نہیں ہے پس اس کا محال ہونا اس بات کا قرینہ ہے کہ اس ترکیب میں
ظاہر اسناد مراد نہیں ہے بلکہ اصل ترکیب یہ ہے نفسی جاءت بی الیک لاجل المحبت میرا نفس مجھ کو تیرے پاس
لایا محبت کی وجہ سے پس محبت مجئ کا سبب داعی ہے نہ کہ فاعل۔ اور سبب کی طرف اسناد چونکہ اسناد مجازی ہوتی
ہے اسلئے یہ اسناد بھی مجازی ہوگی۔ اور عادتاً محال ہونے کی مثال یہ ہے "ہزم الامیر الجند" امیر نے لشکر کو
شکست دی اس مثال میں ہزم مسند اور امیر مسند الیہ ہے مگر مسند ہزم جند کا قیام مسند الیہ (امیر) کے
ساتھ اگرچہ عقلاً ممکن ہے لیکن عادتاً محال ہے یعنی ایک آدمی کا پورے لشکر کو شکست دینا عادۃً ناممکن ہے پس
یہ استحالہ بھی اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں ظاہر اسناد مراد نہیں ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ امیر کے لشکر نے مخالف
کے لشکر کو شکست دی اور یہ شکست دینا چونکہ امیر کے حکم سے ہوا ہے اسلئے امیر سبب آمر ہوگا اور اسکی طرف
اسناد اسناد مجازی ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے قیامہ بہ یعنی قیام مسند بالمسند الیہ اسلئے کہا ہے تاکہ
یہ اسکو بھی شامل ہو جائے جہاں مسند کا مسند الیہ سے صدور ہوتا ہے جیسے ضرب اور شتم کہ ضرب اور شتم
کا مسند الیہ یعنی فاعل سے صدور ہوتا ہے۔ اور اسکو بھی شامل ہو جائے جہاں مسند، مسند الیہ سے صادر تو نہیں
ہوتا البتہ مسند، مسند الیہ کے ساتھ متصف ہوتا ہے جیسے قرب الدار اور بعدت الدار گھر قریب ہوگیا گھر دور ہوگیا۔
ان مثالوں میں قرب اور بعد دار کے ساتھ قائم ہیں لیکن صدور کے طور پر نہیں بلکہ اتصاف کے طور پر کیونکہ ان مثالوں
میں دار کو قرب اور بعد کے ساتھ متصف کیا گیا ہے قرب اور بعد دار سے صادر نہیں ہوتے ہیں۔ الحاصل اسی تعمیم کے
پیش نظر مصنف نے قیام المسند بالمسند الیہ فرمایا ہے۔ شارح نے فرمایا ہے کہ صدورہ کا لفظ استحالۃ پر معطوف
ہے اور مطلب یہ ہے کہ قرینہ معنویہ کی ایک صورت تو یہ ہے کہ مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ عقلاً یا عادتاً محال
ہو اور ایک صورت یہ ہے کہ کلام، موحد کامل سے صادر ہو یعنی ایسے شخص سے صادر ہو جو صرف اللہ کو مؤثر سمجھتا ہے
اسباب عادیہ کو مؤثر نہیں سمجھتا ہے مثلاً اگر موحد اور مومن نے کہا ہے اشاب الصغیر وافنی الکبیر کر الغداۃ ومر العشی
تو اس کلام کا موحد کامل سے صادر ہونا اس بات پر معنوی قرینہ ہوگا کہ اشاب اور افنی کی اسناد کر الغداۃ ومر العشی کی
طرف اسناد مجازی ہے کیونکہ اس کا موحد کامل ہونا اس بات کی علامت ہے کہ اس کے نزدیک کر الغداۃ ومر العشی حقیقۃً

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مؤثر نہیں ہے بلکہ مؤثر حقیقی اللہ کی ذات ہے اور جب ایسا ہے تو اس کے نزدیک اشاب اور افنی کی اسناد غیر ما ہو لہ کی طرف ہوگی۔ اور غیر ما ہو لہ کی طرف اسناد، مجازی اسناد ہوتی ہے لہذا یہ اسناد بھی مجازی ہوگی۔ لا یقال سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ اشاب الصغیر البیت کا موحد سے صادر ہونا استحالہ عقلیہ میں داخل ہے کیونکہ موحد اشابۃ اور افناء کے مسند الیہ مذکور یعنی کر الغداۃ و مر العشی کے ساتھ قیام کو محال سمجھتا ہے لہذا جب یہ صورت استحالہ عقلیہ میں داخل ہے تو اسکو علیحدہ سے استحالہ کا مقابل بنا کر ذکر کرنا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ اشاب الصغیر کا موحد سے صادر ہونا استحالہ عقلیہ میں داخل ہے کیونکہ استحالہ عقلیہ سے وہ استحالہ مراد ہے جس کو عقل بداہۃً محال سمجھتی ہو اور ہر عاقل بغیر نظر و استدلال کے اسکے محال ہونے کا قائل ہو محققین اور مبطلین میں سے کوئی بھی اسکے جواز کا مدعی نہ ہو اور مثال مذکور ایسی نہیں ہے کیونکہ بہت سے ذی عقل لوگ اسکے قائل ہیں کہ بچوں کو بوڑھا کرنا اور بوڑھوں کو موت کے گھاٹ اتارنا مرور زمانہ ہی کا کام ہے اللہ کا کام نہیں ہے حتی کہ ہم ان کے اس مذہب کو باطل کرنے کے سلسلے میں دلائل کے محتاج ہیں پس ذی عقل لوگوں کا اس کو محال نہ سمجھنا اور اس کے محال ہونے کو ثابت کرنے کے لئے ہمارا دلائل کی طرف محتاج ہونا اس بات کی علامت ہے کہ یہ مثال استحالہ عقلیہ میں داخل نہیں ہے اور جب یہ مثال استحالہ عقلیہ میں داخل نہیں ہے تو اس کو استحالہ کا مقابل بنا کر علیحدہ سے ذکر کرنا بالکل درست ہے۔

وَقَرِينَتُهُ حَقِيقَةٌ يَعْنِي أَنَّ الْفِعْلَ فِي الْمَجَازِ الْعَقْلِيِّ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ لَهُ فَاعِلٌ أَوْ مَفْعُولٌ بِهِ إِذَا أُسْنِدَ إِلَيْهِ يَكُونُ الْإِسْنَادُ حَقِيقَةً فَمَعْرِفَةُ فَاعِلِهِ أَوْ مَفْعُولِهِ الَّذِي إِذَا أُسْنِدَ إِلَيْهِ يَكُونُ الْإِسْنَادُ حَقِيقَةً إِمَّا ظَاهِرَةٌ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ أَيْ فَمَا رَبِحُوا فِي تِجَارَتِهِمْ وَإِمَّا خَفِيَّةٌ لَا تَظْهَرُ إِلَّا بَعْدَ نَظَرٍ وَتَأَمُّلٍ كَمَا فِي قَوْلِكَ سَرَّتْنِي رُؤْيَتُكَ أَيْ سَرَّنِي اللهُ تَعَالَى عِنْدَ رُؤْيَتِكَ وَقَوْلِهِ شِعْرٌ يَزِيدُكَ وَجْهُهُ حُسْنًا إِذَا مَا زِدْتَهُ نَظَرًا أَيْ يَزِيدُكَ اللهُ حُسْنًا فِي وَجْهِهِ لِمَا أَوْدَعَهُ مِنْ دَقَائِقِ الْحُسْنِ وَالْجَمَالِ يَظْهَرُ بَعْدَ التَّأَمُّلِ وَالْإِمْعَانِ وَفِي هٰذَا تَعْرِيضٌ بِالشَّيْخِ عَبْدِ الْقَاهِرِ وَرَدٌّ عَلَيْهِ حَيْثُ زَعَمَ أَنَّهُ لَا يَجِبُ فِي الْمَجَازِ الْعَقْلِيِّ أَنْ يَكُونَ لِلْفِعْلِ فَاعِلٌ يَكُونُ الْإِسْنَادُ إِلَيْهِ حَقِيقَةً فَإِنَّهُ لَيْسَ لِسَرَّتْنِي فِي سَرَّتْنِي رُؤْيَتُكَ وَلَا لِيَزِيدُكَ فِي يَزِيدُكَ وَجْهُهُ حُسْنًا فَاعِلٌ يَكُونُ الْإِسْنَادُ إِلَيْهِ حَقِيقَةً وَكَذَا أَقْدَمَنِي بَلَدَكَ حَقٌّ لِي عَلَى فُلَانٍ بَلِ الْمَوْجُودُ هٰهُنَا هُوَ السُّرُورُ وَالزِّيَادَةُ وَالْقُدُومُ وَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ الْإِمَامُ فَخْرُ الدِّينِ الرَّازِيُّ بِأَنَّ الْفِعْلَ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ لَهُ فَاعِلٌ حَقِيقَةً لِامْتِنَاعِ صُدُورِ الْفِعْلِ لَا عَنْ فَاعِلٍ فَهُوَ إِنْ كَانَ مَا أُسْنِدَ إِلَيْهِ الْفِعْلُ فَلَا مَجَازَ وَإِلَّا فَيُمْكِنُ تَقْدِيرُهُ وَزَعَمَ صَاحِبُ الْمِفْتَاحِ أَنَّ اعْتِرَاضَ الْإِمَامِ حَقٌّ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وَاَنَّ فَاعِلَ هٰذِهِ الْاَفْعَالِ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَاَنَّ الشَّيْخَ لَمْ يَعْرِفْ حَقِيْقَتَهَا لِخَفَائِهَا فَتَبِعَهُ الْمُصَنِّفُ وَظَنِّيْ اَنَّ هٰذَا تَكَلُّفٌ وَالْحَقُّ مَاذَكَرَهُ الشَّيْخُ

ترجمہ اور مجاز عقلی کی حقیقت کی معرفت۔ یعنی مجاز عقلی میں فعل کے لئے ضروری ہے کہ فاعل یا مفعول بہ ہو جب اسکی طرف اسناد کیجائے تو وہ اسناد حقیقت ہو پس اس کے اس فاعل یا اس مفعول کی معرفت کہ جب اسکی طرف اسناد کیجائے تو وہ اسناد حقیقت ہو یا ظاہر ہوگی جیسا کہ باری تعالٰے کے قول فما ربحت تجارتہم میں ہے یعنی ان لوگوں نے اپنی تجارت میں فائدہ نہیں اٹھایا اور یا خفی ہوگی کہ مرف غور وفکر کے بعد ظاہر ہوتی ہے جیسے تیرے قول سرتنی رویتک میں یعنی خوش کردیا مجھ کو اللہ نے تیرے دیدار کے وقت اور اس کا قول شعر اس کا چہرہ تیرے اندر حسن کو زیادہ کریگا جبکہ تو اس کو گہری نگاہ سے دیکھیگا یعنی تیرے اندر اللہ اس کے چہرے میں حسن زیادہ کریگا کیونکہ اللہ نے اس کے چہرہ میں حسن وجمال کی وہ باریکیاں ودیعت رکھی ہیں جو گہری نظر کے بعد ظاہر ہوتی ہیں اور اس میں شیخ عبد القاہر پر تعریض ہے اور ان پر اس حیثیت سے رد ہے کہ انھوں نے گمان کیا ہے کہ مجاز عقلی میں یہ بات ضروری نہیں ہے کہ فعل کے لئے ایسا فاعل ہو جس کی طرف اسناد حقیقت ہو اسلئے کہ سرتنی رویتک میں سرتنی کے لئے اور یزیدک وجہہ حسنا میں یزید کے لئے ایسا فاعل نہیں ہے جس کی طرف اسناد حقیقت ہو۔ اسی طرح اقدمنی بلدک حق لی علی فلان میں بلکہ اس جگہ سرور، زیادۃ اور قدوم موجود ہے اور اس پر امام فخر الدین نے اعتراض کیا ہے اس طور پر کہ فعل کے لئے فاعل حقیقی کا ہونا ضروری ہے کیونکہ بغیر فاعل کے فعل کا صدور ممتنع ہے پس اگر فاعل وہ ہو جس کی طرف فعل کی اسناد کی گئی ہے تو مجاز نہ ہوگا ورنہ اس کی تقدیر ممکن ہے اور صاحب مفتاح کا خیال یہ ہے کہ امام کا اعتراض حق ہے اور ان افعال کا فاعل اللہ ہے اور شیخ نے اس کے مخفی ہونے کی وجہ سے اس کی حقیقت کو نہیں پہچانا ہے پس مصنف نے اس کا اتباع کیا ہے اور میرا خیال یہ ہے کہ یہ تکلف ہے اور حق وہی ہے جسکو شیخ نے ذکر کیا ہے۔

تشریح اس عبارت سے مصنف کا مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ مجاز عقلی کی حقیقت کی معرفت کبھی تو ظاہر ہوتی ہے اور کبھی خفی ہوتی ہے یعنی مجاز عقلی میں فعل یا معنی فعل کی اسناد اگرچہ غیر ما ہو لہ کیطرف ہوتی ہے لیکن اس فعل یا معنی فعل کے لئے ما ہو لہ یعنی ایک ایسے فاعل یا مفعول بہ کا ہونا ضروری ہے کہ جب اس کی طرف اسناد کی جائے تو وہ اسناد حقیقت ہو پس جس فاعل یا مفعول بہ کی طرف اسناد حقیقی اسناد ہوتی ہے اس فاعل یا مفعول بہ کی معرفت کبھی تو ظاہر ہوتی ہے کہ بغیر غور وفکر کے اس کا علم ہو جاتا ہے اور کبھی خفی ہوتی ہے یعنی غور وفکر کے بعد پتہ چلتا ہے کہ اس کا ما ہو لہ (حقیقی فاعل یا حقیقی مفعول بہ) کیا ہے اور وجہ خفاء یہ ہے کہ کبھی فاعل نحوی کی طرف اسناد زیادہ ہوتی ہے اور فاعل حقیقی یا مفعول بہ حقیقی کیطرف اسناد تقریبا متروک ہوتی

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہے پس فاعل حقیقی یا مفعول بہ حقیقی کیطرف اسناد کے متروک ہونے کی وجہ سے اس کی طرف بآسانی ذہن منتقل
نہیں ہوتا بلکہ اسکو پہچاننے کے لئے غور و فکر کرنا پڑتا ہے ظاہر ہونے کی مثال باری تعالی کا قول فما ربحت
تجارتہم ہے کیونکہ اسکے معنی ہیں فما ربحوا فی تجارتہم انھوں نے اپنی تجارتوں میں نفع نہیں اٹھایا۔ پس
تجارت چونکہ سبب ربح ہے اسلئے مجازاً ربح کو تجارت کی طرف مسند کر دیا گیا ورنہ ربح حقیقۃً ارباب تجارت میں
اور اس جگہ فاعل حقیقی کی معرفت بالکل ظاہر ہے اور ظاہر اسلئے ہے کہ اہل لغت کا عرف یہ ہے کہ وہ جب استعمال حقیقی کا
ارادہ کرتے ہیں تو ربح کو تاجر کی طرف منسوب کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ فلاں تاجر نے اپنی تجارت میں نفع اٹھایا
ہے تجارت کی طرف منسوب نہیں کرتے ہیں۔ پس اہل لغت کے اس عرف کی وجہ سے فوراً یہ بات معلوم ہو جائے
گی کہ اس آیت میں اسناد مجازی ہے اور اس کا ماحولہ اور حقیقی فاعل تاجر ہے خفی کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی نے
کسی کو مخاطب بنا کر کہا سرتنی رویتک تیری رویت نے مجھ کو مسرور کر دیا ہے اس مثال میں سرت کی اسناد
رویت کی طرف اسناد مجازی ہے کیونکہ اس کا حقیقی فاعل اللہ ہے اور مطلب یہ ہے سرنی اللہ تعالی عند رویتک۔ اللہ
نے تیرے دیدار کے وقت مجھ کو مسرور کر دیا ہے۔ پس رویت ظرف زمان ہے اور ظرف زمان کی طرف اسناد چونکہ
اسناد مجازی ہوتی ہے اسلئے یہ اسناد مجازی ہوگی اور اس مثال میں اور اگلی مثال میں حقیقی فاعل کو پہچاننے میں
خفا اسلئے ہے کہ اہل لغت اس مجاز کو اس طریقہ پر استعمال کرتے ہیں گویا اس کے لئے کوئی حقیقت نہیں ہے
پس جب وہ اس مجاز کو اس انداز پر استعمال کرتے ہیں تو حقیقی فاعل کی طرف ذہن کا انتقال نہیں ہو سکیگا اور
حقیقی فاعل کی طرف ذہن کا منتقل نہ ہونا ہی خفا کی علامت ہے دوسری مثال ۔ یزیدک وجہہ حسنا اذا ما زدتہ نظرا
جب تو اس میں نظر کو زیادہ کریگا یعنی جتنا ہی اس کو گہری نگاہ سے دیکھیگا اتنا ہی اس کا چہرہ تیرے اندر حسن کو زیادہ کریگا
اس مثال میں زیادت کی اسناد وجہ کیطرف اسناد مجازی ہے کیونکہ زیادت کا حقیقی فاعل اور ماحولہ اللہ تعالی کی ذات
ہے اور مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالی تیرے لئے اس کے چہرہ میں حسن کو زیادہ کرتا ہے کیونکہ اللہ تعالے نے اس کے چہرے
میں حسن و جمال کی وہ باریکیاں ودیعت فرمائی ہیں جو گہری نظر اور غور و فکر کے بعد ظاہر ہوتی ہیں۔ اس مثال میں بھی وجہ
خفا وہی ہے جو اوپر مذکور ہو چکی ہے یعنی اہل لغت کا اس مجاز کو اس انداز پر استعمال کرنا گویا اس کے لئے کوئی
حقیقت نہیں ہے۔ وفی ہذا تعریض بالشیخ ۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف رح کے اس کلام میں کہ مجاز عقلی کے لئے فاعل
حقیقی کا ہونا ضروری ہے خواہ اس کی معرفت ظاہر ہو خواہ خفی ہو) شیخ عبدالقاہر پر تعریض ہے اور ان پر رد ہے کیونکہ شیخ
کا خیال یہ ہے کہ مجاز عقلی میں فعل کے لئے فاعل حقیقی اور ماحولہ کا ہونا ضروری نہیں ہے چنانچہ سرتنی رویتک میں سرتنی
کے لئے اور یزیدک وجہہ حسنا میں یزیدک کے لئے عرف اور استعمال میں ایسا کوئی فاعل نہیں ہے جس کی طرف
اسناد حقیقت ہو یعنی ان کے لئے کوئی حقیقی فاعل نہیں ہے۔ اسی طرح اقدمنی بلدک حق لی علی فلان میں اقدام کی
اسناد حق کی طرف تو مجازی ہے لیکن اس کے لئے کوئی حقیقی فاعل موجود نہیں ہے بلکہ یہاں جو چیز موجود ہے وہ
سرور، زیادت اور قدوم ہے۔ مصنف اور شیخ کے درمیان اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ مصنف اور سکاکی کے نزدیک

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مجاز عقلی کے لئے یہ شرط ہے کہ فعل بامعنی فعل کے لئے خارج میں ایک ایسا حقیقی فاعل موجود ہو جس کی طرف مجاز سے پہلے حقیقتاً اسناد کی گئی ہو یعنی عرف اور استعمال میں اس فاعل کی طرف اس فعل کی اسناد کا قصد کیا گیا ہو اور یہ شرط اسلئے لگائی گئی ہے تاکہ اس فاعل حقیقی سے فاعل مجازی کی طرف اسناد کو نقل کرنا متحقق ہو سکے کیونکہ مجاز کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ لفظ پہلے اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہوا ہو پھر معنی غیر موضوع لہ کی طرف نقل کیا جائے اور شیخ عبدالقاہر کا مذہب یہ ہے کہ فعل اگر نفس الامر اور خارج میں موجود ہے تب تو اس کے لئے واقعی فاعل حقیقی کا ہونا ضروری ہے اور اگر فعل خارج میں موجود نہیں ہے بلکہ محض امر اعتباری ہے تو اس کے لئے فاعل حقیقی نہیں ہوگا بلکہ اس کے لئے ایک فاعل فرض کر کے اس کی طرف فعل کی اسناد کر دی جائے گی اور پھر اس فاعل مفروض اور متوہم سے فاعل مجازی کی طرف اسناد کو نقل کر لیا جائے گا پس مذکورہ مثالوں میں مذکورہ افعال کا فاعل حقیقی مصنف اور سکاکی کے نزدیک تو اللہ تعالیٰ ہیں پھر اس سے فاعل مجازی کی طرف اسناد کو نقل کر لیا گیا ہے۔ اور شیخ کے نزدیک مذکورہ تینوں مثالوں میں جو افعال ہیں یعنی خوش کرنا، زیادہ کرنا لانا متعدی ہیں اور عرف اور استعمال میں یہ افعال متعدیہ خارج میں موجود ہیں یعنی متکلم نے ان کے ذریعہ خبر دینے کا ارادہ نہیں کیا ہے اور جب یہ افعال متعدیہ خارج میں موجود نہیں ہیں تو ان کیلئے ایسے فاعل حقیقی کا ہونا بھی ضروری نہیں ہے جس کی طرف اسناد حقیقی ہو ہاں اس جگہ افعال لازمہ موجود ہیں یعنی خوش ہونا۔ زیادہ ہونا۔ آنا۔ یعنی متکلم نے ان افعال کو لازم کے معنی میں استعمال کیا ہے اور یہ ارادہ کیا ہے کہ میں خوش ہو گیا، میری نظر میں اس کے چہرے کا حسن زائد ہو گیا، میں آیا۔ پس افعال لازمہ چونکہ موجود ہیں اس لئے ان کے لئے فاعل حقیقی بھی ہوگا مگر اس جگہ چونکہ فعل متعدی کے فاعل میں کلام ہے نہ کہ فعل لازم کے فاعل میں اور اس جگہ فعل متعدی موجود نہیں ہے بلکہ محض اعتباری ہے اس لئے شیخ نے کہا کہ ان افعال کے لئے فاعل حقیقی کا ہونا ضروری نہیں ہے یعنی فعل متعدی کے فاعل حقیقی کا منتفی ہونا فعل متعدی کے موجود نہ ہونے کی وجہ سے ہے۔ امام فخرالدین رازیؒ نے شیخ پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ فعل کے لئے حقیقی فاعل کا ہونا ضروری ہے اسلئے کہ اگر فعل کے لئے حقیقی فاعل نہیں ہوگا تو بغیر فاعل کے فعل کا صدور لازم آئے گا حالانکہ یہ بات ممتنع اور محال ہے پس فعل کی جس چیز کی طرف اسناد کی گئی ہے اگر وہ ہی اس کا حقیقی فاعل ہے تو اس اسناد میں مجاز نہ ہوگا اور اگر وہ اس کا حقیقی فاعل نہیں ہے تو حقیقی فاعل کا مقدر ماننا ضروری ہوگا۔ علامہ سکاکی صاحب مفتاح کہتے ہیں کہ امام کا اعتراض برحق ہے اور مذکورہ تینوں مثالوں میں مذکورہ افعال کا فاعل اللہ تعالیٰ ہیں اور شیخ عبدالقاہر نے خفاء کی وجہ سے چونکہ ان افعال کی حقیقت یعنی ان کے مسند الیہ کی حقیقت کو نہیں پہچانا اس لئے موصوف مرحوم نے ان کے لئے فاعل حقیقی اور مسند الیہ حقیقی ہونے کا انکار کر دیا۔ علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں مصنف تلخیص نے سکاکی اور رازی کی پیروی کی ہے لیکن میرا خیال یہ ہے کہ یہ سب تکلفات ہیں اور صحیح بات وہی ہے جس کو شیخ نے ذکر کیا ہے کیونکہ سکاکی وغیرہ نے مذکورہ مثالوں میں اللہ کو فاعل حقیقی قرار دیا ہے حالانکہ مذکورہ مثالوں میں اللہ کو فاعل قرار دینا غلط ہے اسلئے کہ اللہ کے فاعل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ موجد اور مؤثر ہے اور ہر چیز میں اللہ کے موجد اور مؤثر ہونے کو شیخ بھی مانتے ہیں مگر یہاں فاعل کے یہ معنی مراد نہیں ہیں بلکہ فاعل سے مراد وہ ہے جس کے ساتھ فعل قائم ہو اور سرور، زیادت اور قدوم اللہ تعالیٰ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کے ساتھ قائم نہیں ہیں پس جب یہ افعال اللہ کے ساتھ قائم نہیں ہیں تو اس معنی کے اعتبار سے اللہ ان افعال کا فاعل بھی نہ ہوگا اور جب اس معنی کے اعتبار سے اللہ ان افعال کا فاعل نہیں ہے تو یہ افعال بغیر فاعل کے ہوئے اور جب یہ افعال بغیر فاعل کے ہوئے تو شیخ کا مذہب ثابت ہوگیا۔

وَأَنْكَرَهُ أَيِ الْمَجَازَ الْعَقْلِيَّ السَّكَّاكِيُّ وَقَالَ الَّذِيْ عِنْدِيْ نَظْمُهُ فِيْ سِلْكِ الْاِسْتِعَارَةِ بِالْكِنَايَةِ بِجَعْلِ الرَّبِيْعِ اِسْتِعَارَةً بِالْكِنَايَةِ عَنِ الْفَاعِلِ الْحَقِيْقِيِّ بِوَاسِطَةِ الْمُبَالَغَةِ فِي التَّشْبِيْهِ وَجَعْلِ نِسْبَةِ الْاِنْبَاتِ إِلَيْهِ قَرِيْنَةً لِلْاِسْتِعَارَةِ وَهٰذَا مَعْنٰى قَوْلِهٖ ذَاهِبًا إِلٰى أَنَّ مَا مَرَّ مِنَ الْأَمْثِلَةِ وَنَحْوِهٖ اِسْتِعَارَةٌ بِالْكِنَايَةِ وَهُوَ عِنْدَ السَّكَّاكِيِّ أَنْ تَذْكُرَ الْمُشَبَّهَ وَتُرِيْدَ الْمُشَبَّهَ بِهٖ بِوَاسِطَةِ قَرِيْنَةٍ وَهِيَ أَنْ تَنْسُبَ إِلَيْهِ شَيْئًا مِنَ اللَّوَازِمِ الْمُسَاوِيَةِ لِلْمُشَبَّهِ بِهٖ مِثْلُ أَنْ تُشَبِّهَ الْمَنِيَّةَ بِالسَّبُعِ ثُمَّ تُفْرِدُهَا بِالذِّكْرِ وَتُضِيْفُ إِلَيْهَا شَيْئًا مِنْ لَوَازِمِ السَّبُعِ فَتَقُوْلُ مَخَالِبُ الْمَنِيَّةِ نَشِبَتْ بِفُلَانٍ بِنَاءً عَلٰى أَنَّ الْمُرَادَ بِالرَّبِيْعِ الْفَاعِلُ الْحَقِيْقِيُّ لِلْاِنْبَاتِ يَعْنِي الْقَادِرَ الْمُخْتَارَ بِقَرِيْنَةِ نِسْبَةِ الْاِنْبَاتِ الَّذِيْ هُوَ مِنَ اللَّوَازِمِ الْمُسَاوِيَةِ لِلْفَاعِلِ الْحَقِيْقِيِّ إِلَيْهِ أَيْ إِلَى الرَّبِيْعِ وَعَلٰى هٰذَا الْقِيَاسِ غَيْرُهُ. أَيْ غَيْرُ هٰذَا الْمِثَالِ وَحَاصِلُهٗ أَنْ يُشَبَّهَ الْفَاعِلُ الْمَجَازِيُّ بِالْفَاعِلِ الْحَقِيْقِيِّ فِيْ تَعَلُّقِ وُجُوْدِ الْفِعْلِ بِهٖ ثُمَّ يُفْرَدُ الْفَاعِلُ الْمَجَازِيُّ بِالذِّكْرِ وَيُنْسَبُ إِلَيْهِ شَيْءٌ مِنْ لَوَازِمِ الْفَاعِلِ الْحَقِيْقِيِّ۔

ترجمہ اور سکاکی نے مجاز عقلی کا انکار کیا ہے اور کہا کہ میرے نزدیک اس کو استعارہ بالکنایہ کی لڑی میں پرو دینا ہے ربیع کو مبالغہ فی التشبیہ کے واسطے سے فاعل حقیقی سے استعارہ بالکنایہ قرار دیکر اور انبات کی نسبت کو ربیع کی طرف استعارہ کا قرینہ بناکر اور یہی مصنف کے قول کے معنی ہیں اس بات کی طرف جاتے ہوئے کہ مذکورہ مثالیں استعارہ بالکنایہ ہیں اور سکاکی کے نزدیک استعارہ بالکنایہ یہ ہے کہ تو مشبہ کو ذکر کرے اور قرینہ کے واسطے سے مشبہ بہ مراد لے .... اور قرینہ یہ ہے کہ مشبہ کی طرف مشبہ بہ کے لوازم مساوی میں سے کسی چیز کو منسوب کیا جائے مثلاً تو موت کو درندے کے ساتھ تشبیہ دے پھر موت کو تنہا ذکر کرے اور اس کی طرف درندے کے لوازم میں سے کسی چیز کو منسوب کر دے پس کہے تو موت کے چنگل فلاں میں گڑ گئے اس بنا پر کہ ربیع سے مراد انبات کا حقیقی فاعل ہے یعنی قادر مختار۔ اس انبات کی نسبت کے قرینہ سے جو فاعل حقیقی کے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

لوازم میں سے ہے ربیع کی طرف۔ اور اسی قیاس پر اس مثال کے علاوہ ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ فاعل مجازی کو فاعل حقیقی کے ساتھ تشبیہ دی جائے فاعلین میں سے ہر ایک کے ساتھ جو فعل کے تعلق میں پھر فاعل مجازی کو تنہا ذکر کیا جائے اور اس کی طرف فاعل حقیقی کے لوازم میں سے کوئی چیز منسوب کی جائے۔

تشریح مصنف رہ کہتے ہیں کہ علامہ ابو یعقوب سکاکی نے مجاز عقلی کا انکار کیا ہے یعنی فعل یا معنی فعل کی غیر ما ہو لہ کیطرف اسناد جس کو لوگ مجاز عقلی کہتے ہیں سکاکی اس کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کلام عرب میں مجاز عقلی کوئی چیز نہیں ہے اور وجہ انکار بیان کرتے ہیں کہ مجاز خلاف اصل ہے اور خلاف اصل کلام عرب میں غیر معتبر ہے لہذا مجاز عقلی کوئی چیز نہیں ہے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ سابق میں انبت الربیع البقل وغیرہ مجاز عقلی کی بہت سی مثالیں ذکر کی گئی ہیں ان کا کیا ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے جتنی مثالیں مجاز عقلی کی ذکر کی ہیں وہ سب استعارہ بالکنایہ کی مثالیں ہیں یعنی ان میں استعارہ بالکنایہ متحقق ہے مثلاً انبت الربیع البقل میں ربیع کا ذکر مبالغۃ فی التشبیہ کے واسطے سے فاعل حقیقی (اللہ) سے بطور استعارہ بالکنایہ کے ہے اور ربیع کی طرف انبات کی نسبت اس استعارہ پر قرینہ ہے۔

ذاہبا الیٰ ان نحوہ سے مصنف نے اسی کو بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ اس مثال میں ربیع سے انبات کا فاعل حقیقی یعنی اللہ مراد ہے اور اس پر قرینہ یہ ہے کہ انبات جو فاعل حقیقی کے لوازم مساویہ میں سے ہے اس کو ربیع کی طرف منسوب کیا گیا ہے مثال کی توضیح سے پہلے آپ یہ ذہن نشین کریں کہ استعارہ بالکنایہ کیا چیز ہے اور مبالغہ فی التشبیہ کسے کہتے ہیں ملاحظہ فرمائیے مصنف کے خیال کے مطابق علامہ سکاکی کے نزدیک استعارہ بالکنایہ یہ ہے کہ ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ دل دل میں تشبیہ دیکر مشبہ کو ذکر کیا جائے اور قرینہ کے واسطے سے مشبہ کو حقیقۃً مشبہ بہ مراد لیا جائے اور قرینہ یہ ہے کہ مشبہ بہ کے لوازم مساویہ میں سے کسی لازم کو مشبہ کی طرف منسوب کر دیا جائے لازم مساوی کا مطلب یہ ہے کہ جب مشبہ بہ صادق آئے تو یہ لازم بھی صادق آئے اور جب مشبہ بہ منتفی ہو تو لازم مساوی بھی منتفی ہوجائے جیسے انبات (اگانا) اللہ تعالیٰ کا لازم مساوی ہے کہ اسکے صدق سے یہ بھی صادق آتا ہے اور اس کے انتفاء سے یہ بھی منتفی ہوجاتا ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ انبات اس معنی کے اعتبار سے اللہ کا لازم مساوی نہیں ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ انبات سے پہلے سے موجود ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ قدیم ہیں اور انبات حادث ہے پس فاعل مختار یعنی اللہ تعالیٰ موجود ہونگے حالانکہ اس وقت انبات موجود نہیں تھا اور جب ایسا ہے تو مساوات کہاں رہی یعنی انبات کو اللہ کا لازم مساوی قرار دینا کیسے درست ہوگا بعض لوگوں نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ انبات سے انبات بالقوہ مراد ہے اور انبات بالقوہ بلاشبہ اللہ کا لازم مساوی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ جب سے موجود ہیں اسی وقت سے وہ انبات پر قادر ہیں علامہ دسوقی نے اس جواب کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس صورت میں انبت الربیع البقل کے معنی ہونگے قدر علی الانبات اللہ انبات پر قادر ہوگیا اور یہ بات ظاہر ہے کہ اس ترکیب میں یہ معنی مراد نہیں ہیں حاصل یہ ہے کہ مثال میں اگر انبات سے انبات بالفعل مراد لیا گیا تو انبات اللہ کا لازم مساوی نہیں رہے گا اور اگر انبات بالقوہ مراد لیا گیا تو وہ اعتراض وارد

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہوگا جس کو علامہ دسوقی نے نقل کیا ہے۔ علامہ دسوقی فرماتے ہیں کہ بہتر بات یہ ہے کہ اثبات سے اثبات بالفعل مراد لیا جائے مگر مساوات سے مراد یہ نہیں ہے کہ جب مشبہ بہ پایا جائے تو اس کا وہ لازم بھی پایا جائے اور جب مشبہ بہ منتفی ہو تو وہ لازم بھی منتفی ہو جائے بلکہ لازم کے مشبہ بہ کے مساوی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ لازم صرف مشبہ بہ کیطرف سے وجود میں آئے اس کے علاوہ کی طرف سے وجود میں نہ آسکے اور یہ بات اثبات میں بھی متحقق ہے کیونکہ اثبات صرف اور صرف اللہ کی طرف سے وجود پذیر ہوتا ہے اسکے علاوہ کی طرف سے وجود میں نہیں آتا۔ الحاصل قرینہ یہ ہے کہ مشبہ بہ کے لوازم مساوی میں سے کسی لازم کو مشبہ کیطرف منسوب کر دیا جائے جیسے موت کو درندے کے ساتھ تشبیہ دیکر آپ کہیں مخالب المنیۃ نشبت بفلان موت کے چنگل فلاں میں گڑ گئے۔ اس مثال میں موت مشبہ، درندہ مشبہ بہ اور مخالب مشبہ بہ کے لوازم مساویہ میں سے ہے جس کو مشبہ کی طرف منسوب کر دیا گیا ہے۔ مبالغۃ فی التشبیہ سے مراد یہ ہے کہ مشبہ کو مشبہ بہ کی جنس میں داخل کر دیا جائے اور ادعاءً مشبہ کو مشبہ بہ کے افراد میں سے ایک فرد قرار دیدیا جائے جیسا کہ مخالب المنیۃ میں منیہ کو درندہ کا ایک فرد قرار دیدیا گیا ہے پس مذکورہ مثال میں ربیع کو فاعل حقیقی یعنی قادر مختار (اللہ) کے ساتھ تشبیہ دی گئی اور پھر مشبہ یعنی ربیع کو ذکر کیا گیا اور مشبہ بہ یعنی قادر مختار (اللہ) کو مراد لیا گیا اور قرینہ یہ ٹھہرایا گیا کہ انبات جو فاعل حقیقی کے لوازم مساویہ میں سے ہے اسکو ربیع کی طرف منسوب کر دیا گیا۔ الحاصل اس مثال میں استعارہ بالکنایہ ہے اسی پر قیاس کر کے دوسری مثالوں میں بھی یہ ہی کہا جائے گا یعنی فاعل مجازی کو فاعل حقیقی کے ساتھ اس بات میں تشبیہ دی جائے گی کہ فعل کے ساتھ دونوں فاعلوں کا تعلق ہے اور پھر فاعل مجازی کو ذکر کر کے فاعل حقیقی کو مراد لیا جائے گا اور فاعل حقیقی کے لوازم مساوی میں سے کسی لازم کو فاعل مجازی کی طرف منسوب کر دیا جائیگا

وَفِيهِ أَيْ فِيمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ السَّكَّاكِيُّ نَظَرٌ لِأَنَّهُ يَسْتَلْزِمُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِالْعِيشَةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ صَاحِبَهَا كَمَا سَيَأْتِي فِي الْكِتَابِ مِنْ تَفْسِيرِ الْاِسْتِعَارَةِ بِالْكِنَايَةِ عَلَى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ السَّكَّاكِيُّ وَقَدْ ذَكَرْنَاهُ وَهُوَ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِالْفَاعِلِ الْمَجَازِيِّ هُوَ الْفَاعِلُ الْحَقِيقِيُّ فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِعِيشَةٍ صَاحِبَهَا وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ إِذْ لَا مَعْنَى لِقَوْلِنَا هُوَ فِي صَاحِبِ عِيشَةٍ وَهٰذَا مَبْنِيٌّ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِعِيشَةٍ وَضَمِيرِ رَاضِيَةٍ وَاحِدٌ وَيَسْتَلْزِمُ أَنْ لَا تَصِحَّ الْإِضَافَةُ فِي كُلِّ مَا أُضِيفَ فِيهِ الْفَاعِلُ الْمَجَازِيُّ إِلَى الْفَاعِلِ الْحَقِيقِيِّ نَحْوُ نَهَارُهُ صَائِمٌ لِبُطْلَانِ إِضَافَةِ الشَّيْءِ إِلَى نَفْسِهِ اللَّازِمَةِ مِنْ مَذْهَبِهِ لِأَنَّ الْمُرَادَ بِالنَّهَارِ حِ فُلَانٌ نَفْسُهُ وَلَا شَكَّ فِي صِحَّةِ هٰذِهِ الْإِضَافَةِ وَوُقُوعِهَا كَقَوْلِهِ تَعَالَى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَهٰذَا أَوْلَى بِالتَّمْثِيلِ وَيَسْتَلْزِمُ أَنْ لَا يَتَوَقَّفَ الْأَمْرُ بِالْبِنَاءِ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

فِی قَوْلِهٖ تَعَالٰی یَا هَامَانُ ابْنِ لِیْ صَرْحًا لِهَامَانَ لِاَنَّ الْمُرَادَ بِهٖ حِیْنَئِذٍ هُوَ الْعَمَلَةُ اَنْفُسُهُمْ وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ لِاَنَّ النِّدَآءَ لَهٗ وَالْخِطَابَ مَعَهٗ وَیَسْتَلْزِمُ اَنْ یَتَوَقَّفَ نَحْوُ اَنْبَتَ الرَّبِیْعُ الْبَقْلَ وَشَفَی الطَّبِیْبُ الْمَرِیْضَ وَسَرَّتْنِیْ رُؤْیَتُكَ مِمَّا یَکُوْنُ الْفَاعِلُ الْحَقِیْقِیُّ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰی عَلَی السَّمْعِ مِنَ الشَّارِعِ لِاَنَّ اَسْمَآءَ اللّٰهِ تَعَالٰی تَوْقِیْفِیَّةٌ وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ لِاَنَّ مِثْلَ هٰذَا التَّرْکِیْبِ صَحِیْحٌ شَائِعٌ ذَائِعٌ عِنْدَ الْقَائِلِیْنَ بِاَنَّ اَسْمَآءَ اللّٰهِ تَعَالٰی تَوْقِیْفِیَّةٌ وَغَیْرِهِمْ سُمِعَ مِنَ الشَّارِعِ اَوْ لَمْ یُسْمَعْ۔

ترجمہ اور اس میں یعنی سکاکی کے مذہب میں نظر ہے اسلئے کہ یہ اس بات کو مستلزم ہے کہ باری تعالی کے قول فی عیشۃ راضیۃ میں عیشہ سے صاحب عیشہ مراد ہو جیسا کہ عنقریب سکاکی کے مذہب کے مطابق استعارہ بالکنایہ کی تفسیر کے ذیل میں کتاب میں آجائے گا۔ اور ہم اسکو ذکر کر چکے ہیں اور وہ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ فاعل مجازی سے فاعل حقیقی ہی مراد ہو پس لازم آئے گا کہ عیشہ سے صاحب عیشہ مراد ہو اور لازم باطل ہے اسلئے کہ ہمارے قول ہوئی صاحب عیشہ کے کوئی معنی نہیں ہیں اور یہ اس پر بنی ہے کہ عیشہ اور راضیہ کی ضمیر سے ایک مراد ہو اور اس بات کو مستلزم ہوگا کہ اضافت صحیح نہ ہو ہر اس چیز میں جسکی طرف اضافت کی گئی ہے فاعل مجازی کی فاعل حقیقی کی طرف جیسے نہارہ صائم۔ کیونکہ اضافت شے الی نفسہ جو سکاکی کے مذہب سے لازم آتی ہے باطل ہے اسلئے کہ اسوقت نہارہ سے مراد فلاں شخص ہے اور اس اضافت کے صحیح ہونے اور اسکے وقوع میں کوئی شبہ نہیں ہے جیسے باری تعالی کا قول فما ربحت تجارتہم اور یہ مثال بہتر ہے اور مستلزم ہے یہ کہ باری تعالی کے قول یا ہامان ابن لی صرحا میں عمارت بنانے کا حکم ہامان کو دیا ہو اس لئے کہ اس وقت اس سے مراد خود مزدور ہیں اور لازم باطل ہے کیونکہ ندا اور خطاب ہامان کو ہے اور مستلزم ہوگا یہ کہ موقوف ہو شارع سے سننے پر انبت الربیع البقل، شفی الطبیب المریض، سرتنی رؤیتک اس میں سے جس میں فاعل حقیقی اللہ ہو کیونکہ اللہ تعالے کے اسماء توقیفی ہیں اور لازم باطل ہے اس لئے کہ اس طرح کی ترکیب صحیح ہے اور ان لوگوں کے نزدیک شائع ذائع ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالے کے اسماء توقیفی ہیں اور ان کے علاوہ کے نزدیک شارع سے مسموع ہو یا مسموع نہ ہو۔

تشریح مصنف تلخیص کہتے ہیں کہ سکاکی کے مذہب میں نظر ہے یعنی سکاکی کا مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ قرار دینا محل نظر اور محل اعتراض ہے اسلئے کہ اگر مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ قرار دیا گیا اور یہ کہا گیا کہ مجاز عقلی کی مثالوں میں فاعل مجازی سے فاعل حقیقی مراد ہے تو چند خرابیاں لازم آئیں گی (۱) فہو فی عیشۃ راضیۃ جو ہمارے نزدیک مجاز عقلی کی مثال ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے اگر اس کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کیا گیا تو اضافۃ الشئی الی نفسہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

لازم آئے گی اس طور پر کہ راضیۃ کی ضمیر جس کا مرجع عیشۃ ہے وہ فاعل مجازی ہے اور صاحب عیشۃ (عیش کرنے والا) فاعل حقیقی ہے اور استعارہ بالکنایہ میں چونکہ فاعل مجازی سے فاعل حقیقی مراد ہوتا ہے اس لئے اس آیت میں عیشۃ سے صاحب عیشۃ مراد ہوگا اور فہو میں جو ضمیر اس مَنْ کی طرف راجع ہے جو فَاَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِيْنُه' میں مذکور ہے اور اس مَنْ سے مراد بھی صاحب عیشۃ (آدمی ہے) پس اب مطلب یہ ہوگا فصاحب عیشۃ فی صاحب عیشۃ راضیۃ۔ یعنی صاحب عیشۃ صاحب عیشۃ میں راضی ہے۔ ملاحظہ فرمائیے اس صورت میں ظرف بھی صاحب عیشۃ ہے اور مظروف بھی صاحب عیشۃ ہے اور ظرف و مظروف دونوں کے ایک ہونے کا نام ہی ظرفیۃ الشئی لنفسہ ہے اور ظرفیۃ الشئی لنفسہ باطل ہے اور جو چیز باطل کو مستلزم ہوتی ہے وہ چونکہ خود باطل ہوتی ہے اسلئے مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا باطل ہے یہ خیال رہے کہ اس مثال کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے کی صورت میں یہ خرابی اس وقت لازم آئے گی جبکہ عیشۃ اور راضیۃ کی ضمیر دونوں سے ایک یعنی صاحب عیشۃ مراد ہو اور اگر صنعت استخدام کے طور پر عیشۃ سے اس کے حقیقی معنی یعنی عیشۃ ہی مراد لیا گیا اور راضیۃ کی ضمیر سے صاحب عیشۃ مراد لیا گیا تو یہ خرابی لازم نہیں آئے گی کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ عیشۃ (عیش) میں صاحب عیشۃ راضی ہے پس اس صورت میں چونکہ ظرف عیشۃ ہے اور مظروف صاحب عیشۃ ہے اور یہ دونوں متغایر ہیں اسلئے ظرفیۃ الشئی لنفسہ لازم نہیں آئے گی (۲) نہارہ صائم۔ جو مصنف کے نزدیک مجاز عقلی کی مثال ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے اگر اسکو استعارہ بالکنایہ پر محمول کیا گیا اور یہ کہا گیا کہ فاعل مجازی یعنی نہار سے مراد فاعل حقیقی ہے یعنی وہ شخص مراد ہے جو روزے دار ہے تو اس صورت میں اضافۃ الشئی الی نفسہ لازم آئے گی اسلئے کہ نہار جو مضاف ہے اس سے مراد بھی وہ شخص ہے جو روزہ دار ہے اور ضمیر جو مضاف الیہ ہے اس سے مراد بھی وہی شخص ہے اور جب ایسا ہے تو مضاف اور مضاف الیہ میں عینیت کی وجہ سے اضافۃ الشئی الی نفسہ لازم آئی حالانکہ یہ باطل ہے اور جو چیز باطل کو مستلزم ہوتی ہے وہ چونکہ خود باطل ہوتی ہے اسلئے اس طرح کی مثالوں کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا باطل ہے۔ اسی طرح ہر اس ترکیب کو جس میں فاعل مجازی کو فاعل حقیقی کی طرف مضاف کیا گیا ہو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے سے اضافۃ الشئی الی نفسہ لازم آئے گی۔ شارح کہتے ہیں کہ اضافۃ الشئی الی نفسہ کی وجہ سے اس طرح کی ترکیب صحیح نہ ہونی چاہئے تھی۔ حالانکہ یہ ترکیب قرآن پاک میں واقع ہے جو اس کے صحیح ہونے کی یقینی دلیل ہے چنانچہ ارشاد ہے "فما ربحت تجارتهم" ملاحظہ فرمائیے اس ترکیب میں فاعل مجازی (تجارت) کو فاعل حقیقی ارباب تجارت کی طرف مضاف کیا گیا ہے اور قرآن میں واقع ہونے کی وجہ سے یہ ترکیب صحیح بھی ہے اب اگر اس کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کیا جائے تو اضافۃ الشئی الی نفسہ کی وجہ سے یہ ترکیب باطل ہو جائے گی حالانکہ قرآن پاک میں واقع ہونے کی وجہ سے اس کا باطل ہونا باطل ہے پس ثابت ہو گیا کہ اس طرح کی ترکیب کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا باطل ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ اس موقعہ پر اس آیت کو مثال میں پیش کرنا زیادہ بہتر تھا۔ اسلئے کہ یہ آیت علامہ سکاکی پر رد کرنے میں زیادہ واضح ہے کیونکہ اس آیت میں استعارہ بالکنایہ مراد لینے سے قطعی طور پر اضافۃ الشئی الی نفسہ لازم آتی ہے اس کے برخلاف نہارہ صائم کہ سکاکی کی طرف سے اس کو یوں کہہ کر رد کیا جا سکتا ہے کہ یہاں صنعت استخدام ہے اس طور پر کہ جب نہار کو ذکر کیا گیا تو اس سے اس کے حقیقی معنی یعنی زمانہ مراد تھا اور جب اس کی طرف ضمیر راجع کی گئی تو اس سے اسکے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مجازی معنی یعنی روزے دار آدمی مراد ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ اس صورت میں اضافت الشئی الی نفسہ لازم نہیں آتی ہے (۳) اگر مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کیا گیا جیسا کہ سکاکی کہتے ہیں تو یا ہامان ابن لی صرحا میں بنا اور تعمیر کرنے کا امر ہامان کو نہیں ہوگا کیونکہ استعارہ بالکنایہ کی صورت میں فاعل حقیقی (معمار) مراد ہوگا نہ کہ فاعل مجازی (ہامان) حالانکہ لازم یعنی ہامان کو بنا کا امر نہ ہونا باطل ہے اور یہ اس لئے باطل ہے کہ اس کلام میں ندا بھی ہامان کو دی گئی ہے اور خطاب بھی اسی سے کیا گیا ہے پس یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ندا تو ہامان کو دی گئی ہو اور خطاب اس کے علاوہ معماروں سے کیا گیا ہو الحاصل اس مثال کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے سے ایک باطل کلام کا ارتکاب لازم آتا ہے اور جو باطل کو مستلزم ہوتا ہے وہ چونکہ خود باطل ہوتا ہے اسلئے مجاز عقلی کی اس مثال کو بھی استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا باطل ہے۔ (۴) مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے کی صورت میں چوتھی خرابی یہ لازم آئے گی کہ انبت الربیع البقل میں ربیع سے اور شفی الطبیب المریض میں طبیب سے اور سرتنی رویتک میں رویت سے اللہ مراد ہوگا اور ہر اس ترکیب میں جہاں فاعل حقیقی اللہ ہے فاعل مجازی سے اللہ مراد ہوگا اور جب ان تراکیب میں فاعل مجازی سے اللہ مراد ہوگا تو اللہ پر ربیع، طبیب، اور رویت کا اطلاق ہوگا اور یہ بات آپ کو معلوم ہے کہ اللہ تعالٰے کے اسماء توقیفی ہیں یعنی ذات باری پر انھیں اسماء کا اطلاق صحیح ہے جو شارع کی جانب سے ثابت ہیں اور یہ بات مسلم ہے کہ ربیع، طبیب، اور رویت کا اطلاق باری تعالٰی پر شارع کی جانب سے ثابت نہیں ہے۔ لہذا ان اسماء کا باری تعالٰی پر اطلاق باطل ہوگا اور جو چیز باطل کو مستلزم ہوتی ہے وہ چونکہ خود باطل ہوتی ہے اس لئے ان مثالوں کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا اور فاعل مجازی سے فاعل حقیقی یعنی اللہ مراد لینا باطل ہوگا اسی کو شارح نے اپنے انداز میں یوں کہا ہے کہ مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے سے یہ بات لازم آئے گی کہ انبت الربیع البقل جیسی مثالیں شارع سے سننے پر موقوف ہوں کیونکہ باری تعالٰے کے اسماء توقیفی ہیں حالانکہ لازم یعنی ان مثالوں کا شارع سے سننے پر موقوف ہونا باطل ہے کیونکہ یہ مثالیں ان حضرات کے نزدیک بھی صحیح اور شائع ذائع ہیں جو اللہ کے اسماء کو توقیفی مانتے ہیں اور ان حضرات کے نزدیک بھی صحیح ہیں جو ان کو توقیفی نہیں مانتے بلکہ یوں کہتے ہیں کہ ذات باری پر جن اسماء کا اطلاق کیا جاتا ہے ان کا شارع سے مسموع ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ عام ہے خواہ شارع سے مسموع ہوں یا مسموع نہ ہوں۔ بہر حال جب ان مثالوں کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے کی صورت میں باطل لازم آتا ہے حالانکہ یہ مثالیں سب کے نزدیک صحیح ہیں تو ان مثالوں کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا باطل ہوگا۔

وَاللَّوَازِمُ كُلُّهَا مُنْتَفِيَةٌ كَمَا ذَكَرْنَا فَيَنْتَفِي كَوْنُهُ مِنْ بَابِ الْاِسْتِعَارَةِ بِالْكِنَايَةِ لِاَنَّ اِنْتِفَاءَ اللَّازِمِ يُوْجِبُ اِنْتِفَاءَ الْمَلْزُوْمِ وَالْجَوَابُ اَنَّ مَبْنٰى هٰذِهِ الْاِعْتِرَاضَاتِ عَلٰى اَنَّ مَذْهَبَهُ فِي الْاِسْتِعَارَةِ بِالْكِنَايَةِ اَنْ يُذْكَرَ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

الْمُشَبَّهُ وَيُرَادُ الْمُشَبَّهُ بِهٖ حَقِيْقَةً وَلَيْسَ كَذٰلِكَ بَلْ يُرَادُ الْمُشَبَّهُ بِهٖ اِدِّعَاءً اَوْ مُبَالَغَةً لِظُهُوْرِ اَنْ لَيْسَ الْمُرَادُ بِالْمَنِيَّةِ فِيْ قَوْلِنَا مَخَالِبُ الْمَنِيَّةِ نَشِبَتْ بِفُلَانٍ هُوَ السَّبُعُ حَقِيْقَةً وَالسَّكَّاكِيُّ مُصَرِّحٌ بِذٰلِكَ فِيْ كِتَابِهٖ وَالْمُصَنِّفُ لَمْ يَطَّلِعْ عَلَيْهِ

ترجمہ اور لازم کل کے کل باطل ہیں جیسا کہ ہم نے ذکر کیا پس مجاز عقلی کا استعارہ بالکنایہ کے باب سے ہونا منتفی ہوگا کیونکہ لازم کا انتفاء ملزوم کے انتفاء کو ثابت کرتا ہے اور جواب یہ ہے کہ ان اعتراضات کی بنیاد اس بات پر ہے کہ استعارہ بالکنایہ میں سکاکی کا مذہب یہ ہے کہ مشبہ کو ذکر کیا جائے اور مشبہ بہ کو حقیقۃً مراد لیا جائے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ مشبہ بہ کو ادعاءً یا مبالغۃً مراد لیا جاتا ہے اسلئے کہ یہ بات ظاہر ہے کہ ہمارے قول مخالب المنیۃ نشبت بفلان میں منیّہ سے حقیقۃً درندہ مراد نہیں ہے اور سکاکی نے اپنی کتاب میں اس کی تصریح کی ہے اور مصنف اس پر مطلع نہیں ہوا ہے۔

تشریح مصنف رحؒ فرماتے ہیں کہ مجازی عقل کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے سے جو چار باتیں لازم آتی ہیں وہ سب منتفی اور باطل ہیں جیسا کہ خادم نے ہر ایک کو بالتفصیل ذکر کیا ہے اور انتفاء لازم مستلزم ہے انتفاء ملزوم کو لہذا جب لوازم یعنی مذکورہ چار باتیں باطل ہیں تو ملزوم یعنی مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ قرار دینا بھی منتفی اور باطل ہوگا اور جب مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ قرار دینا باطل ہے تو سکاکی کا مذہب بھی باطل ہے۔ سکاکی کی طرف سے جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ سکاکی پر مذکورہ اعتراضات کی بنیاد اس بات پر ہے کہ سکاکی کے نزدیک استعارہ بالکنایہ یہ ہے کہ مشبہ ذکر کرکے مشبہ بہ کو حقیقۃً مراد لے لیا جائے جیسا کہ مصنف نے سمجھا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ استعارہ بالکنایہ کے سلسلے میں سکاکی کا مذہب یہ ہے کہ مشبہ ذکر کرکے مشبہ بہ کو ادعاءً یا مبالغۃً مراد لیا جائے حقیقۃً مراد نہ لیا جائے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مخالب المنیۃ نشبت بفلان میں منیّہ سے حقیقۃً درندہ مراد نہیں ہے بلکہ ادعاءً منیّت کو درندہ کے افراد میں سے ایک فرد قرار دیا گیا ہے۔ سکاکی نے اپنی کتاب میں خود اس کی صراحت کی ہے اور مصنف تلخیص اس پر مطلع نہیں ہوسکے اور جب ایسا ہے تو مذکورہ مثالوں میں فاعل مجازی سے حقیقۃً فاعل حقیقی مراد نہ ہوگا اور جب حقیقۃً فاعل حقیقی مراد نہیں ہے تو مذکورہ اعتراضات بھی واقع نہ ہوں گے یعنی مذکورہ خرابیاں بھی لازم نہ آئیں گی کیونکہ مذکورہ خرابیاں اسی وقت لازم آئیں گی جبکہ فاعل حقیقی حقیقۃً مراد ہو جیسا کہ اس کی تفصیل خادم نے ذکر کی ہے۔

وَلِاَنَّهٗ اَيْ مَا ذَهَبَ اِلَيْهِ السَّكَّاكِيُّ يَنْتَقِضُ بِنَحْوِ نَهَارُهٗ صَائِمٌ وَلَيْلُهٗ قَائِمٌ وَمَا اَشْبَهَ ذٰلِكَ مِمَّا يَشْتَمِلُ عَلٰى ذِكْرِ الْفَاعِلِ الْحَقِيْقِيِّ لِاشْتِمَالِهٖ عَلٰى ذِكْرِ طَرَفَيِ التَّشْبِيْهِ وَهُوَ مَانِعٌ مِنْ حَمْلِ الْكَلَامِ عَلَى الْاِسْتِعَارَةِ كَمَا صَرَّحَ بِهٖ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

السَّكَّاكِيْ وَالْجَوَابُ أَنَّهُ إِنَّمَا يَكُوْنُ مَانِعًا إِذَا كَانَ ذِكْرُهُمَا عَلَىٰ وَجْهٍ يُنْبِئُ عَنِ التَّشْبِيْهِ بِدَلِيْلِ أَنَّهُ جَعَلَ قَوْلَهُ ع قَدْ زَرَّ أَزْرَارَهُ عَلَى الْقَمَرِ مِنْ بَابِ الْاِسْتِعَارَةِ مَعَ ذِكْرِ الطَّرَفَيْنِ وَبَعْضُهُمْ لَمَّا لَمْ يَقِفْ عَلَىٰ مُرَادِ السَّكَّاكِيْ بِالْاِسْتِعَارَةِ بِالْكِنَايَةِ أَجَابَ عَنْ هٰذِهِ الْاِعْتِرَاضَاتِ بِمَا هُوَ بَرِيْءٌ مِنْهُ وَرَأَيْنَا تَرْكَهُ أَوْلَىٰ۔

ترجمہ اور اس لئے کہ وہ بعض سکاکی کا مذہب ٹوٹ جاتا ہے نہارہ صائم جیسے سے اور لیلہ قائم اور اس کے مثل جو اس ترکیب سے جو فاعل حقیقی کے ذکر پر مشتمل ہو کیونکہ یہ تشبیہ کی دونوں طرفوں کے ذکر پر مشتمل ہے اور یہ کلام کو استعارہ پر محمول کرنے سے مانع ہے جیسا کہ اس کی سکاکی نے صراحت کی ہے اور جواب یہ ہے کہ یہ اس وقت مانع ہے جبکہ ان دونوں کا ذکر ایسے طریقہ پر ہو جو تشبیہ کی خبر دیتا ہو۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ سکاکی نے قد زر ازرارہ علی القمر کو استعارہ کے قبیل سے قرار دیا ہے باوجودیکہ طرفین مذکور ہیں اور بعض لوگ چونکہ استعارہ بالکنایہ کے سلسلہ میں سکاکی کی مراد پر واقف نہیں ہو سکے اسلئے انھوں نے ان اعتراضات کا ایسا جواب دیا ہے جس سے خود سکاکی بیزار ہے اور ہم نے اس کے ترک کرنے کو ہی اولیٰ سمجھا۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ سکاکی کے مذہب پر ایک اعتراض یہ ہے کہ نہارہ صائم، لیلہ قائم اور ہر وہ ترکیب جس میں فاعل مجازی اور فاعل حقیقی دونوں مذکور ہوں اس طرح کی مثالوں کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا درست نہیں ہے کیونکہ یہ تراکیب تشبیہ کی دونوں طرفوں یعنی مشبہ اور مشبہ بہ پر مشتمل ہیں اس طور پر کہ نہار اور لیل جو فاعل مجازی ہیں مشبہ ہیں اور ضمیر مضاف الیہ جو فاعل حقیقی ہے اور جس سے مراد شخص ہے مشبہ بہ ہے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ استعارہ بالکنایہ کی صورت میں صرف مشبہ مذکور ہوتا ہے مشبہ بہ مذکور نہیں ہوتا یعنی تشبیہ کی دونوں طرفوں کا ذکر کلام کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے سے مانع ہوتا ہے جیسا کہ خود سکاکی نے اس کی صراحت کی ہے اور جب ایسا ہے تو مجاز عقلی کی ان مثالوں کو جن میں فاعل مجازی اور فاعل حقیقی دونوں مذکور ہوں سکاکی کا استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا اور مجاز عقلی کا انکار کرنا کیسے درست ہوگا سکاکی کی طرف سے جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ تشبیہ کی دونوں طرفوں کا مذکور ہونا استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے سے مطلقاً مانع نہیں ہے بلکہ اس وقت مانع ہے جبکہ ان دونوں کا ذکر تشبیہ پر دلالت کرتا ہو یعنی ایسی ترکیب ہو کہ تشبیہ کا لحاظ کئے بغیر اس کے معنی صحیح نہ ہوتے ہوں مثلاً مشبہ بہ مشبہ کی خبر واقع ہو جیسے زید اسد یا صفت واقع ہو جیسے مررت برجل اسد یا حال واقع ہو جیسے رأیت زیدا اسدا۔ پس ان صورتوں میں اسد حقیقی زید یا رجل پر محمول کیا گیا ہے حالانکہ اسد اور زید اور اسد اور رجل کے درمیان تباین کی وجہ سے یہ حمل ممنوع ہے اور جب یہ حمل ممنوع ہے تو ان کو ادات تشبیہ کی تقدیر کے ساتھ تشبیہ پر محمول کرنا متعین ہوگا اور معنی ہوں گے زید کالاسد، مررت برجل کالاسد، رأیت زیدا کالاسد

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ملاحظہ فرمائیے ان مثالوں میں تشبیہ کی دونوں طرفوں کا ذکر تشبیہ پر دلالت کرتا ہے یعنی تشبیہ کا اعتبار کئے بغیر ان مثالوں کے معنیٰ صحیح نہیں ہوتے ہیں لہٰذا ان مثالوں کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا درست نہ ہوگا لیکن تشبیہ کی دونوں طرفوں کا ذکر اگر تشبیہ پر دلالت نہ کرتا ہو تو ان دونوں کا ذکر کلام کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے سے مانع نہ ہوگا بلکہ دونوں کے ذکر کے باوجود کلام کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا درست ہوگا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ شاعر کے قول قد زرّ ازرارہ علی القمر کو سکاکی نے استعارہ بالکنایہ کے قبیل سے مانا ہے حالانکہ اس میں مشبہ بہ (قمر) اور مشبہ (ازرارہ کی ضمیر جس سے محبوب مراد ہے) دونوں مذکور ہیں پورا شعر یہ ہے ۔ لا تعجبوا من بلیٰ غلالتہ ؛ قد زرّ ازرارہ علی القمر۔ محبوب کے بنیان کے پرانا ہونے سے تعجب نہ کرو اسلئے کہ اس کی گھنڈیاں چاند پر باندھی گئی ہیں۔ چاند کی خصوصیت یہ ہے کہ اگر کپڑا اس سے قریب کر دیا جائے تو وہ بوسیدہ ہو جاتا ہے پس شاعر کہتا ہے کہ میرا محبوب جو چاند ہے اگر اس کے بدن سے ملا ہوا کپڑا بوسیدہ ہوگیا تو کیا تعجب کی بات ہے چاند کی تو خصوصیت یہ ہی ہے بہرحال اس شعر میں مشبہ اور مشبہ بہ دونوں مذکور ہیں مگر اس کے باوجود سکاکی نے اسکو استعارہ بالکنایہ پر محمول کیا ہے لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ مشبہ اور مشبہ بہ دونوں کا ذکر استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے سے مطلقاً مانع نہیں ہے بلکہ اس صورت میں مانع ہے جس صورت میں دونوں کا ذکر تشبیہ پر دلالت کرتا ہو۔ پس نہارہ صائم وغیرہ مثالوں میں اگرچہ مشبہ اور مشبہ بہ دونوں مذکور ہیں لیکن ان دونوں کا ذکر چونکہ تشبیہ پر دلالت نہیں کرتا ہے اس لئے ان مثالوں کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگ اس سے تو واقف ہو نہیں سکے کہ استعارہ بالکنایہ سے سکاکی کیا مراد ہے مذکورہ اعتراضات کا سکاکی کی طرف سے جواب دینا شروع کر دیا اور جواب بھی ایسا جس کو خود سکاکی پسند نہیں کرتے۔ شارح کہتے ہیں کہ میں نے بھی انکو نقل نہیں کیا ہے اگر طبیعت چاہے تو مطول میں دیکھ لیجئے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

أَحْوَالُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ أَيِ الْأُمُورُ الْعَارِضَةُ لَهُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مُسْنَدٌ إِلَيْهِ وَقَدَّمَ الْمُسْنَدَ إِلَيْهِ عَلَى الْمُسْنَدِ لِمَا سَيَأْتِي أَمَّا حَذْفُهُ فَقَدَّمَهُ عَلَى سَائِرِ الْأَحْوَالِ لِكَوْنِهِ عِبَارَةً عَنْ عَدَمِ الْإِتْيَانِ بِهِ وَعَدَمُ الْحَادِثِ سَابِقٌ عَلَى وُجُودِهِ وَذَكَرَهُ هٰهُنَا بِلَفْظِ الْحَذْفِ وَفِي الْمُسْنَدِ بِلَفْظِ التَّرْكِ تَنْبِيهًا عَلَى أَنَّ الْمُسْنَدَ إِلَيْهِ هُوَ الرُّكْنُ الْأَعْظَمُ شَدِيدُ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ حَتَّى أَنَّهُ إِذَا تُرِيدُ تَرْكُهُ فَكَأَنَّهُ أُتِيَ بِهِ ثُمَّ حُذِفَ بِخِلَافِ الْمُسْنَدِ فَإِنَّهُ لَيْسَ بِهٰذِهِ الْمَثَابَةِ فَكَأَنَّهُ تُرِكَ عَنْ أَصْلِهِ

ترجمہ مسندالیہ کے احوال یعنی وہ امور جو مسندالیہ کو مسندالیہ ہونے کی حیثیت سے عارض ہوتے ہیں

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اور مسندالیہ کو مسند پر مقدم کیا ہے اس وجہ سے جو عنقریب آجائیگی، بہر حال مسندالیہ کو حذف کرنا حذف کو تمام احوال پر مقدم کیا ہے کیونکہ حذف نام ہے اسکو نہ لانے کا اور عدم حادث اسکے وجود پر مقدم ہے اور ذکر کیا یہاں مسندالیہ کو لفظ حذف کے ساتھ اور مسند میں لفظ ترک کے ساتھ اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ مسندالیہ رکن اعظم ہے اسکی سخت ضرورت ہے حتی کہ جب اسکو ذکر نہیں کیا گیا تو گویا اسکو لایا گیا پھر حذف کر دیا گیا برخلاف مسند کے اس لئے کہ وہ اس مرتبہ میں نہیں ہے پس گویا کہ اسکو اصل سے ترک کر دیا گیا۔

تشریح مصنف رح علم معانی کے آٹھ ابواب میں سے باب اول (احوال اسناد خبری) کے بیان سے فارغ ہو کر اب باب ثانی (احوال مسندالیہ) کو بیان فرما رہے ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ احوال مسندالیہ سے مراد وہ امور ہیں جو مسندالیہ کو مسندالیہ ہونے کی حیثیت سے عارض ہوتے ہیں۔ شارح نے من حیث انہ مسندالیہ کی قید لگا کر ان امور سے احتراز کیا ہے جو مسندالیہ کو عارض تو ہوتے ہیں مگر اس حیثیت سے نہیں بلکہ دوسری کسی حیثیت سے عارض ہوتے ہیں مثلاً مسندالیہ کا حقیقت یا مجاز ہونا ایسے امور ہیں جو مسندالیہ کو مسندالیہ ہونے کی حیثیت سے عارض نہیں ہوتے بلکہ من حیث الوضع عارض ہوتے ہیں اور جیسے مسندالیہ کا کلی یا جزئی ہونا ایسے امور ہیں جو مسندالیہ کو من حیث اللفظ عارض ہوتے ہیں۔ اور جیسے مسندالیہ کا جوہر یا عرض ہونا ایسے امور ہیں جو مسندالیہ کو من حیث الذات عارض ہوتے ہیں اور جیسے مسندالیہ کا ثلاثی یا رباعی ہونا ایسے امور ہیں جو مسندالیہ کو عدد حروف کی حیثیت سے عارض ہوتے ہیں۔ الحاصل احوال مسندالیہ میں وہ امور ذکر کئے جائیں گے جو مسندالیہ کو مسندالیہ ہونے کی حیثیت سے عارض ہوتے ہیں اور وہ امور جو مسندالیہ کو اس حیثیت کے علاوہ دوسری حیثیتوں سے عارض ہوتے ہیں ان کو اس بحث میں ذکر نہیں کیا جائے گا۔ شارح کہتے ہیں کہ مسندالیہ کے احوال کو مسند کے احوال پر مقدم کرنے کی وجہ آگے آئیگی اور وہ یہ ہے کہ مسندالیہ کلام میں رکن اعظم ہوتا ہے اسلئے کہ مسندالیہ سے مراد ذات ہوتی ہے اور مسند سے مراد صفت ہوتی ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ ذات کو صفت کے مقابلہ میں اعظمیت حاصل ہے۔ الحاصل مسندالیہ چونکہ رکن اعظم ہے اس لئے مسندالیہ کو مقدم ذکر کیا گیا۔

احوال مسندالیہ کی تفصیل کرتے ہوئے مصنف رح نے فرمایا ہے اما حذفہ یہ ذہن میں رہے کہ مصنف کا اصول یہ ہے کہ وہ اما کے بعد جس کو ذکر کرتے ہیں وہ مقتضی حال ہوتا ہے اور لام تعلیل کے بعد جس کو ذکر کرتے ہیں وہ حال ہوتا ہے لہذا فللاحتراز عن العبث اور اس کے مابعد کی چیزیں وہ احوال ہیں جو حذف کا تقاضہ کرتی ہیں اور جب ایسا ہے تو حذف مقتضی حال ہوگا اور جب حذف وغیرہ مقتضی حال ہیں تو احوال مسندالیہ کی تقدیری عبارت ہوگی مقتضیات احوال مسندالیہ یعنی یہ احوال مسندالیہ کے مقتضیات کا بیان ہے اور ان مقتضیات میں سے ایک مسندالیہ کا محذوف ہونا ہے۔

اور مسندالیہ کے حذف سے مراد یہ ہے کہ اس کے حذف پر قرینہ معینہ تو موجود ہو لیکن اس کا قائم مقام موجود نہ ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف رح نے حذف مسندالیہ کو مسندالیہ کے دیگر احوال پر اسلئے مقدم کیا ہے کہ حذف مسندالیہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

نام ہے مسندالیہ کو نہ لانے اور نہ ذکر کرنے کا اور ذکر مسندالیہ نام ہے مسندالیہ کو لانے اور ذکر کرنے کا اور یہ بات مسلّم ہے کہ محدثات میں عدم، وجود پر مقدم ہوتا ہے لہذا حذف مسندالیہ (جو عدم حادث ہے) کو ذکر مسندالیہ (جو وجود حادث ہے) پر مقدم کر دیا گیا مگر یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ یہ علت حذف کو صرف ذکر پر مقدم کرنے کا فائدہ دیتی ہے دیگر احوال پر مقدم کرنے کا فائدہ نہیں دیتی ہے کیونکہ حذف صرف ذکر کا مقابل ہے دیگر احوال (تعریف، تنکیر وغیرہ) کا مقابل نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تعریف، تنکیر وغیرہ تمام احوال ذکر کی فرع ہیں اور ذکر ان کے لئے اصل ہے اور جو چیز اصل پر مقدم ہوتی ہے وہ اس کی فرع پر بھی مقدم ہوتی ہے لہذا حذف جو اصل یعنی ذکر پر مقدم ہے وہ اسکی فرع یعنی دیگر احوال پر بھی مقدم ہوگا۔ وذکرہ ابتدا سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے مسندالیہ کے ذکر نہ کرنے کو حذف سے اور مسند کے ذکر نہ کرنے کو ترک سے تعبیر کیا ہے، آخر ایسا کیوں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے مسندالیہ کے عدم ذکر کو حذف سے تعبیر کرکے اس بات پر تنبیہ کی ہے کہ مسندالیہ کلام کا رکن اعظم ہے اور متکلم اس کی طرف شدید قسم کی حاجت رکھتا ہے لہذا جب اسکو ذکر نہیں کیا گیا تو یوں کہا جائے گا کہ اسکو لایا تو گیا تھا مگر پھر حذف کر دیا گیا اسکے برخلاف مسند کہ وہ اس مرتبہ میں نہیں ہے یعنی وہ کلام کا رکن اعظم نہیں ہے لہذا جب وہ مذکور نہ ہوگا تو یہ کہا جائے گا کہ اسکو اول امر ہی سے چھوڑ دیا گیا ہے۔ الحاصل مسندالیہ کی اعظمیت پر تنبیہ کرنے کے لئے تعبیر میں یہ فرق کر دیا گیا۔

فَلِلْاِحْتِرَازِ عَنِ الْعَبَثِ بِنَاءً عَلَى الظَّاهِرِ لِدَلَالَةِ الْقَرِيْنَةِ عَلَيْهِ وَاِنْ كَانَ فِي الْحَقِيْقَةِ رُكْنًا مِنَ الْكَلَامِ اَوْ تَخْيِيْلِ الْعُدُوْلِ اِلٰى اَقْوَى الدَّلِيْلَيْنِ مِنَ الْعَقْلِ وَاللَّفْظِ فَاِنَّ الْاِعْتِمَادَ عِنْدَ الذِّكْرِ عَلٰى دَلَالَةِ اللَّفْظِ مِنْ حَيْثُ الظَّاهِرِ وَعِنْدَ الْحَذْفِ عَلٰى دَلَالَةِ الْعَقْلِ وَهُوَ اَقْوٰى لِاِفْتِقَارِ اللَّفْظِ عَلَيْهِ وَاِنَّمَا قَالَ تَخْيِيْلُ لِاَنَّ الدَّالَّ حَقِيْقَةً عِنْدَ الْحَذْفِ اَيْضًا هُوَ اللَّفْظُ الْمَدْلُوْلُ عَلَيْهِ بِالْقَرَائِنِ كَقَوْلِهِ ع قَالَ لِيْ كَيْفَ اَنْتَ قُلْتُ عَلِيْلٌ ؛ لَمْ يَقُلْ اَنَا عَلِيْلٌ لِلْاِحْتِرَازِ وَالتَّخْيِيْلِ الْمَذْكُوْرَيْنِ اَوْ اِخْتِبَارِ تَنَبُّهِ السَّامِعِ عِنْدَ الْقَرِيْنَةِ هَلْ يَتَنَبَّهُ اَمْ لَا اَوْ اِخْتِبَارِ مِقْدَارِ تَنَبُّهِهِ هَلْ يَتَنَبَّهُ بِالْقَرَائِنِ الْخَفِيَّةِ اَمْ لَا اَوْ اِيْهَامِ صَوْنِهِ اَيِ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ عَنْ لِسَانِكَ تَعْظِيْمًا لَهُ اَوْ عَكْسِهِ اَيْ اِيْهَامِ صَوْنِ لِسَانِكَ عَنْهُ تَحْقِيْرًا لَهُ

ترجمہ پس عبث سے بچنے کے لئے ظاہر پر بنا کرتے ہوئے اسلئے کہ قرینہ اس پر دلالت کرتا ہے۔ اگرچہ حقیقت میں وہ کلام کا رکن ہے یا عقل اور لفظ دو دلیلوں میں سے اقوی دلیل کی طرف عدول

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کا خیال پیدا کرنے کے لئے کیونکہ ذکر کے وقت من حیث الظاہر لفظ کی دلالت پر اعتماد ہوتا ہے اور حذف کے وقت عقل کی دلالت پر اور وہ اقوی ہے کیونکہ لفظ اس کا محتاج ہوتا ہے اور مصنف نے تخییل اسلئے کہا ہے کہ حذف کے وقت بھی حقیقۃً دلالت کرنے والا لفظ ہی ہے جس پر قرائن کے ذریعہ دلالت کی گئی ہے جیسے شاعر کا قول ،۔ اس نے مجھ سے کہا آپ کیسے ہیں میں نے کہا علیل ہوں شاعر نے مذکورہ احتراز اور تخییل کی وجہ سے انا علیل نہیں کہا ہے یا قرینہ کے وقت سامع کی بیدار مغزی کو آزمانے کے لئے کہ کیا وہ متنبہ ہے یا نہیں یا اس کی بیدار مغزی کی مقدار کو آزمانے کے لئے کہ وہ قرائن خفیہ سے متنبہ ہوتا ہے یا نہیں یا مسندالیہ کو اسکی تعظیم کے خاطر اپنی زبان سے بچانے کا خیال پیدا کرنے کے لئے یا اس کے برعکس . یعنی اسکی تحقیر کرنے کے لئے اس سے اپنی زبان کو بچانے کا خیال پیدا کرنے کے لئے ۔

تشریح حذف دو باتوں پر موقوف ہے ایک تو ایسے قرینہ کا موجود ہونا جو محذوف پر دلالت کرتا ہو دوم ایسے مرجح کا موجود ہونا جو حذف کو ذکر پر ترجیح دینے والا ہو پہلی بات تو نحو وغیرہ دوسرے فنون میں مذکور ہے یہ فن اس کا محل نہیں ہے اور رہی دوسری بات تو فاضل مصنف نے یہاں سے اسی کی تفصیل ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ حذف کو ذکر پر ترجیح دینے والے امور میں سے ایک امر احتراز عن العبث ہے یعنی کبھی عبث اور لغو سے بچنے کے لئے مسندالیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے چنانچہ اگر مسندالیہ پر قرینہ دلالت کرتا ہو اور قرینہ کی وجہ سے مخاطب کے نزدیک مسندالیہ ظاہر ہو تو ایسی صورت میں مسندالیہ کا ذکر عبث اور خالی عن الفائدہ شمار ہوتا ہے لہذا اس عبث سے بچنے کے لئے بلیغ آدمی مسندالیہ کو حذف کر دیتا ہے وان کان فی الحقیقۃ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مسندالیہ کلام کا رکن ہے اور رکن پر اگرچہ قرینہ قائم ہو تب بھی اس کی طرف التفات اور اس کی تصریح مناسب ہوتی ہے اور جب قرینہ کے باوجود مسندالیہ کی تصریح اور اس کا ذکر مناسب ہے تو اس کا ذکر کرنا ہرگز عبث نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو احتراز عن العبث کو حذف مسندالیہ کا مرجح قرار دینا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ مسندالیہ کے دو اعتبار ہیں ایک تو یہ کہ وہ کلام کا رکن ہے دوم یہ کہ قرینہ کی وجہ سے مخاطب کو معلوم ہے پس اگر اسکے رکن ہونے کا اعتبار کیا جائے اور اس بات سے صرف نظر کر لیا جائے کہ مخاطب کو اس کا علم ہے تو اس کا ذکر کرنا عبث نہ ہوگا کیونکہ رکن کا ذکر کرنا عبث نہیں ہوتا اور اگر اس بات کا اعتبار کیا جائے کہ مسندالیہ قرینہ کی وجہ سے مخاطب کو معلوم ہے اور اس کے رکن ہونے سے صرف نظر کر لیا جائے تو اس کا ذکر کرنا یقیناً عبث ہوگا کیونکہ جس چیز کو ذکر کرنے کی ضرورت نہ ہو اسکو ذکر کرنا عبث ہے یہاں مصنف کی مراد یہ ہے کہ قرینہ کی وجہ سے چونکہ مسندالیہ مخاطب کو معلوم ہے اس لئے اس کا ذکر کرنا عبث ہے اس سے قطع نظر کہ مسندالیہ رکن ہے یا رکن نہیں ہے۔ بہرحال ظاہر پر اعتماد کرتے ہوئے عبث سے بچنے کے لئے بھی مسندالیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے۔ حذف مسندالیہ کے لئے دوسرا مرجح یہ ہے کہ متکلم کبھی اس حذف کے ذریعہ سامع کے خیال اور وہم میں یہ بات ڈالنا چاہتا ہے کہ اس نے دو دلیلوں میں سے اقوی دلیل کیطرف عدول کیا ہے اسطور پر کہ مسندالیہ پر دلالت کرنے والی دو دلیلیں ہیں (۱) عقل

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

(۲) لفظ۔ اور ان دونوں میں عقل اقوی دلیل ہے اور عقل اقوی دلیل اس لئے ہے کہ عقل دلالت میں لفظ کی محتاج نہیں ہے یعنی بغیر لفظ کے واسطہ کے صرف عقل سے ادراک کر لینا ممکن ہے جیسے اثر کی دلالت مؤثر پر مثلاً دھوئیں کی دلالت آگ پر محض عقل کے ذریعہ سمجھی جاتی ہے اس میں لفظ کا کوئی واسطہ اور دخل نہیں ہے اسکے برخلاف لفظ کہ وہ دلالت میں عقل کا محتاج ہے یعنی عقل کے واسطہ کے بغیر لفظ سے کسی چیز کا سمجھا جانا ممکن نہیں ہے الحاصل لفظ چونکہ دلالت میں عقل کا محتاج ہے اور عقل لفظ کی محتاج نہیں ہے اسلئے عقل اقوی دلیل ہوگی اور لفظ غیر اقوی دلیل ہوگی پس حذف مسند الیہ کے وقت ذہن اس طرف منتقل ہوگا کہ مسند الیہ کا ادراک صرف عقل سے ہوا ہے اور ذکر مسند الیہ کے وقت ذہن اس طرف منتقل ہوگا کہ مسند الیہ کا ادراک لفظ سے ہوا ہے۔ اسی کو شارح نے یوں فرمایا ہے کہ ذکر مسند الیہ کے وقت من حیث الظاہر دلالت لفظ پر اعتماد ہوتا ہے اور حذف مسند الیہ کے وقت دلالت عقل پر اعتماد ہوتا ہے اور عقل کی دلالت اقوی ہے کیونکہ لفظ اپنی دلالت میں عقل کا محتاج ہوتا ہے اور عقل لفظ کی محتاج نہیں ہوتی الحاصل سامع کے دل میں اس بات کا خیال ڈالنے کے لئے کہ عقل اور لفظ دو دلیلوں میں سے اقوی دلیل کی طرف عدول کیا گیا ہے مسند الیہ کو حذف کردیا جاتا ہے عبارت میں من حیث الظاہر ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ لفظ کی دلالت پر اعتماد کیسے کیا جاسکتا ہے کیونکہ لفظ کی دلالت کے لئے عقل کی دلالت بھی ضروری ہے یعنی عقل کے ذریعہ یہ جاننا ضروری ہے کہ یہ لفظ اس معنی کے لئے موضوع ہے اور جب ایسا ہے تو صرف لفظ کی دلالت پر اعتماد کرنا کافی نہ ہوگا۔ اسکا جواب یہ ہے کہ بحسب التحقیق اگرچہ لفظ کے ساتھ عقل پر اعتماد ہوتا ہے لیکن بظاہر لفظ ہی پر اعتماد ہوتا ہے۔ پس ظاہر کا اعتبار کرتے ہوئے شارح نے فان الاعتماد عند الذکر علی دلالۃ اللفظ فرمایا ہے۔ وانما قال تخییل سے بھی ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے تخییل کا لفظ کیوں بڑھایا ہے او للعدول الی اقوی الدلیلین کیوں نہیں کہا اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں عدول محقق نہیں ہے بلکہ ایک امر تخییلی متوہم ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ عدول کا محقق ہونا اس پر موقوف ہے کہ حذف مسند الیہ کے وقت مسند الیہ پر دلالت کرنے میں عقل اور لفظ میں سے ہر ایک مستقل ہو اسلئے کہ جب دونوں مستقل دلیلیں ہوں گی تب ہی ایک سے دوسرے کی طرف عدول کیا جائے گا حالانکہ ایسا نہیں ہے یعنی دونوں مستقل دلیلیں نہیں ہیں کیونکہ جس طرح مسند الیہ کے ذکر کے وقت مسند الیہ پر لفظ دلالت کرتا ہے اسی طرح حذف مسند الیہ کے وقت بھی مسند الیہ پر دلالت کرنے والا وہ لفظ ہے جو عبارت میں محذوف ہے مگر قرینہ اس پر دال ہے اور اس لفظ پر قرینہ کے ذریعہ دلالت کی گئی ہے البتہ دونوں حالتوں میں یعنی ذکر کے وقت بھی اور حذف کے وقت بھی عقل کی ضرورت ضرور درکار ہوگی۔ الحاصل دونوں حالتوں میں عقل اور لفظ دونوں کا مجموعہ ایک دلیل ہے دونوں میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ مستقلاً دلیل نہیں ہے اور جب دونوں کا مجموعہ ایک دلیل ہے تو ایک سے دوسرے کی طرف عدول کیسے متحقق ہوگا ہاں جب متکلم نے مسند الیہ کو حذف کردیا تو اس نے سامع کے دل میں یہ خیال ڈالا کہ اس جگہ عقل اور لفظ دو دلیلیں ہیں اور اس نے اضعف (لفظ) سے اقوی (عقل) کی طرف عدول کیا ہے الحاصل اس جگہ عدول چونکہ ایک خیالی چیز تھی اسلئے مصنف نے تخییل کا لفظ بڑھا دیا ہے۔ مصنف رحہ نے احترازعن العبث اور تخییل دونوں کی مثال میں فرمایا ہے۔ قال لی کیف

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

انت قلت علیل۔ اس نے مجھ سے کہا آپ کیسے ہیں میں نے کہا بیمار ہوں۔ اس کلام میں شاعر نے احتراز عن العبث اور تخییل کی وجہ سے مسندالیہ کو حذف کر دیا ہے ورنہ اصل عبارت ہے انا علیل اور اس پر سائل کا قول کیف انت قرینہ ہے اس طور پر کہ جب مخاطب کی خیریت معلوم کی گئی ہے تو اس نے اپنے ہی بارے میں علیل کہا ہوگا اور اسکی مراد یہ ہی ہوگی کہ میں بیمار ہوں۔ پورا شعر اس طرح ہے ؎ قال لی کیف انت قلت علیل ؛ سہر دائم و حزن طویل۔ اس نے مجھ سے کہا آپ کیسے ہیں، میں نے کہا بیمار ہوں ہمیشہ بیدار رہتا ہوں اور مسلسل رنج و غم میں مبتلا رہتا ہوں۔ اردو میں اس کی مثال یہ شعر ہے جو اوپر والے عربی شعر کا ترجمہ بھی ہے ؎

حال میرا پوچھتے ہو کیا بہت بیمار ہوں ؛ مبتلائے عشق ہوں اور روز و شب بیدار ہوں

عربی کے شعر میں علیل کا مسندالیہ "انا" اور اردو کے شعر میں بیمار کا مسندالیہ "میں" مذکورہ وجوہ ترجیح کی وجہ سے محذوف ہے۔ حذف مسندالیہ کا تیسرا مرجح ہے قرینہ کے وقت سامع کی بیدار مغزی کو آزمانا یعنی متکلم بسا اوقات سامع کی بیدار مغزی کو آزمانے کے لئے مسندالیہ کو حذف کر دیتا ہے اور اس پر قرینہ قائم کر کے دیکھتا ہے کہ سامع متنبہ ہوتا ہے یا نہیں۔ سامع کا ذہن مسندالیہ کی طرف منتقل ہوتا ہے یا نہیں مثلاً نورہ مستفاد من نور الشمس اس کا نور آفتاب کے نور سے مستفاد ہے۔ یہ پورا جملہ مسند ہے اور مسندالیہ القمر محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے القمر نورہ مستفاد من نور الشمس، چاند اس کا نور آفتاب کے نور سے مستفاد ہے پس چونکہ چاندنی کا نور آفتاب کے نور سے مستفاد ہوتا ہے اسلئے یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں مسندالیہ "القمر" محذوف ہے اور اسی قرینہ کی وجہ سے سامع کے امتحان کے لئے حذف کر دیا گیا ہے۔ اردو میں اس کی مثال یہ شعر ہے ؎

نہ کیوں ہوں لاکھ مستانہ ادائیں میرے نالے میں ؛ گدائے میکدہ ہوں ہر طرح کی ہے پیالے میں

"ہر طرح کی ہے پیالے میں" مسند ہے اور اس کا مسندالیہ ہے (شراب) محذوف ہے۔ چوتھا مرجح ہے سامع کے تنبہ اور فہم کی مقدار کو آزمانا کہ آیا وہ مخفی قرائن سے متنبہ ہوتا ہے یا نہیں جیسے "ہو واسطۃ عقد الکواکب" وہ ستاروں کے ہار کا واسطہ (بیچ کا عمدہ جوہر) ہے۔ یہ پورا جملہ مسند ہے اور مسندالیہ القمر محذوف ہے یعنی القمر ہو واسطۃ عقد الکواکب چاندنی ستاروں کے ہار کا واسطہ ہے۔ واسطہ اس عمدہ جوہر کو کہتے ہیں جو ہار کے بیچ میں رکھا جاتا ہے اور کواکب میں سب سے عمدہ قمر ہی ہے اسلئے کواکب کے ہار میں قمر ہی واسطہ ہوگا پس اس قرینہ کی وجہ سے مسندالیہ کو حذف کر دیا گیا۔ اس مسندالیہ کی طرف ذہن بہ نسبت اول کے ذرا دیر میں منتقل ہوتا ہے۔ ایک حکایت ہے کہ ایک عباسی خلیفہ کسی مصاحب کے ساتھ کشتی میں سوار ہوا۔ خلیفہ نے اس سے معلوم کیا ای طعام اشھی عندک تجھ کو کونسا کھانا زیادہ مرغوب ہے اس نے کہا نیم برشت انڈا۔ اتفاق سے اگلے سال پھر دونوں کا سفر ہوا خلیفہ نے اسی جگہ پہنچ کر کہا "مع ای شیء" کس چیز کے ساتھ۔ مصاحب نے جواب دیا نمک کے ساتھ۔ خلیفہ اس کی ذکاوت اور کمال تنبہ سے بہت متعجب ہوا۔ پانچواں مرجح یہ ہے کہ متکلم مسندالیہ کی عظمت کی وجہ سے مسندالیہ کو اپنی زبان سے محفوظ رکھنے کا دعویٰ کرتا ہے مثلاً مقرر للشرائع موضح للدلائل فیجب اتباعہ۔ شرائع کو ثابت کرنے والا دلائل کو واضح کرنے والا ہے،

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

لہٰذا اس کا اتباع واجب ہے یہاں مقرر للشرائع موضح للدلائل مسند ہے اور مسند الیہ (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) محذوف ہے متکلم نے اپنی زبان کو مسند الیہ کے ذکر کے قابل نہ سمجھ کر مسند الیہ کو حذف کردیا ہے۔ چھٹا مرجح یہ ہے کہ متکلم مسند الیہ کو حقیر سمجھتا ہے اس لئے اس سے اپنی زبان کو محفوظ رکھنے کے لئے اس کا ذکر نہیں کرتا ہے جیسے موسوس ساع فی الفساد فتجب مخالفتہ۔ یہاں موسوس ساع فی الفساد مسند ہے اور شیطان مسند الیہ ہے یعنی شیطان وسوسہ ڈالنے والا اور فساد برپا کرنے والا ہے لہٰذا اس کی مخالفت واجب ہے۔ مسند الیہ کی حقارت کی وجہ سے متکلم نے اپنی زبان کو اس کے ذکر سے محفوظ رکھنے کے لئے اسکو حذف کردیا ہے۔

أَوْ تَأَتِّي الْإِنْكَارِ أَيْ تَيَسُّرِهِ لَدَى الْحَاجَةِ نَحْوُ فَاجِرٌ فَاسِقٌ عِنْدَ قِيَامِ الْقَرِينَةِ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ زَيْدٌ لِيَتَأَتَّى لَكَ أَنْ تَقُولَ مَا أَرَدْتُ زَيْدًا بَلْ غَيْرَهُ أَوْ تَعَيُّنِهِ وَالظَّاهِرُ أَنَّ ذِكْرَ الِاحْتِرَازِ عَنِ الْعَبَثِ يُغْنِي عَنْ ذٰلِكَ لٰكِنَّهُ ذَكَرَهُ لِأَمْرَيْنِ أَحَدُهُمَا الِاحْتِرَازُ عَنْ سُوْءِ الْأَدَبِ فِيمَا ذَكَرُوْا لَهُ مِنَ الْمِثَالِ وَهُوَ خَالِقٌ لِمَا يَشَاءُ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ أَيْ اللّٰهُ تَعَالٰى. اَلثَّانِي التَّوْطِئَةُ وَالتَّمْهِيدُ لِقَوْلِهِ أَوْ ادِّعَائِهِ التَّعَيُّنَ نَحْوُ وَهَّابُ الْأُلُوْفِ أَيْ السُّلْطَانُ أَوْ نَحْوُ ذٰلِكَ كَضِيْقِ الْمَقَامِ عَنْ إِطَالَةِ الْكَلَامِ بِسَبَبِ ضَجَرٍ أَوْ سَآمَةٍ أَوْ فَوَاتِ فُرْصَةٍ أَوْ مُحَافَظَةٍ عَلٰى وَزْنٍ أَوْ سَجْعٍ أَوْ قَافِيَةٍ أَوْ مَا أَشْبَهَ ذٰلِكَ كَقَوْلِ الصَّيَّادِ غَزَالٌ أَيْ هٰذَا غَزَالٌ وَكَالْإِخْفَاءِ عَنْ غَيْرِ السَّامِعِ مِنَ الْحَاضِرِيْنَ مِثْلُ جَاءَ وَكَاتِّبَاعِ الْاِسْتِعْمَالِ الْوَارِدِ عَلٰى تَرْكِهِ مِثْلُ رَمْيَةٌ مِنْ غَيْرِ رَامٍ أَوْ تَرْكِ نَظَائِرِهِ مِثْلُ الرَّفْعِ عَلَى الْمَدْحِ أَوِ الذَّمِّ أَوِ التَّرَحُّمِ۔

ترجمہ یا بوقت ضرورت انکار کی گنجائش کے لئے جیسے فاجر فاسق۔ اس بات پر قرینہ کے قائم ہونے کے وقت کہ مراد زید ہے تاکہ تیرے لئے یہ کہنے کی گنجائش رہے کہ میں نے زید کا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ اس کے غیر کا ارادہ کیا ہے یا اس کے متعین ہونے کی وجہ سے اور ظاہر یہ ہے کہ احتراز عن العبث کا ذکر کرنا اس سے بے نیاز کر دیتا ہے لیکن اس کو دو باتوں کی وجہ سے ذکر کیا ہے ان میں سے ایک بے ادبی سے بچنا اس مثال میں جس میں اہل معانی نے اس کو ذکر کیا ہے اور وہ خالق لما یشاء، فعال لما یرید ہے یعنی اللہ تعالیٰ۔ دوم ادعاء تعین کی تمہید ہے جیسے وہاب الالوف یعنی بادشاہ ہزاروں کا بخشنے والا ہے یا اس کے مثل جیسے تطویل کلام سے مقام کا تنگ ہونا تنگدلی یا اکتاہٹ یا فرصت کے فوت ہونے یا وزن کی محافظت یا سجع یا قافیہ کی وجہ سے یا جو اس کے مشابہ ہو جیسے شکاری کا قول ہرن، یعنی یہ ہرن ہے اور جیسے سامع کے علاوہ دیگر حاضرین سے چھپانا جیسے جاء

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اور جیسے اس استعمال کا اتباع کرنا جو اس کے ترک پر وارد ہے۔ جیسے رمیۃ من غیر رام یا اس جیسی مثالوں کے ترک پر وارد ہے جیسے مدح یا ذم یا ترحم کی بنا پر رفع پڑھنا۔

تشریح ساتواں مرجح یہ ہے کہ مسندالیہ کو کبھی اس وجہ سے حذف کیا جاتا ہے تاکہ ضرورت پڑنے پر انکار کی گنجائش رہے مثلاً ایک شخص نے کہا فاجر، فاسق۔ اور اس بات پر قرینہ موجود ہے کہ متکلم کی مراد زید ہے پس اگر زید متکلم سے مواخذہ کرنے لگے تو متکلم یہ کہہ سکتا ہے کہ حضور میں نے آپ کا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ دوسرا آدمی میری مراد ہے۔ یا یوں کہدے کہ میں نے آپ کا نام نہیں لیا ہے۔ حذف مسندالیہ کی آٹھویں وجہ ترجیح یہ ہے کہ مسندالیہ کبھی متعین ہوتا ہے اور مسندالیہ کی تعیین کبھی تو اسلئے ہوتی ہے کہ مسند اس مسندالیہ کے سوا دوسرے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتا ہے اور کبھی اس لئے ہوتی ہے کہ مسندالیہ ایسا کامل اور مکمل ہے کہ ذہن اسکے علاوہ کی طرف منتقل نہیں ہوتا ہے اور کبھی مسندالیہ کی تعیین اسلئے ہوتی ہے کہ مسندالیہ متکلم اور مخاطب کے درمیان متعین ہوتا ہے الحاصل کبھی مسندالیہ کے متعین ہونے کی وجہ سے مسندالیہ کو حذف کردیا جاتا ہے۔ جیسے خالق لما یشاء اور فعال لما یرید کا مسندالیہ (اللہ) متعین ہونے کی وجہ سے محذوف ہے یعنی اللہ جو چاہتا ہے پیدا کرتا ہے اور جو ارادہ کرتا ہے کر ڈالتا ہے۔

والظاہر سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ جب مسندالیہ متعین ہوگا تو اس کا ذکر کرنا عبث ہوگا لہذا یہ صورت احتراز عن العبث میں داخل ہوگئی اور جب یہ صورت احتراز عن العبث میں داخل ہوگئی تو اس کو علیحدہ ذکر کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ مصنف نے تعیین مسندالیہ کی وجہ سے حذف مسندالیہ کو دو باتوں کی وجہ سے ذکر کیا ہے ان میں سے ایک بات یہ ہے کہ اگر اس کو احتراز عن العبث میں داخل کردیا گیا تو علماء بلاغت نے تعیین مسندالیہ کی جو مثال بیان کی ہے یعنی خالق لما یشاء فعال لما یرید اس میں سوء ادب لازم آئیگا اس طور پر کہ یوں کہنا پڑیگا کہ اس مثال میں مسندالیہ یعنی اللہ کو عبث سے بچنے کے لئے حذف کیا گیا ہے گویا اللہ کا ذکر کرنا عبث ہے (العیاذ باللہ) پس اس سوء ادب کے ارتکاب سے بچنے کے لئے مصنف نے حذف مسندالیہ کی اس صورت کو احتراز عن العبث میں داخل نہیں کیا ہے بلکہ اس کا مرجح تعیین مسندالیہ کو قرار دیا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہ آگے عبارت (ادعاء تعیین) کی تمہید ہے۔

نویں وجہ ترجیح یہ ہے کہ کبھی متکلم مسندالیہ کو اسکے متعین ہونے کا دعوی کرنے کے لئے حذف کردیتا ہے یعنی مسندالیہ حقیقۃً متعین نہیں ہوتا بلکہ متکلم اس کے تعین کا دعوی کرتا ہے جیسے کسی نے کہا وہاب الالوف ہزاروں کی بخشش کرنے والا اس کا مسندالیہ یعنی السلطان محذوف ہے۔ پس یہاں مسندالیہ کو اس بات کا دعوی کرنے کے لئے حذف کردیا گیا کہ یہ کام بادشاہ ہی کرسکتا ہے دوسرا کوئی آدمی یہ کام نہیں کرسکتا ہے بہرحال اس وصف کے ساتھ بادشاہ کو متعین کرنا ادعائی ہے کیونکہ رعایا میں سے بھی کچھ لوگ یہ کام کرسکتے ہیں مصنف کہتے ہیں کہ حذف مسندالیہ کی وجوہ ترجیح اور بھی ہوسکتی ہیں جیسے کسی ملال اور رنج کی وجہ سے مقام اس

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

بات کا متقضی ہو کہ کلام طویل نہ کیا جائے تو ایسی صورت میں مسندالیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے۔ یا فرصت کے فوت ہونے کی وجہ سے مسندالیہ کو حذف کر دیا جائے جیسے شکاری کا قول غزال یعنی ہذا غزال۔ شکاری کی تمام تر توجہ چونکہ شکار پر مرکوز ہوتی ہے اسلئے وہ ہذا غزال کے بجائے صرف غزال پر اکتفا کر لیتا ہے۔ یا وزن یا سجع یا قافیہ کی حفاظت مقصود ہوتی ہے تو مسندالیہ کو حذف کر دیتے ہیں۔ اور کبھی مسندالیہ کو اسلئے حذف کر دیا جاتا ہے کہ متکلم سامع کے علاوہ دوسرے حاضرین سے مسندالیہ کو چھپانا چاہتا ہے مثلاً متکلم نے کہا جاء اور مسندالیہ (فاعل) ذکر نہیں کیا۔ اور کبھی اس استعمال کا اتباع کرتے ہوئے مسندالیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے جو اس کے ترک پر وارد ہوا ہے جیسے رمیۃ من غیر رام یعنی ہذہ رمیۃ من غیر رام۔ اس مثال میں مسندالیہ (ہذہ) کو اس استعمال کا اتباع کرتے ہوئے حذف کر دیا گیا ہے جو استعمال اسکے ترک پر منقول ہے یہ مثل ہر شخص کے لئے بولی جا سکتی ہے جس سے کوئی ایسا امر صادر ہوا ہو جس کا وہ اہل نہ ہو۔ اسی کے ہم معنی اردو کی یہ کہاوت ہے " اندھے کا تیر جو ٹر سے میں " اس مثل کو سب سے پہلے کہنے والا حکم بن عبد یغوث ہے واقعہ یہ ہے کہ ایک بار اس نے یہ نذر کی کہ میں چند وحشی بقر پکڑ کر غبغب پہاڑ پر ذبح کرونگا مگر یہ شخص انتہائی کوشش کے باوجود اپنی نذر کو پورا نہ کر سکا حالانکہ یہ شخص لوگوں میں زبردست تیر انداز اور نشانچی شمار ہوتا تھا یہ اپنی ناکامی پر اس قدر پریشان ہوا کہ اپنے آپ کو ہلاک کرنے پر آمادہ ہو گیا۔ اتفاق سے اس کا لڑکا مطعم اسکے ساتھ ہو لیا حکم نے پھر تیر پھینکنا شروع کر دیا مطعم دیکھتا رہا کہ کوئی تیر شکار کو نہیں لگتا اس کے بعد مطعم نے کمان لیکر تیر پھینکا تو شکار گر پڑا یہ دیکھ کر حکم نے کہا رمیۃ من غیر رام مثال میں تغیر و تبدل چونکہ جائز نہیں ہے اسلئے یہ مثال جب بھی استعمال ہوگی حذف مسندالیہ کے ساتھ استعمال ہوگی۔

شارح کہتے ہیں کہ کبھی مسندالیہ کو اس استعمال کا اتباع کرتے ہوئے حذف کر دیا جاتا ہے جو استعمال ترک مسندالیہ پر اس کے نظائر میں وارد ہوا ہے۔ مثلاً مدح یا ذم یا ترحم کی وجہ سے رفع کے ساتھ اس بنیاد پر پڑھا جائے کہ یہ خبر ہے مسندالیہ محذوف کی جیسے الحمد للہ اہل الحمد کو مدح کی وجہ سے مرفوع پڑھا گیا ہے اور یہ خبر ہے اور اس کا مسندالیہ اور مبتدا محذوف ہے یعنی ہو اہل الحمد اور اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم میں الرجیم کو ذم کی وجہ سے مرفوع پڑھا گیا ہے اور یہ مسند ہے اور اس کا مسندالیہ یعنی ہو محذوف ہے اور اللہم ارحم عبدک المسکین میں المسکین کو ترحم کی وجہ سے مرفوع پڑھا گیا ہے اور یہ مسند ہے اور اس کا مسندالیہ یعنی ہو محذوف ہے مذکورہ تینوں مثالوں میں مسندالیہ کو اس استعمال کا اتباع کرتے ہوئے حذف کیا گیا ہے جو استعمال اس کے نظائر میں حذف مسندالیہ پر وارد ہوا ہے چنانچہ عرب سے اللہم ارحم عبدک الفقیر میں الفقیر سے پہلے ہو مسندالیہ اور مررت بزید الخبیث میں خبیث سے پہلے ہو مسندالیہ اور الحمد للہ الکریم میں الکریم سے پہلے ہو مسندالیہ کا محذوف ہونا منقول ہے۔ انھیں پر قیاس کرتے ہوئے ان مثالوں میں مسندالیہ کو حذف کر دیا گیا ہے جو مثالیں خادم نے ذکر کی ہیں۔

(فوائد) شارح نے دو اتباع کا ذکر کیا ہے ایک اس استعمال کا اتباع جو مسندالیہ کے حذف پر وارد ہوا ہے اور دوسرے اس استعمال کا اتباع جو مسندالیہ کے حذف پر نظائر میں وارد ہوا ہے ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ اول میں تو دونوں استعمالوں کے اندر ایک ہی کلام ہوگا اور دوسرے اتباع میں کلام ثانی کلام اول کا غیر ہوگا۔ فتدبر۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وَأَمَّا ذِكْرُهُ أَيْ ذِكْرُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ فَلِكَوْنِهِ أَيِ الذِّكْرِ الْأَصْلَ وَلَا مُقْتَضِيَ لِلْعُدُولِ عَنْهُ أَوِ الْاِحْتِيَاطِ لِضَعْفِ التَّعْوِيْلِ أَيِ الْاِعْتِمَادِ عَلَى الْقَرِيْنَةِ أَوِ التَّنْبِيْهِ عَلَى غَبَاوَةِ السَّامِعِ أَوْ زِيَادَةِ الْاِيْضَاحِ وَالتَّقْرِيْرِ وَعَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى أُولٰئِكَ عَلَى هُدًى مِّنْ رَّبِّهِمْ وَأُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ أَوْ اِظْهَارِ تَعْظِيْمِهِ لِكَوْنِ اِسْمِهِ مِمَّا يَدُلُّ عَلَى التَّعْظِيْمِ نَحْوُ أَمِيْرُ الْمُؤْمِنِيْنَ حَاضِرٌ أَوْ اِهَانَتِهِ نَحْوُ السَّارِقُ اللَّئِيْمُ حَاضِرٌ أَوِ التَّبَرُّكِ بِذِكْرِهِ مِثْلُ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهٖ وَسَلَّمَ قَائِلُ هٰذَا الْقَوْلِ أَوِ اسْتِلْذَاذِهِ مِثْلُ الْحَبِيْبُ حَاضِرٌ أَوْ بَسْطِ الْكَلَامِ حَيْثُ الْاِصْغَاءُ مَطْلُوْبٌ أَيْ فِيْ مَقَامٍ يَكُوْنُ اِصْغَاءُ السَّامِعِ مَطْلُوْبًا لِلْمُتَكَلِّمِ لِعَظَمَتِهِ وَشَرَفِهِ وَلِهٰذَا يُطَالُ الْكَلَامُ مَعَ الْأَحِبَّاءِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى حِكَايَةً عَنْ مُوْسٰى عَلٰى نَبِيِّنَا وَعَلَيْهِ السَّلَامُ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَقَدْ يَكُوْنُ الذِّكْرُ لِلتَّهْوِيْلِ أَوِ التَّعَجُّبِ أَوِ الْاِشْهَادِ فِيْ قَضِيَّةٍ أَوِ التَّسْجِيْلِ عَلَى السَّامِعِ حَتّٰى لَا يَكُوْنَ لَهُ سَبِيْلٌ إِلَى الْاِنْكَارِ

ترجمہ اور بہرحال اس کا ذکر کرنا یعنی مسند الیہ کا ذکر کرنا تو اس لئے کہ ذکر اصل ہے اور اس سے عدول کرنے کا کوئی مقتضی نہیں ہے یا قرینہ پر اعتماد کے ضعف کی وجہ سے احتیاط کے لئے یا سامع کی غباوت پر تنبیہ کرنے کیلئے یا زیادتی وضاحت اور تقریر کے لئے اور اسی پر باری تعالیٰ کا قول اولئک علی ھدی من ربھم و اولئک ھم المفلحون ہے یا مسند الیہ کی تعظیم کو ظاہر کرنے کے لئے اسلئے کہ مسند الیہ کا اسم ایسی چیز ہے جو تعظیم پر دلالت کرتا ہے جیسے امیر المومنین حاضر یا اسکی اہانت کے لئے جیسے السارق اللئیم حاضر یا اس کے ذکر سے تبرک حاصل کرنے کے لئے جیسے النبی صلی اللہ علیہ وسلم قائل ہذا القول۔ یا مسند الیہ سے لذت حاصل کرنے کے لئے جیسے الحبیب حاضر یا طول کلام کے لئے جہاں سننا مطلوب ہو یعنی ایسے مقام میں جہاں متکلم کا مقصود سامع کو اسکی عظمت اور شرافت کی وجہ سے متوجہ کرنا ہو اسی وجہ سے دوستوں کے ساتھ کلام طویل کیا جاتا ہے جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے حکایت کرتے ہوئے باری تعالیٰ کا قول ہی عصای اتوکأ علیہا اور کبھی ہوتا ہے مسند الیہ کا ذکر ڈرانے کے لئے یا تعجب کے لئے یا کسی معاملہ میں گواہی دینے کے لئے یا سننے والے پر بات پختہ کرنے کے لئے تاکہ اسکے لئے انکار کی گنجائش نہ رہے۔

تشریح مسند الیہ کے احوال میں سے ایک حالت یہ ہے کہ مسند الیہ کو ذکر کیا جائے اور مسند الیہ کو ذکر کرنے کے بہت سے اسباب اور بہت سی وجوہ ترجیح ہیں چنانچہ ذکر مسند الیہ کا ایک سبب یہ ہے کہ مسند الیہ کو ذکر کرنا اصل (راجح) ہے پس اگر ذکر سے عدول کرنے کے لئے کوئی مقتضی موجود نہ ہو تو اسی اصالت کو مدنظر

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

رکھتے ہوئے اسکو ذکر کردیا جائے گا یعنی اگر کوئی ایسا نکتہ نہ ہو جو حذف کا تقاضہ کرتا ہو تو ذکر کے اصل اور راجح ہونے کی وجہ سے مسندالیہ کو ذکر کردیا جائے گا۔ اور اگر کوئی نکتہ حذف کا تقاضہ کرنے والا موجود ہو تو اس نکتۂ حذف کی رعایت کی جائے گی اصالت کی رعایت نہ کی جائے گی۔ ذکر مسندالیہ کا دوسرا سبب یہ ہے کہ قرینہ پر اعتماد کمزور ہو اور اعتماد کمزور ہونے کی دو وجہیں ہیں (۱) قرینہ فی نفسہ مخفی ہو (۲) قرینہ میں اشتباہ ہو بہرحال قرینہ کے مخفی ہونے کی وجہ سے یا اس میں اشتباہ کی وجہ سے اگر قرینہ پر اعتماد کمزور ہوگیا تو احتیاط کی وجہ سے مسندالیہ کو ذکر کیا جائیگا یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ قرینہ پر اعتماد کمزور ہونے کی وجہ سے احتیاطاً مسندالیہ کو ذکر کرنا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ لفظ قرینہ عقلیہ سے اقویٰ ہے اور حذف مسندالیہ کے بیان میں مصنف نے کہا ہے کہ قرینہ عقلیہ لفظ سے اقویٰ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بعض لوگوں کے نزدیک قرینہ عقلیہ اقویٰ ہے اور بعض کے نزدیک لفظ اقویٰ ہے پس مصنف نے حذف مسندالیہ کے بیان میں بعض کے قول کو اختیار کیا ہے اور ذکر مسندالیہ کے بیان میں دوسرے بعض کے قول کو اختیار کیا ہے اور عیسیٰ صفوی نے جواب دیا ہے کہ جنس قرینہ عقلیہ جنس لفظ سے اقویٰ ہے اور جنس قرینہ عقلیہ کے اقویٰ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسکے تمام افراد اقویٰ ہوں بلکہ ایسا ہوسکتا ہے کہ جنس لفظ کے بعض افراد اقویٰ ہوں پس یہاں انھیں بعض افراد کا ذکر کیا گیا ہے تیسرا سبب یہ ہے کہ کبھی سامع کی کند ذہنی اور غبارت پر تنبیہ کرنے کے لئے مسندالیہ کو ذکر کردیا جاتا ہے یعنی اس کے باوجود کہ سامع کو قرینہ کی وجہ سے مسندالیہ کا علم ہے محض حاضرین کو یہ بتلانے کے لئے کہ سامع انتہائی غبی ہے مسندالیہ کو ذکر کردیا جاتا ہے مثلاً ایک شخص نے کہا ماذا قال خالد۔ خالد نے کیا کہا متکلم نے اس کے جواب میں کہا خالد قال کذا خالد نے یہ بات کہی یہاں قرینہ یعنی سائل کا سوال چونکہ موجود ہے اسلئے جواب میں حذف مسندالیہ کے ساتھ قال کذا کہنا کافی تھا لیکن سامع کی کند ذہنی اور سوء حفظ پر تنبیہ کرنے کے لئے مسندالیہ کو ذکر کردیا گیا۔ اردو میں جیسے ؎

؎ پوچھا عدو نے، یار نے کیا چھک کے دیدیا ٭ میں نے کہا کہ یار نے بوسہ دیا مجھے

دوسرے مصرعہ میں مسندالیہ یار کو دوبارہ ذکر کیا تاکہ حاضرین کو یہ احساس دلائے کہ مخاطب اس قدر غبی ہے کہ محذوف کرکے بغیر سمجھ نہیں سکتا۔

چوتھا سبب یہ ہے کہ مسندالیہ کو واضح کرنے کے لئے اور سامع کے ذہن میں اتارنے کے لئے مسندالیہ کو ذکر کردیا جائے جیسے باری تعالیٰ کا قول اولئک علیٰ ھدی من ربھم واولئک ھم المفلحون۔ اس آیت میں محل استشہاد دوسرا اولئک ہے۔ کیونکہ یہ مسندالیہ ہے اور اسکو زیادتی ایضاح اور تقریر کے لئے ذکر کیا گیا ہے اسلئے کہ جن لوگوں کی طرف پہلے اولئک سے اشارہ کیا گیا ہے انھیں کی طرف دوسرے اولئک سے اشارہ کیا گیا ہے لہٰذا اگر دوسرے اولئک کو ذکر نہ کیا جاتا تو بھی مفہوم واضح ہوجاتا اور مقصد میں کوئی خلل واقع نہ ہوتا لیکن زیادتی ایضاح کے خاطر اور مسندالیہ کو سامع کے ذہن میں اتارنے کے پیش نظر دوسرے اولئک کو ذکر کردیا گیا۔ اردو میں جیسے ؎ "وہی ہے دریا وہی ہے کشتی اسی کا جلوہ حباب میں ہے" اس شعر میں "وہی" جو مسندالیہ ہے مزید وضاحت

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کے لئے ذکر کیا گیا ہے۔ پانچواں سبب یہ ہے کہ مسند الیہ کے مدلول کی تعظیم کو ظاہر کرنے کے لئے مسند الیہ کو ذکر کر دیا جائے مثلاً کسی نے کہا ہل حضر امیر المومنین۔ اس کے جواب میں کہا گیا امیر المومنین حاضر۔ یہاں بقرینہ سوال اگر نعم کہدیا جاتا یا صرف حاضر کہدیا جاتا تو بھی کافی تھا لیکن مسند الیہ (امیر المومنین) کے مدلول کی عظمت کو ظاہر کرنے کے لئے مسند الیہ (امیر المومنین) کو صراحتاً ذکر کیا گیا۔ اردو میں اس کی مثال جیسے

؎ جیسی ہے جو مجھ کو شاہ جہاد نے دال ٭ ہے لطف و عنایات شہنشاہ پہ دال

اس شعر میں مسند الیہ شاہ جہاد کو بغرضِ اظہارِ عظمت ذکر کیا گیا ہے۔

چھٹا سبب یہ ہے کہ مسند الیہ کے مدلول کی حقارت اور اہانت کو ظاہر کرنے کے لئے مسند الیہ کو ذکر کر دیا جائے مثلاً کسی نے کہا ہل حضر السارق۔ اس کے جواب میں کہا گیا السارق اللئیم حاضر۔ یہاں بھی بقرینۂ سوال مسند الیہ کو حذف کیا جا سکتا تھا لیکن اس کے مدلول کی تحقیر اور توہین کرنے کے لئے اسکو ذکر کر دیا گیا۔ ساتواں سبب یہ ہے کہ مسند الیہ کے ذکر سے برکت حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے کسی نے کہا ہل قال ہذا القول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اسکے جواب میں کہا گیا النبی صلی اللہ علیہ وسلم قائل ہذا القول۔ یہاں بھی بقرینہ سوال مسند الیہ کو حذف کر کے نعم یا قال ہذا القول پر اکتفار کیا جا سکتا تھا لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نام سے برکت حاصل کرنے کے لئے مسند الیہ (النبی صلی اللہ علیہ وسلم) کو ذکر کر دیا گیا۔ آٹھواں سبب یہ ہے کہ مسند الیہ کے ذکر میں لذت اور مزہ آتا ہے جیسے کسی نے سوال کیا ہل حضر حبیبک، اس کے جواب میں عاشق نے کہا حبیبی حاضر۔ یہاں بھی بقرینہ سوال حاضر کہنا کافی تھا لیکن عاشق نے اپنے محبوب کے ذکر سے لذت حاصل کرنے کے لئے مسند الیہ (حبیبی) کو ذکر کر دیا۔ نواں سبب یہ ہے کہ جس جگہ متکلم کا مطلوب سامع کو اس کی عظمت اور شرافت کی وجہ سے اپنی جانب متوجہ کرنا ہو تو اس جگہ کلام کو طویل کیا جاتا ہے اور اسی طولِ کلام کی وجہ سے مسند الیہ کو ذکر کیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ لوگ اپنے دوستوں سے لمبی لمبی گفتگو کرتے ہیں جیسے جب باری عز اسمہ نے سیدنا موسیٰ علیہ السلام سے کہا "وما تلک بیمینک یا موسیٰ" موسیٰ تیرے ہاتھ میں یہ کیا ہے اس کے جواب میں صرف عصا کہنا کافی تھا۔ لیکن اس جگہ موسیٰ علیہ السلام چونکہ اپنے محبوب باری تعالیٰ کو اپنی جانب متوجہ رکھنا چاہتے تھے اسلئے کلام طویل کرنے کے لئے مسند الیہ کو ذکر کیا اور عصا کے فوائد بیان کرنا شروع کر دئیے چنانچہ فرمایا "ہی عصای اتوکأ علیہا واہش بہا علیٰ غنمی ولی فیہا مآرب اخریٰ"۔

شارح کہتے ہیں کہ مسند الیہ کا ذکر کبھی ڈرانے کے لئے ہوتا ہے جیسے کسی نے کہا امیر المومنین یامرک بکذا اس قول میں امیر المومنین کا ذکر کرکے مخاطب کو ڈرانا مقصود ہے اور کبھی تعجب کا اظہار کرنے کے لئے مسند الیہ کو ذکر کیا جاتا ہے جیسے صبی قادم الاسد ایک بچہ شیر سے بھڑ رہا ہے اس مثال میں تعجب کا منشا مقاومت اسد ہے لیکن مسند الیہ کے ذکر میں اس پر تعجب کا اظہار ہے اور کبھی مسند الیہ کو اسلئے ذکر کیا جاتا ہے تاکہ کسی معاملے میں گواہی دی جا سکے اور مشہود علیہ کے لئے انکار کی گنجائش نہ رہے مثلاً خالد، حامد سے جس نے واقعہ بچشم خود دیکھا ہے یوں کہے زید ہٰذا۔ کیا اس نے اتنے کے بدلے میں بیچا ہے۔ پس حامد یہ واقعہ کا شاہد

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

جواب میں یہ کہے زید باع کذا بکذا لفلان، زید نے اسکو اتنے کے بدلے میں فلاں کے ہاتھ بیچا ہے۔ یہاں حامد نے زید مسندالیہ کا ذکر اسلئے کر دیا ہے تاکہ حامد کے ذہن میں بھی یہ بات رہے کہ بیچنے والا زید ہے اور زید جو مشہود علیہ ہے وہ بھی آئندہ چل کر انکار نہ کر سکے۔ اور کبھی مسندالیہ کو اس لئے ذکر کیا جاتا ہے تاکہ سننے والے پر بات پختہ ہو جائے اور وہ کبھی انکار نہ کر سکے مثلاً حاکم نے واقعہ مشاہدہ کرنے والے کہا ہل اقر ہذا علی نفسہ بکذا کیا اس نے اپنے اوپر اتنے کا اقرار کیا ہے۔ شاہد جواب میں کہتا ہے نعم زید ہذا اقر علی نفسہ بکذا۔ ہاں زید نے اپنے اوپر اتنے کا اقرار کیا ہے۔ یہاں شاہد نے مسندالیہ یعنی زید کا ذکر اسلئے کیا ہے تاکہ مشہود علیہ (زید) حاکم سے یوں نہ کہہ سکے کہ آپ نے میرے علاوہ کی طرف اشارہ کیا تھا اور شاہد نے اسی کے بارے میں جواب دیا ہے۔

وَاَمَّا تَعْرِيْفُهٗ اَيْ اِيْرَادُ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ مَعْرِفَةً وَاِنَّمَا قُدِّمَ هٰهُنَا التَّعْرِيْفُ وَفِي الْمُسْنَدِ التَّنْكِيْرُ لِاَنَّ الْاَصْلَ فِي الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ التَّعْرِيْفُ وَفِي الْمُسْنَدِ التَّنْكِيْرُ فَبِالْاِضْمَارِ لِاَنَّ الْمَقَامَ لِلتَّكَلُّمِ نَحْوُ اَنَا ضَرَبْتُ اَوِ الْخِطَابِ نَحْوُ اَنْتَ ضَرَبْتَ اَوِ الْغَيْبَةِ لِتَقَدُّمِ ذِكْرِهٖ اِمَّا لَفْظًا تَحْقِيْقًا اَوْ تَقْدِيْرًا وَاِمَّا مَعْنًى لِدَلَالَةِ لَفْظٍ عَلَيْهِ اَوْ قَرِيْنَةِ حَالٍ وَاِمَّا حُكْمًا

ترجمہ اور بہر حال مسندالیہ کو معرفہ لانا اور یہاں تعریف کو مقدم کیا ہے اور مسند میں تنکیر کو اسلئے کہ مسندالیہ میں تعریف اصل ہے اور مسند میں تنکیر پس ضمیر لانے کے ساتھ کیونکہ مقام متکلم کے لئے ہے جیسے أنا ضربتُ یا خطاب کے لئے ہے جیسے انت ضربتَ یا غیبت کے لئے ہے مرجع کے ذکر کے مقدم ہونے کی وجہ سے یا تو لفظاً تحقیقاً یا تقدیراً اور یا معنیً لفظ کے اس پر دلالت کرنے کی وجہ سے یا قرینہ حال کی وجہ سے اور یا حکماً۔

تشریح مسندالیہ کے احوال میں سے ایک حال یہ ہے کہ مسندالیہ کو معرفہ ذکر کیا جائے۔ اما تعریفہ سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسندالیہ کو معرفہ بنانا مسندالیہ کے احوال میں سے ہے حالانکہ کسی کو معرفہ یا نکرہ بنانا واضع لغت کا کام ہے نہ کہ بلیغ کا۔ اسی کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ اما تعریفہ سے مسندالیہ کو معرفہ بنانا مراد نہیں ہے بلکہ یہ مراد ہے کہ مسندالیہ کو معرفہ لایا جائے اور معرفہ ذکر کیا جائے اور مسندالیہ کو معرفہ ذکر کرنا بلیغ متکلم کا کام ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہاں احوال مسندالیہ میں تعریف مسندالیہ کو پہلے ذکر کیا گیا ہے اور تنکیر مسندالیہ کو بعد میں اور احوال مسند میں تنکیر کو پہلے ذکر کیا گیا ہے اور تعریف کو بعد میں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ مسندالیہ میں تعریف اصل ہے یعنی مسندالیہ بالعموم معرفہ ہوتا ہے اور مسند میں تنکیر اصل ہے یعنی مسند بالعموم نکرہ ہوتا ہے پس ہر باب میں جو اصل تھا اسکو مقدم کر دیا گیا۔ رہا یہ سوال کہ مسندالیہ میں تعریف اور مسند میں تنکیر کیوں اصل ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مسندالیہ محکوم علیہ ہوتا ہے اور محکوم علیہ جب پر حکم لگایا جائے اس کا معلوم ہونا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ضروری ہے کیونکہ مجہول پر حکم لگانا باطل ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ مسندالیہ تعریف کی صورت میں معلوم ہوتا ہے نہ کہ تنکیر کی صورت میں لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ مسندالیہ کا معرفہ ہونا اصل اور راجح ہے۔ اور مسند کے اندر تنکیر اصل اسلئے ہے کہ مسند محکوم بہ ہوتا ہے اور محکوم بہ کا غیر معلوم ہونا ضروری ہے اسلئے کہ اگر محکوم بہ معلوم ہوا تو ایک معلوم چیز کا حکم لگانا لازم آئے گا جو تحصیل حاصل ہے اور تحصیل حاصل باطل ہے اور یہ بات محقق ہے کہ مسند تنکیر کی صورت میں غیر معلوم ہوتا ہے نہ کہ تعریف کی صورت میں۔ اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ مسند میں تنکیر اصل ہے نہ کہ تعریف۔ مصنف رح نے تعریف مسندالیہ کی کئی صورتیں ذکر کی ہیں۔ ان میں سے ایک صورت یہ ہے کہ مسندالیہ کو ضمیر کے ساتھ معرفہ لایا جائے یعنی ضمیر جو معرفہ ہے اسکو مسندالیہ بنایا جائے کیونکہ کلام کے تین مقام ہیں (۱) مقام تکلم (۲) مقام خطاب (۳) مقام غیبت۔ اگر مقام مقام تکلم ہے تو ضمیر متکلم کے ساتھ مسندالیہ کو معرفہ لایا جائے گا مثلاً خالد نے حامد سے کہا من ضرب زیداً، زید کو کس نے مارا اور واقعہ یہ ہے کہ زید کو مارنے والا حامد ہے تو حامد جواب میں کہیگا انا ضربتُ۔ میں نے مارا ہے۔ اور اگر مقام مقام خطاب ہے تو ضمیر خطاب کے ساتھ مسندالیہ کو معرفہ لایا جائے گا۔ مثلاً خالد جو سوال کرنے والا ہے وہی اسکو مارنے والا بھی ہے تو حامد جواب میں یوں کہے گا انتَ ضربتَ تو نے مارا ہے۔ اور اگر مقام، مقام غیبت ہے یعنی مارنے والا غائب ہے لیکن پہلے اس کا ذکر ہو چکا ہے تو حامد جواب میں یہ کہے گا ہو ضرب اسی نے تو مارا ہے۔ شارح کہتے ہیں اگر مقام، مقام غیبت ہو تو مسندالیہ ضمیر غائب کے ساتھ اسلئے معرفہ ہوگا کہ اس ضمیر کا مرجع سابق میں مذکور ہے۔ اب وہ مرجع سابق میں لفظاً مذکور ہوگا یا معنیً مذکور ہوگا یا حکماً مذکور ہوگا اگر مرجع سابق میں لفظاً مذکور ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں لفظاً تحقیقاً مذکور ہوگا یا لفظاً تقدیراً مذکور ہوگا لفظاً تحقیقاً مذکور ہونے کی مثال جیسے زید یضرب میں یضرب کی ضمیر غائب کا مرجع لفظاً تحقیقاً مذکور ہے۔ اور لفظاً تقدیراً مذکور ہونے کی مثال جیسے فی دارہ زید میں زید چونکہ مبتدا ہے اور مبتدا مرتبہ میں مقدم ہوتا ہے لہٰذا فی دارہ کی ضمیر غائب کا مرجع یعنی زید اگرچہ لفظاً تحقیقاً مقدم نہیں ہے لیکن لفظاً تقدیراً مقدم ہے کیونکہ فی دارہ زید کی تقدیری عبارت زید فی دارہ ہے اور جیسے ضرب غلامہ زید میں غلامہ کی ضمیر کا مرجع زید ہے اور زید اگرچہ لفظاً تحقیقاً ضمیر سے مقدم نہیں ہے لیکن لفظاً تقدیراً مقدم ہے کیونکہ زید فاعل ہونے کی وجہ سے غلامہ مفعول بہ پر رتبۃً مقدم ہے اور اگر مرجع معنیً مقدم ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا اس مرجع پر لفظ دلالت کریگا یا قرینہ حالیہ دلالت کریگا اول کی مثال جیسے اعدلوا ہو اقرب للتقوی میں ہو ضمیر اس عدل کی طرف راجع ہے جس پر لفظ اعدلوا دلالت کرتا ہے اور ثانی کی مثال جیسے ولابویہ میں ضمیر کا مرجع میت ہے اور وہ مرجع ضمیر سے معنیً مقدم بھی ہے۔ کیونکہ قرینہ حالیہ اس پر دال ہے اس طور پر کہ یہ کلام میراث کے سلسلہ میں ہے پس کلام کا میراث کے سلسلہ میں ہونا اس بات کی علامت ہے کہ اس ضمیر کا مرجع میت ہے اور قرآن نے میت کے ابوین کا حصۂ ارث بیان کیا ہے اور اگر مرجع ضمیر سے حکماً مقدم ہو تو اسکی مثال ربہ رجلاً ہوگی اسلئے کہ اس مثال میں مرجع اگرچہ لفظاً مؤخر ہے لیکن حکماً مقدم ہے اور حکماً مقدم اسلئے ہے کہ ضمیر اپنی وضع کے اعتبار سے مقدم کی طرف راجع ہوتی ہے لیکن اگر کسی غرض کی وجہ سے مثلاً

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تفصیل بعد الاجمال کی وجہ سے مرجع کو مؤخر کر بھی دیا گیا تو وہ مرجع مقدم ہی کے حکم میں ہوگا۔

وَاَصْلُ الْخِطَابِ اَنْ یَّکُوْنَ لِمُعَیَّنٍ وَاحِدًا کَانَ اَوْ کَثِیْرًا لِاَنَّ اَصْلَ وَضْعِ الْمَعَارِفِ عَلٰی اَنْ تُسْتَعْمَلَ لِمُعَیَّنٍ مَعَ اَنَّ الْخِطَابَ هُوَ تَوْجِیْهُ الْکَلَامِ اِلٰی حَاضِرٍ.

ترجمہ اور خطاب کی اصل یہ ہے کہ معین کے لئے ہو ایک ہو یا زیادہ اسلئے کہ وضع معارف کی اصل اس پر ہے کہ معین کے لئے مستعمل ہو باوجودیکہ خطاب کلام کو حاضر کی طرف متوجہ کرنا ہے۔

تشریح مصنف رہ کی یہ عبارت مصنف کی اگلی عبارت وقد یترک الخ کی تمہید ہے اور حاصل اس عبارت کا یہ ہے کہ خطاب کی اصل یعنی بحکم وضع ضمیر مخاطب میں یہ بات واجب ہے کہ وہ معین کے لئے ہو معین ایک ہو یا دو ہوں یا دو سے زیادہ ہوں چنانچہ بصیغۂ واحد ضمیر مخاطب واحد معین کے لئے ہوگی اور بصیغۂ تثنیہ دو معین کے لئے ہوگی اور بصیغۂ جمع جماعت معینہ کے لئے ہوگی یا علی سبیل الشمول تمام کے لئے ہوگی جیسے یا ایہا الناس اعبدوا ربکم میں ضمیر مخاطب بصیغۂ جمع اور حدیث کلکم راع وکلکم مسئول عن رعیتہ میں ضمیر مخاطب بصیغۂ جمع علی سبیل الشمول تمام افراد کو شامل ہے پس شمول استغراقی بھی چونکہ تعیین کے قبیل سے ہوتا ہے اسلئے ضمیر مخاطب بصیغۂ جمع بھی معین ہی کے لئے ہوگی۔ بہرحال ضمیر مخاطب بحکم وضع معین کے لئے ہوتی ہے اور اس پر شارح نے دو دلیلیں دی ہیں پہلی دلیل تو یہ ہے کہ معارف مطلقاً اس لئے موضوع کئے گئے ہیں تاکہ وہ معین میں مستعمل ہوں اور ضمیر مخاطب بھی چونکہ معارف میں سے ہے اسلئے ضمیر مخاطب بھی معین میں مستعمل ہوگی۔ اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ معرّف بلام عہدی ذہنی معارف میں سے ہے لیکن یہ معین میں استعمال نہیں ہوتا۔ بلکہ غیر معین میں مستعمل ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ معرّف بلام عہدی ذہنی نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے اور ہمارا کلام ایسے معرفہ میں ہے جو نکرہ کے حکم میں نہ ہو یعنی ہمارا کلام ایسے معرفہ میں ہے جو لفظ اور معنی دونوں اعتبار سے معرفہ ہو اور معرّف بلام عہدی ذہنی لفظ کے اعتبار سے اگرچہ معرفہ ہوتا ہے لیکن معنی کے اعتبار سے معرفہ نہیں ہوتا الحاصل معرّف بلام عہد ذہنی میں ہمارا کلام نہیں ہے اور جب اس میں ہمارا کلام نہیں ہے تو اس کو لیکر اعتراض کرنا بھی درست نہیں ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ خطاب کہتے ہیں کلام کو حاضر کی طرف متوجہ کرنا یعنی کلام کو ایسے شخص کی طرف پیش کرنا جو حاضر ہو یعنی اس کلام میں اسکے حضور کی طرف اشارہ ہو اور جو حاضر ایسا ہوگا وہ بالیقین معین ہوگا بہرحال اس سے بھی یہ بات ثابت ہوگئی کہ خطاب معین کے لئے ہوتا ہے یعنی ضمیر مخاطب بحکم وضع معین کے لئے ہوتی ہے۔

www.KitaboSunnat.com

وَقَدْ یُتْرَكُ الْخِطَابُ مَعَ مُعَیَّنٍ اِلٰی غَیْرِهٖ اَیْ غَیْرِ مُعَیَّنٍ لِیَعُمَّ الْخِطَابُ کُلَّ مُخَاطَبٍ عَلٰی سَبِیْلِ الْبَدَلِ نَحْوُ وَلَوْ تَرٰی اِذِ الْمُجْرِمُوْنَ نَاکِسُوْا رُءُوْسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ لَا یُرِیْدُ بِقَوْلِهٖ وَلَوْ تَرٰی مُخَاطَبًا مُعَیَّنًا قَصْدًا اِلٰی تَفْظِیْعِ حَالِ الْمُجْرِمِیْنَ اَیْ تَنَاهَتْ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

حَالُهُمْ فِي الظُّهُوْرِ لِاَهْلِ الْمَحْشَرِ حَيْثُ يَنْتَهِيْ خَفَاءُهَا فَلَا يَخْتَصُّ بِهَا رُؤْيَةُ رَاءٍ دُوْنَ رَاءٍ وَاِذَا كَانَ كَذٰلِكَ فَلَا يَخْتَصُّ بِهِ اَيْ بِهٰذَا الْخِطَابِ مُخَاطَبٌ دُوْنَ مُخَاطَبٍ بَلْ كُلُّ مَنْ يَتَاَتّٰى مِنْهُ الرُّؤْيَةُ فَلَهُ مَدْخَلٌ فِيْ هٰذَا الْخِطَابِ وَفِيْ بَعْضِ النُّسَخِ فَلَا يَخْتَصُّ بِهَا اَيْ بِرُؤْيَةِ حَالِهِمْ مُخَاطَبٌ اَوْ بِحَالِهِمْ رُؤْيَةُ مُخَاطَبٍ عَلٰى حَذْفِ الْمُضَافِ

ترجمہ اور کبھی معین کے ساتھ خطاب چھوڑ دیا جاتا ہے غیر معین کی طرف تاکہ عام ہو جائے خطاب ہر مخاطب کو بدلیت کے طریقے پر جیسے اور اگر آپ دیکھیں جبکہ مجرمین اپنے رب کے سامنے اپنے سروں کو جھکائے ہوں گے۔ باری تعالیٰ اپنے قول ولو تری سے کسی معین مخاطب کا ارادہ نہیں کرتے ہیں مجرمین کے حال کی شناعت وقباحت کا ارادہ کرتے ہوئے یعنی ان کی حالت ظہور میں اہل محشر کے لئے انتہا کو پہنچ گئی اس طور پر کہ اس کا چھپانا محال ہے پس نہیں خاص ہوگی اس حالت کے ساتھ ایک کی رویت نہ کہ دوسرے کی۔ اور جب ایسا ہے تو اس خطاب کے ساتھ ایک مخاطب مختص نہ ہوگا نہ کہ دوسرا بلکہ ہر وہ شخص جس سے رویت کا امکان ہے اسکے لئے اس خطاب میں دخل ہوگا۔ اور بعض نسخوں میں ہے فلا یختص بہا۔ یعنی ان کے حال کی رویت کے ساتھ کوئی مخاطب مختص نہیں ہوگا یا ان کے حال کے ساتھ کسی مخاطب کی رویت مختص نہ ہوگی حذف مضاف کے ساتھ۔

تشریح مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ خطاب یعنی ضمیر مخاطب میں اصل تو یہی ہے کہ اس کا استعمال کسی شخص معین کے لئے کیا جائے لیکن کبھی کسی غرض اور نکتہ کی وجہ سے معین کے ساتھ خطاب کو ترک کر دیا جاتا ہے اور مجاز مرسل کے طریقہ پر اس خطاب کو غیر معین کی طرف متوجہ کر دیا جاتا ہے یعنی اس سے مطلق مخاطب مراد لیا جاتا ہے تاکہ یہ خطاب علی سبیل البدلیت اور یکے بعد دیگرے ہر مخاطب کو شامل ہو سکے۔ ضمیر مخاطب کو غیر معین کے لئے استعمال کرنا مجاز مرسل اس لئے ہے کہ ضمیر مخاطب کو اسلئے وضع کیا گیا ہے تاکہ معین مشخص کے لئے استعمال ہو اور رہا غیر معین کے لئے استعمال تو وہ ضمیر مخاطب کا غیر موضوع لہ ہے اور ضمیر مخاطب اس غیر موضوع لہ میں علاقۂ اطلاق کی وجہ سے مستعمل ہوتی ہے یعنی ضمیر مخاطب سے مطلق مخاطب مراد لے لیا جاتا ہے اور لفظ کا علاقۂ اطلاق کی وجہ سے غیر موضوع لہ میں مستعمل ہونا مجاز مرسل کہلاتا ہے لہذا ضمیر مخاطب کا غیر معین مخاطب اور مطلق مخاطب کے لئے استعمال کرنا بھی مجاز مرسل ہوگا۔ ضمیر خطاب کو غیر معین مخاطب کی طرف متوجہ کرنے کی مثال باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ولو تری اذ المجرمون ناکسوا رؤسھم عند ربھم آیت میں مذکور لو کا جواب محذوف ہے یعنی لرأیت امراً فظیعاً اگر تو دیکھے جبکہ مجرمین اپنے رب کے سامنے سر جھکائے ہوں گے تو ایک امر قبیح کو دیکھے اس آیت میں تری میں محذوف ضمیر مخاطب سے مخاطب معین مراد نہیں ہے بلکہ مطلق مخاطب مراد ہے یعنی اس ضمیر کا مخاطب ہر وہ شخص ہوگا جس سے رویت ممکن ہوگی یعنی ہر وہ شخص جو دیکھنے کی صلاحیت رکھتا ہے اس ضمیر کا مخاطب ہے اور مطلق مخاطب مراد لینے سے مقصود مجرمین کی عام رسوائی کا اظہار ہے یعنی باری تعالیٰ مجرمین کی شناعت اور قباحت اعمال کی وجہ سے ان کی اس حالت کا ہر اس شخص کو مشاہدہ کرانا چاہتے ہیں جس سے رویت ممکن ہے یعنی اہل محشر

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کے سامنے ان کی یہ حالت اس قدر ظاہر ہوگی کہ اس کا چھپانا محال ہوگا لہذا اس حالت کے ساتھ کسی ایک کی رویت خاص نہ ہوگی یعنی ایسا نہیں ہوگا کہ اس کو ایک شخص دیکھے اور دوسرا نہ دیکھے۔ اور جب ایسا ہے تو اس خطاب کے ساتھ ایک مخاطب مختص نہ ہوگا یعنی یہ نہیں ہوگا کہ اس کا مخاطب ایک شخص ہو اور دوسرا نہ ہو بلکہ جس سے بھی رویت کا حصول ممکن ہوگا وہ اس خطاب میں داخل ہوگا شارح کہتے ہیں کہ متن میں فلا یختص بہ مذکر کی ضمیر کے ساتھ ہے اور اس کا مرجع خطاب ہے لیکن بعض نسخوں میں فلا یختص بہا مؤنث کی ضمیر کے ساتھ ہے اور ضمیر کا مرجع انکی حالت ہے لیکن رویت مضاف محذوف ہے اور اس عبارت کا ایک مطلب تو یہ ہے برویۃ حالہم مخاطب یعنی انکی حالت کی رویت کے ساتھ کوئی مخاطب مختص نہ ہوگا اور ایک مطلب یہ ہے بحالہم رویۃ مخاطب یعنی انکی حالت کے ساتھ کسی مخاطب کی رویت مختص نہ ہوگی۔ پہلی صورت میں رویت مضاف حالہم سے پہلے محذوف ہے اور دوسری صورت میں مخاطب سے پہلے محذوف ہے۔

وَبِالْعَلَمِيَّةِ اَیْ تَعْرِیْفُ الْمُسْنَدِ اِلَیْہِ بِاِیْرَادِہٖ عَلَمًا وَھُوَ مَا وُضِعَ لِشَیْءٍ مُعَیَّنٍ مَعَ جَمِیْعِ مُشَخَّصَاتِہٖ لِاِحْضَارِہٖ اَیِ الْمُسْنَدِ اِلَیْہِ بِعَیْنِہٖ اَیْ بِشَخْصِہٖ بِحَیْثُ یَکُوْنُ مُتَمَیِّزًا عَنْ جَمِیْعِ مَا عَدَاہُ وَاحْتَرَزَ بِھٰذَا عَنْ اِحْضَارِہٖ بِاسْمِ جِنْسِہٖ نَحْوُ رَجُلٌ عَالِمٌ جَاءَنِیْ فِیْ ذِھْنِ السَّامِعِ اِبْتِدَاءً اَیْ اَوَّلَ مَرَّۃٍ وَاحْتَرَزَ بِہٖ عَنْ نَحْوِ جَاءَنِیْ زَیْدٌ وَھُوَ رَاکِبٌ بِاسْمٍ مُخْتَصٍّ بِہٖ اَیْ بِالْمُسْنَدِ اِلَیْہِ بِحَیْثُ لَا یُطْلَقُ بِاعْتِبَارِ ھٰذَا الْوَضْعِ عَلٰی غَیْرِہٖ وَاحْتَرَزَ بِہٖ عَنْ اِحْضَارِہٖ بِضَمِیْرِ الْمُتَکَلِّمِ اَوِ الْمُخَاطَبِ وَاِسْمِ الْاِشَارَۃِ وَالْمَوْصُوْلِ وَالْمُعَرَّفِ بِلَامِ الْعَھْدِ وَالْاِضَافَۃِ وَھٰذِہِ الْقُیُوْدُ لِتَحْقِیْقِ مَقَامِ الْعَلَمِیَّۃِ وَاِلَّا فَالْقَیْدُ الْاَخِیْرُ مُغْنٍ عَمَّا سَبَقَ وَقِیْلَ وَاحْتَرَزَ بِقَوْلِہٖ اِبْتِدَاءً عَنِ الْاِحْضَارِ بِشَرْطِ تَقَدُّمِ ذِکْرِہٖ کَمَا فِی الْمُضْمَرِ الْغَائِبِ وَالْمُعَرَّفِ بِلَامِ الْعَھْدِ فَاِنَّہٗ یُشْتَرَطُ تَقَدُّمُ ذِکْرِہٖ وَالْمَوْصُوْلِ فَاِنَّہٗ یُشْتَرَطُ تَقَدُّمُ الْعِلْمِ بِالصِّلَۃِ وَفِیْہِ نَظَرٌ لِاَنَّ جَمِیْعَ طُرُقِ التَّعْرِیْفِ کَذٰلِکَ حَتَّی الْعَلَمِ فَاِنَّہٗ مَشْرُوْطٌ بِتَقَدُّمِ الْعِلْمِ بِالْوَضْعِ

ترجمہ اور علمیت کے ساتھ یعنی مسندالیہ کو بصورت علم فرلانا اور علم وہ لفظ ہے جو شئی معین کے لئے اس کے تمام مشخصات کے ساتھ وضع کیا گیا ہو مسندالیہ کو بشخصہ حاضر کرنے کے لئے اس طور پر کہ وہ اپنے جمیع ماعدا سے ممتاز ہو اور بعینہ کی قید کے ذریعہ احتراز کیا ہے اسکو اس کے اسم جنس کے ساتھ حاضر کرنے سے جیسے رجل عالم جاءنی سامع کے ذہن میں ابتداءً یعنی اول مرتبہ میں۔ اور اس کے ذریعہ احتراز کیا ہے جاءنی زید

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

نہ ہو الخ. جیسے سے ایسے اسم کے ساتھ جو مسند الیہ کے ساتھ خاص ہو ایسے طریقہ پر کہ اس وضع کے اعتبار سے اس کے غیر پر اطلاق نہ کیا جاتا ہو اور اس قید کے ذریعہ احتراز کیا ہے اسکو ضمیر متکلم یا ضمیر مخاطب، اسم اشارہ، اسم موصول معرف بلام عہدی اور اضافت کے ساتھ حاضر کرنے سے اور یہ سب قیدیں مقام علمیت کی تحقیق کے لئے ہیں ورنہ تو قید اخیر ماقبل سے بے نیاز کرنے والی ہے. اور کہا گیا ہے کہ احتراز کیا ہے اپنے قول ابتداءً کے ذریعہ اس احضار سے جس میں اس کے ذکر کا مقدم ہونا شرط ہو جیسا کہ ضمیر غائب اور معرّف بلام عہد میں ہے اسلئے کہ اس کے ذکر کا مقدم ہونا شرط ہے اور موصول میں اس لئے کہ صلہ کے علم کا مقدم ہونا شرط ہے اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ تعریف کے تمام طریقے ایسے ہی ہیں حتی کہ علم بھی اسلئے کہ وہ علم بالوضع کے تقدم کے ساتھ مشروط ہے.

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ مسند الیہ کو کبھی بصورت علم معرفہ اسلئے لاتے ہیں تاکہ اسکو بعینہ سامع کے ذہن میں اس کے خاص نام کے ساتھ ابتداءً حاضر کردیں. شارح نے تعریف المسند الیہ بایرادہ علماً سے اسطرف اشارہ کیا ہے کہ متن میں علمیت مصدر متعدی ہے یعنی مسند الیہ کو علم کیصورت میں معرفہ لانا اور علم وہ لفظ ہے جو شئی معین یعنی ذات معین کے لئے اسکے تمام مشخصات کے ساتھ وضع کیا گیا ہو یعنی علم ذات اور اس کے مشخصات کے مجموعہ کے لئے موضوع ہوتا ہے اور مشخصات اس کے موضوع لہ میں داخل ہوتے ہیں اور اس کا جُز ہوتے ہیں. پس اس صورت میں مشخصات سے مراد وہ مشخصات ہوں گے جو اول طفولیت سے لیکر آخر عمر تک تبدیل نہیں ہوتے جیسے وجود خارجی، حیات اور مخصوص رنگ وہ مشخصات مراد نہیں ہوں گے جو تبدیل ہوجاتے ہیں جیسے اعضاء کا چھوٹا ہونا، نہ بولنا، اچھے برے میں امتیاز نہ کرنا طفولیت کے بعد تبدیل ہوجاتے ہیں. یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ یہ تعریف علم جنس پر صادق نہیں آتی ہے کیونکہ علم جنس ماہیت کے لئے موضوع ہوتا ہے اور ماہیت کیلئے مشخصات نہیں ہوتے اسلئے کہ مشخصات اس کے لئے ہوتے ہیں جس کے لئے خارج میں وجود ہوتا ہے اور ماہیت کے لئے خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا لہذا ماہیت کے لئے مشخصات نہ ہوں گے اور جب ماہیت کے لئے مشخصات نہیں ہیں تو علم جنس پر یہ بات صادق نہیں آئے گی کہ اسکو اس کے تمام مشخصات کے ساتھ شئے معین کے لئے وضع کیا گیا ہے. اس کا جواب یہ ہے کہ علمیت کی دو قسمیں ہیں (۱) عَلَمیت حقیقیہ (۲) عَلَمیت حکمیہ اور عَلَمیت جنس ہم نے جو تعریف کی ہے وہ علمیت حقیقیہ کی ہے نہ کہ علمیت حکمیہ اور علمیت جنس کی. لہذا علمیت حکمیہ کو لیکر اعتراض کرنا درست نہ ہوگا.

مصنف رہ نے مسند الیہ کو بصورت علم معرفہ لانے کی غرض یہ بیان کی ہے تاکہ مسند الیہ کو بعینہ سامع کے ذہن میں اس کے خاص نام کے ساتھ ابتداءً حاضر کیا جاسکے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ مسند الیہ لفظ کے اوصاف میں سے ہے اور اوصاف کا احضار ناممکن ہے لہذا سامع کے ذہن میں مسند الیہ کا احضار کیسے ممکن ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مضاف محذوف ہے چنانچہ تقدیری عبارت ہے لاحضار مدلولہ یعنی مسند الیہ کے مدلول کو سامع کے ذہن میں حاضر کرنے کے لئے مسند الیہ کو بصورت علم معرفہ لایا جاتا ہے اور مسند الیہ کے مدلول

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

(ذات) کو سامع کے ذہن میں حاضر کرنا ممکن ہے شارح کہتے ہیں کہ متن میں بعینہ سے مراد بحقیقتہ اور بذاتہ نہیں ہے بلکہ بشخصہ مراد ہے اور بشخصہ احضار کا مطلب یہ ہے کہ مسندالیہ اپنے جمیع اعداء سے ممتاز ہو جائے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے بعینہ کی قید لگا کر مسندالیہ کو اسم جنس کے ساتھ حاضر کرنے سے احتراز کیا ہے مثلاً رجلٌ عالمٌ جاءنی میں اگرچہ رجل عالم سے مراد زید ہے مگر چونکہ رجل عالم سے مسندالیہ کا احضار بشخصہ نہیں ہوتا ہے اسلئے بعینہ کی قید کے ذریعہ یہ مثال خارج ہو جائے گی۔ شارح کہتے ہیں کہ ابتداءً سے مراد اول مرتبہ کے ہیں یعنی مسندالیہ کو علم کے ساتھ معرفہ اسلئے لاتے ہیں تاکہ سامع کے ذہن میں اول مرتبہ میں مسندالیہ کا احضار بشخصہ ہو جائے پس اس قید کے ذریعہ جاءنی زید وہو راکب جیسی مثالوں سے احتراز کیا گیا ہے یعنی ہو راکب میں ہو ضمیر غائب کے ساتھ مسندالیہ کو معرفہ لانے سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ اس ضمیر کے ذریعہ مسندالیہ کا احضار تو ہوا ہے لیکن دوسرے مرتبہ میں اسلئے کہ اول مرتبہ میں تو اس ضمیر کے مرجع یعنی زید (جو علم ہے) کے ذریعہ مسندالیہ کا احضار ہوا ہے بہرحال وہ ضمیر غائب جس کا مرجع علم ہو اسکے ذریعہ چونکہ ثانوی مرتبہ میں مسندالیہ کا احضار ہوتا ہے اسلئے ابتداءً کی قید سے اسکو خارج کیا گیا ہے۔ باسم مختص بہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ اسم جس کے ساتھ مسندالیہ کو سامع کے ذہن میں حاضر کیا گیا ہے مسندالیہ کے ساتھ اس طریقہ پر خاص ہو کہ اس وضع کے اعتبار سے مسندالیہ کے علاوہ پر اس کا اطلاق نہ کیا جاتا ہو اگرچہ دوسری وضع کے اعتبار سے مسندالیہ کے علاوہ پر اس کا اطلاق کیا جاتا ہو۔
شارح کہتے ہیں کہ باسم مختص بہ کی قید کے ذریعہ چند چیزوں کے ساتھ مسندالیہ کے احضار سے احتراز کیا گیا ہے (۱) ضمیر متکلم کے ساتھ جیسے انا ضربتُ یا ضمیر مخاطب کے ساتھ جیسے انت ضربتَ اسلئے کہ انا اور انت کے ساتھ مسندالیہ سامع کے ذہن میں اگرچہ ابتداءً حاضر کر دیا جاتا ہے لیکن وہ ایسے اسم نہیں ہیں جو مسندالیہ کے ساتھ خاص ہوں کیونکہ انا ہر متکلم کے لئے اور انت ہر مخاطب کے لئے موضوع ہے خواہ وہ مسندالیہ ہو یا مسندالیہ نہ ہو (۲) اسم اشارہ کے ساتھ احضار مسندالیہ سے احتراز کیا گیا ہے جیسے ہذا ضرب زیداً اسلئے کہ ہذا اگرچہ مسندالیہ کو سامع کے ذہن میں ابتداءً حاضر کر دیتا ہے لیکن ہذا ایسا اسم نہیں ہے جو مسندالیہ کے ساتھ خاص ہو کیونکہ ہذا ہر مشار الیہ کے لئے موضوع ہے خواہ وہ مسندالیہ ہو یا مسندالیہ نہ ہو (۳) اسم موصول کے ساتھ احضار سے احتراز کیا گیا ہے جیسے اَلّذی یکرمُنی الثکانہٗ حاضرٌ اسلئے کہ الذی اسم موصول اگرچہ مسندالیہ کو سامع کے ذہن میں ابتداءً حاضر کر دیتا ہے لیکن وہ ایسا اسم نہیں ہے جو مسندالیہ کے ساتھ خاص ہو کیونکہ الذی اسم موصول ہر مفرد مذکر کے لئے موضوع ہے (۴) معرف بلام عہد خارجی کے ساتھ احضار سے احتراز کیا گیا ہے جیسے لیس الذکر کالانثیٰ اسلئے کہ الذکر معرف بلام اگرچہ مسندالیہ کو سامع کے ذہن میں ابتداءً حاضر کر دیتا ہے لیکن وہ ایسا اسم نہیں ہے جو مسندالیہ کے ساتھ خاص ہو کیونکہ معرف بلام عہد خارجی ہر فرد معین کے لئے موضوع ہے خواہ وہ مسندالیہ ہو یا مسندالیہ نہ ہو (۵) معرف بالاضافت اس سے مراد وہ اضافت ہے جو عہد خارجی کا فائدہ دیتی ہو جیسے جاء غلامی جبکہ متکلم کے پاس ایک ہی غلام ہو۔ پس یہ اضافت بھی مسندالیہ کو اگرچہ ابتداءً سامع کے ذہن میں حاضر کر دیتی ہے لیکن معرف

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

بالاضافت ایسا اسم نہیں ہے جو مسند الیہ کے ساتھ خاص ہو کیونکہ وہ ہر فرد کی صلاحیت رکھتا ہے خواہ مسند الیہ ہو خواہ مسند الیہ نہ ہو۔ شارح فرماتے ہیں کہ بعینہ اور ابتداء کی قیود عمیت کی تحقیق اور توضیح کے لئے ذکر کردی گئی ہیں ورنہ باسم مختص بہ کی قید کو ذکر کرنے کے بعد ان کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے اسلئے کہ جب مسند الیہ ایسا اسم ہوگا جو مسند الیہ کے ساتھ خاص ہو تو مسند الیہ کا احضار بشخصہ بھی ہوگا اور ابتداءً بھی ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ ابتداء کی قید کے بارے میں بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اس قید کے ذریعہ اس احضار سے احتراز کیا گیا ہے کہ جہاں تقدم ذکر کی شرط ہو یعنی ابتداء کا معنی ہے بلاشرط اور مطلب یہ ہے کہ مسند الیہ کا احضار بغیر کسی شرط کے ہو چنانچہ اب اس احضار سے احتراز ہوگا جہاں یہ شرط ہوگی کہ اس کا ذکر پہلے ہو چکا ہو مثلاً ضمیر غائب اور معرف بلام عہد کو مسند الیہ بنانے سے احتراز ہوگا کیونکہ ضمیر غائب کے لئے یہ شرط ہے کہ اس کا مرجع پہلے مذکور ہو اور معرف بلام عہد کے لئے یہ شرط ہے کہ معہود پہلے مذکور ہو چکا ہو اور موصول کو مسند الیہ بنانے سے بھی احتراز ہوگا اسلئے کہ موصول کے لئے صلہ کے علم کا مقدم ہونا شرط ہے یعنی موصول کو مسند الیہ بنانا اس وقت درست ہوگا جبکہ اس کا صلہ پہلے سے معلوم ہو۔ شارح نے اس قول کو رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس قول کی بناء پر تو تعریف کے تمام طرق برابر ہیں حتیٰ کہ علم میں بھی علم بالوضع کا تقدم شرط ہے یعنی علم کو مسند الیہ بنانا اس وقت درست ہوگا جبکہ پہلے یہ معلوم ہو کہ اسکو کس کے لئے وضع کیا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو علم جو مراد مصنف ہے وہ بھی اس سے خارج ہوجائیگا حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے پس ثابت ہوگیا کہ ابتداء سے وہی مراد ہے جس کو میں (شارح) نے بیان کیا ہے کہ ابتداء سے مراد اول مرۃ ہے اور صاحب قیل نے جو بیان کیا ہے وہ مراد نہیں ہے۔

نَحْوُ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ فَاللّٰهُ اَصْلُهُ اَلْاِلٰهُ حُذِفَتِ الْهَمْزَةُ وَعُوِّضَتْ عَنْهَا حَرْفُ التَّعْرِيْفِ ثُمَّ جُعِلَ عَلَمًا لِلذَّاتِ الْوَاجِبِ الْوُجُوْدِ الْخَالِقِ لِلْعَالَمِ وَزَعَمَ بَعْضُهُمْ اَنَّهُ اِسْمٌ لِمَفْهُوْمِ الْوَاجِبِ لِذَاتِهٖ اَوِ الْمُسْتَحِقِّ لِلْعُبُوْدِيَّةِ لَهُ وَكُلٌّ مِنْهُمَا كُلِّيٌّ اِنْحَصَرَ فِيْ فَرْدٍ فَلَا يَكُوْنُ عَلَمًا لِاَنَّ مَفْهُوْمَ الْعَلَمِ جُزْئِيٌّ وَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّا لَا نُسَلِّمُ اَنَّهُ اِسْمٌ لِهٰذَا الْمَفْهُوْمِ الْكُلِّيِّ كَيْفَ وَقَدْ اَجْمَعُوْا عَلٰى اَنَّ قَوْلَنَا لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ كَلِمَةُ التَّوْحِيْدِ وَلَوْ كَانَ اللّٰهُ اِسْمًا لِمَفْهُوْمٍ كُلِّيٍّ لَمَا اَفَادَتِ التَّوْحِيْدَ لِاَنَّ الْكُلِّيَّ مِنْ حَيْثُ هُوَ كُلِّيٌّ يَحْتَمِلُ الْكَثْرَةَ

ترجمہ جیسے قل ہو اللہ احد پس اللہ اسکی اصل الالٰہ ہے ہمزہ کو حذف کردیا گیا اور اس کے عوض میں حرف تعریف لے آئے پھر اسکو علم بنادیا گیا اس ذات کا جو واجب الوجود اور خالق عالم ہے اور بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اللہ واجب لذاتہ یا مستحق عبودیت کے مفہوم کا نام ہے اور ان میں سے ہر ایک کلی ایک فرد میں منحصر ہے پس وہ علم نہ ہوگا کیونکہ علم کا مفہوم جزئی ہے اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ وہ اس مفہوم کلی کا نام ہے کیسے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

ہوسکتا ہے حالانکہ اس بات پر اجماع ہے کہ ہمارا قول لاالٰہ الا اللہ کلمہ توحید ہے اگر اللہ مفہوم کلی کے لیے اسم ہوتا تو توحید کا فائدہ نہ دیتا اسلئے کہ کلی، کلی ہونے کی حیثیت سے کثرت کا احتمال رکھتی ہے۔

تشریح مصنف رح نے بصورت علم مسند الیہ کو معرفہ لانے کی مثال دیتے ہوئے فرمایا ہے جیسے قل ہو اللہ احد، ہو مبتدا اول ہے اور اللہ مبتدا ثانی ہے اور احد خبر ہے پھر مبتدا ثانی اپنی خبر سے ملکر خبر ہے مبتدا اول کی۔ یہاں اللہ جو علم ہے اسکو مسند الیہ اسلئے بنایا گیا ہے تاکہ سامع کے ذہن میں ابتداءً مسند الیہ کو اس کے مختصات کے ساتھ ایسے اسم کے ساتھ حاضر کیا جاسکے جو اسم مسند الیہ کے ساتھ خاص ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اللہ دراصل الالٰہ ہے ہمزہ کو حذف کرکے الف لام اسکے عوض لایا گیا ہے اور دو لام کے جمع ہونے کی وجہ سے ادغام کردیا گیا ہے چنانچہ اللہ ہوگیا پھر اسکو اس ذات کا علم بنا دیا گیا ہے جس کا وجود واجب ہے اور عالم کا خالق ہے۔ شارح کے اس بیان کے مطابق اللہ جزئی ہوگا کیونکہ علم کا مفہوم جزئی ہوتا ہے۔ اور بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ اللہ علم نہیں ہے بلکہ واجب لذاتہ یا مستحق عبودیت کے مفہوم کا نام اللہ ہے اور یہ مفہوم چونکہ کلی ہے اسلئے ان حضرات کے خیال کے مطابق اللہ کلی ہوگا اور علم نہ ہوگا کیونکہ علم کا مفہوم جزئی ہوتا ہے البتہ اللہ ایسی کلی ہے جو ایک فرد میں منحصر ہے یعنی خارج میں اس کا صرف ایک فرد موجود ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ ان لوگوں کا یہ خیال باطل اور مردود ہے اسلئے کہ اللہ کو مفہوم کلی کا اسم قرار دینا ہمیں تسلیم نہیں ہے اور اللہ مفہوم کلی کا اسم کیسے ہوسکتا ہے حالانکہ لا الٰہ الا اللہ کے کلمہ توحید ہونے پر اجماع ہے اگر اللہ مفہوم کلی کا اسم ہوتا تو یہ کلمہ مفید توحید نہ ہوتا کیونکہ کلی، کلی ہونے کی حیثیت سے کثرت کا احتمال رکھتی ہے پس اس کلمہ کے مفید توحید ہونے کے اجماع سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اللہ علم اور جزئی ہے کلی نہیں ہے۔

أَوْ تَعْظِيْمٍ أَوْ إِهَانَةٍ كَمَا فِي الْأَلْقَابِ الصَّالِحَةِ لِذٰلِكَ مِثْلُ رَكِبَ عَلِيٌّ وَهَرَبَ
مُعَاوِيَةُ رض أَوْ كِنَايَةٍ عَنْ مَعْنًى يَصْلُحُ الْعَلَمُ لَهُ نَحْوُ أَبُوْ لَهَبٍ فَعَلَ كَذَا الْكِنَايَةُ
عَنْ كَوْنِهِ جَهَنَّمِيًّا بِالنَّظَرِ إِلَى الْوَضْعِ الْأَوَّلِ أَعْنِي الْإِضَافِيَّ لِأَنَّ مَعْنَاهُ مُلَازِمُ
النَّارِ وَمُلَابِسُهَا وَيَلْزَمُهُ أَنَّهُ جَهَنَّمِيٌّ فَيَكُوْنُ انْتِقَالًا مِنَ الْمَلْزُوْمِ إِلَى اللَّازِمِ
بِاعْتِبَارِ الْوَضْعِ الْأَوَّلِ وَهٰذَا الْقَدْرُ كَافٍ فِي الْكِنَايَةِ وَقِيْلَ فِي هٰذَا الْمَقَامِ إِنَّ
الْكِنَايَةَ كَمَا يُقَالُ جَاءَ حَاتِمٌ وَيُرَادُ مِنْهُ لَازِمُهُ أَيْ جَوَادٌ لَا الشَّخْصُ الْمُسَمّٰى
بِحَاتِمٍ وَيُقَالُ رَأَيْتُ أَبَا لَهَبٍ أَيْ جَهَنَّمِيًّا وَفِيْهِ نَظَرٌ لِأَنَّهُ حِيْنَئِذٍ يَكُوْنُ
اِسْتِعَارَةً لَا كِنَايَةً عَلٰى مَا سَيَجِيْءُ وَلَوْ كَانَ الْمُرَادُ مَا ذَكَرَهُ لَكَانَ قَوْلُنَا فَعَلَ
كَذَا هٰذَا الرَّجُلُ مُشِيْرًا إِلَى الْكَافِرِ وَقَوْلُنَا أَبُوْ جَهْلٍ فَعَلَ كَذَا كِنَايَةً عَنِ
الْجَهَنَّمِيِّ وَلَمْ يَقُلْ بِهِ أَحَدٌ وَمِمَّا يَدُلُّ عَلٰى فَسَادِ ذٰلِكَ أَنَّهُ مَثَّلَ صَاحِبُ
الْمِفْتَاحِ وَغَيْرُهُ فِي هٰذِهِ الْكِنَايَةِ بِقَوْلِهِ تَعَالٰى تَبَّتْ يَدَآ أَبِيْ لَهَبٍ وَّتَبَّ

www.KitaboSunnat.com
کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اَنَّ المُرَادَ بِهِ الشَّخْصُ المُسَمّٰی بِاَبِیْ لَہَبٍ لَا کَافِرٌ اٰخَرُ اَوْ اِیْہَامِ اِسْتِلْذَاذِہٖ اَیْ وِجْدَانِ العَلَمِ لَذِیْذًا نَحْوُ قَوْلِہٖ بِاللّٰہِ یَا ظَبْیَاتِ القَاعِ قُلْنَ لَنَا لَیْلَایَ مِنْکُنَّ اَمْ لَیْلٰی مِنَ البَشَرِ اَوِ التَّبَرُّکِ بِہٖ نَحْوُ اَللّٰہُ الہَادِیْ وَمُحَمَّدٌ الشَّفِیْعُ اَوْ نَحْوِ ذٰلِکَ کَالتَّفَاؤُلِ وَالتَّطَیُّرِ وَالتَّسْجِیْلِ عَلَی السَّامِعِ وَغَیْرِہٖ مِمَّا یُنَاسِبُ اِعْتِبَارُہٗ فِی الْاَعْلَامِ

ترجمہ یا تعظیم یا اہانت کے لئے جیسا کہ ان القاب میں جو اسکی صلاحیت رکھتا ہے جیسے علی سوار ہوگئے اور معاویہ بھاگ گئے. یا ایسے معنی سے کنایہ کے لئے جس کی علم صلاحیت رکھتا ہو جیسے ابولہب فعل کذا اسکے جہنمی ہونے سے کنایہ ہے وضع اول یعنی ترکیب اضافی کی طرف نظر کرتے ہوئے کیونکہ اس کے معنی ملازم نار اور ملابس نار کے ہیں اور اس کے لئے جہنمی ہونا لازم ہے. پس وضع اول کے اعتبار سے ملزوم سے لازم کی طرف انتقال ہوگا اور کنایہ میں اتنی مقدار کافی ہے اور اس مقام میں کہا گیا ہے کہ کنایہ جیسا کہ کہا جاتا ہے جاء حاتم اور اس سے اس کا لازم مراد لیا جاتا ہے یعنی سخی نہ کہ وہ شخص جس کا نام حاتم ہے. اور کہا جاتا ہے رأیت ابا لہب یعنی میں نے جہنمی کو دیکھا اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ اسوقت یہ استعارہ ہوگا نہ کہ کنایہ. اس بنا پر جو عنقریب آئے گی. اور اگر مراد وہ ہو جس کو ذکر کیا ہے تو ہمارا قول فعل کذا ہذا الرجل کافر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اور ہمارا قول ابو جہل فعل کذا جہنمی ہونے سے کنایہ ہوگا حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے اور اس کے فاسد ہونے کی دلیل یہ ہے کہ صاحب مفتاح وغیرہ نے اس کنایہ کی مثال میں باری تعالیٰ کا قول تبت یدا ابی لہب پیش کیا ہے اور بلا شبہ اس سے مراد وہ شخص ہے جس کا نام ابولہب ہے نہ کہ دوسرا کافر. یا اس سے لذت محسوس کرنے کا خیال ڈالنے کے لئے یا علم کو لذیذ محسوس کرنے کے لئے جیسے اس کا قول خدا کی قسم اے میدان کی ہرنیو! ہمیں تعبیں بتاؤ کیا میری لیلیٰ تم میں سے ہے یا لیلیٰ انسانوں میں سے ہے. یا اسکے ساتھ تبرک کے لئے جیسے اللہ ہادی ہے اور محمد شفیع ہے اور اسی جیسا جیسے نیک فالی اور بدشگونی، سامع پر پختگی وغیرہ جن کا اعتبار کرنا اعلام میں مناسب ہے.

تشریح مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ کبھی مسندالیہ کو علم کے ساتھ معرفہ اسلئے لاتے ہیں کہ اس سے مسندالیہ کی تعظیم یا توہین مقصود ہوتی ہے اور یہ غرض ان اسماء اور القاب میں متحقق ہوگی جو اسماء اور القاب تعظیم یا توہین کی صلاحیت رکھتے ہیں مثلاً رکب علیؓ حضرت علیؓ سوار ہوئے. ہرب معاویہ معاویہ بھاگ گئے. پہلے جملہ میں علی مسندالیہ تعظیم کے لئے ہے کیونکہ علی، علو (بلندی) سے ماخوذ ہے اور دوسرے جملہ میں معاویہ مسندالیہ توہین کے لئے ہے کیونکہ معاویہ، عوآر (کتے اور بھیڑیے کی آواز) سے ماخوذ ہے اور کبھی مسندالیہ کو بصورت علم معرفہ اسلئے لایا جاتا ہے کہ اس سے ایسے معنی سے کنایہ کرنا مقصود ہوتا ہے جس معنی کی علم صلاحیت رکھتا ہے جیسے ابولہب فعل کذا، ابولہب نے ایسا کیا. اس مثال میں ابولہب علم ہے اور

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ترکیب میں مسند الیہ ہے اس سے اس کے جہنمی ہونے سے کنایہ کیا گیا ہے یعنی ابولہب فعل کذا سے مراد ہے جہنمی فعل کذا۔ جہنمی نے ایسا کیا ہے۔ اس مثال میں کنایہ کی توضیح یہ ہے کہ ابولہب کی دو وضعیں ہیں ایک تو وضع اول یعنی مرکب اضافی۔ دوم وضع ثانی یعنی علمیت۔ اس مثال میں وضع اول کے اعتبار سے کنایہ ہے چنانچہ وضع اول کے اعتبار سے ابولہب کے معنی ملازم لہب اور ملابس لہب یعنی ملازم نار اور ملابس نار کے ہیں اسلئے کہ لہب کے معنی شعلہ کے ہیں پس ابولہب کے معنی ہونگے شعلہ کا باپ اور شعلہ کا باپ وہی ہوگا جس کے لئے شعلہ اور آگ لازم ہوگی اور جس کے ساتھ آگ لابس ہوگی۔ الحاصل وضع اول یعنی مرکب اضافی کے اعتبار سے ابولہب کے معنی ملازم نار اور ملابس نار کے ہیں اور کسی شخص کے ملازم نار اور ملابس لہب ہونے کے لیئے اس کا جہنمی ہونا لازم ہے کیونکہ حقیقی لہب نار جہنم کا ہی لہب اور شعلہ ہے پس جب ابولہب نامی کافر کے بارے میں یہ کہا جائیگا ابولہب فعل کذا اور اس سے اس کا جہنمی ہونا مراد لیا جائے گا تو یہ کنایہ ہوگا کیونکہ ملزوم (وہ ذات جو ملازم لہب ہے) بول کر اس کا لازم (جہنمی ہونا) مراد لیا گیا ہے۔ اور ملزوم بول کر لازم مراد لینا کنایہ ہے۔ لہذا اس مثال میں مسند الیہ کو علم یعنی ابولہب کے ساتھ معرفہ لاکر اسکے جہنمی ہونے سے کنایہ ہوگا اور ابولہب فعل کذا کا مطلب یہ ہوگا کہ اس جہنمی نے ایسا کیا ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اس مثال میں وضع ثانوی یعنی معنی علمی کے اعتبار سے کنایہ ہے اور اس میں کنایہ ایسا ہے جیسا کہ جاء حاتم میں ہے اسکی تفصیل یہ ہے کہ حاتم اس ذات معینہ کے لئے موضوع ہے جو کرم اور جود کیساتھ موصوف ہے اور اس ذات معینہ کے لئے سخی ہونا لازم ہے۔ پس جب حاتم نامی شخص کے علاوہ کسی دوسرے سخی آدمی کے بارے میں جاء حاتم کہا جائے اور اس سے سخی مراد لیا جائے تو یہ کنایہ ہوگا کیونکہ حاتم کا لفظ معنی علمی کے لازم (سخی) میں استعمال کیا گیا ہے اسی طرح ابولہب کا معنی علمی ذات معینہ کا فرد ہے اور اس ذات معینہ کا فرد کے لیے جہنمی ہونا لازم ہے پس جب ابولہب نامی کافر کے علاوہ دوسرے کسی کافر کے بارے میں جاء ابولہب کہا جائے اور جاء جہنمی مراد لیا جائے تو یہ کنایہ ہوگا کیونکہ ابولہب کا لفظ معنی علمی کے لازم (جہنمی) میں استعمال کیا گیا ہے۔ اسی طرح اگر ابولہب نامی کافر کے علاوہ دوسرے کسی کافر کے بارے میں رأیت ابالہب کہا اور رأیت جہنمیا مراد لیا تو یہ کنایہ ہوگا مذکورہ دونوں اقوال میں فرق یہ ہے کہ قول اول کی بنا پر لفظ یعنی علم اپنے معنی اصلی اور معنی موضوع لہ میں مستعمل ہوتا ہے پھر اس سے لازم معنی کی طرف انتقال ہوتا ہے اور قول ثانی کی بنا پر لفظ یعنی علم نہ اپنے معنی اصلی میں مستعمل ہوتا ہے اور نہ معنی ثانی یعنی ذات معینہ میں مستعمل ہوتا ہے بلکہ ابتداء ہی سے لازم معنی میں مستعمل ہوتا ہے چنانچہ قول ثانی کی بنا پر جاء حاتم میں حاتم ابتداءً سخی کے معنی میں مستعمل ہوگا اور وہ شخص جو حاتم طائی کے ساتھ معروف ہے اس کے لئے استعمال نہیں ہوگا اسی طرح جاء ابولہب میں ابولہب ابتداءً جہنمی کے معنی میں استعمال ہوگا اور وہ شخص جو ابولہب کے ساتھ معروف ہے اسکے لئے استعمال نہیں ہوگا۔ شارح نے دوسرے قول کو تین طریقوں پر رد کیا ہے۔ پہلا طریقہ تو یہ ہے کہ لفظ اگر ابتداءً لازم معنی میں استعمال کیا گیا ہے جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے تو مذکورہ مثالوں میں استعارہ ہوگا نہ کہ کنایہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کیونکہ اس صورت میں حاتم کا استعمال غیر ما وضع لہ یعنی دوسرے سخی آدمی میں ہوگا اور ان دونوں کے درمیان علاقہ مشابہت کا ہوگا یعنی سخاوت میں حاتم اور دوسرا سخی آدمی چونکہ ایک دوسرے کے مشابہ ہیں اسلئے حاتم کا لفظ دوسرے سخی آدمی کے لئے استعمال کرلیا گیا۔ اسی طرح ابو لہب مشابہت فی الکفر کے علاقہ کی وجہ سے غیر ما وضع لہ یعنی دوسرے جہنمی آدمی کے لئے استعمال کیا گیا ہے اور کسی لفظ کو علاقہ مشابہت کی وجہ سے غیر ما وضع لہ میں استعمال کرنا چونکہ استعارہ کہلاتا ہے اسلئے ان حضرات کے قول کی بناء پر دونوں مثالوں میں استعارہ ہوگا نہ کہ کنایہ۔ حالانکہ ان دونوں مثالوں میں کنایہ فرض کیا گیا ہے پس اس قول کی وجہ سے چونکہ خلاف مفروض لازم آتا ہے اسلئے یہ قول باطل اور مردود ہوگا۔ دوسرا رد یہ ہے کہ اگر کنایہ سے مراد وہ ہو جس کو صاحب قیل نے ذکر کیا ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ ان مثالوں میں جب ایک آدمی نے ایک کافر کی طرف اشارہ کیا اور کہا فعل کذا ہذا الرجل اور ارادہ یہ کیا کہ یہ فعل رجل مشار الیہ کے علاوہ دوسرے سے صادر ہوا ہے یا ابوجہل نامی کافر کے علاوہ دوسرے کافر کے بارے میں کہا ابوجہل فعل کذا) اسکے جہنمی ہونے سے کنایہ ہو کیونکہ ان مثالوں میں ملزوم (ابوجہل اور اشارہ الی الکافر) بول کر لازم (جہنمی ہونا) مراد لیا گیا ہے یعنی ان مثالوں میں لفظ ابوجہل اور رجل مشار الیہ کو ابتداءً ہی لازم معنی یعنی جہنمی میں استعمال کیا گیا ہے اور صاحب قیل کے نزدیک یہی کنایہ ہے لہٰذا ان حضرات کے قول کی بناء پر ان مثالوں میں کنایہ لازم آتا ہے حالانکہ ان مثالوں میں کنایہ کا کوئی بھی قائل نہیں ہے پس ان مثالوں میں کسی کا کنایہ کا قائل نہ ہونا اس بات کی علامت ہے کہ کنایہ کی تعریف و تشریح وہ نہیں ہے جس کو صاحب قیل نے ذکر کیا ہے تیسرا رد یہ ہے کہ صاحب مفتاح وغیرہ نے کنایہ کی مثال میں باری تعالیٰ کے قول تبت یدا ابی لہب کو پیش کیا ہے اور قول ثانی کی بناء پر اس آیت میں کنایہ متحقق نہیں ہوسکتا ہے اسلئے کہ آیت میں وہی کافر مراد ہے جس کا نام ابو لہب ہے دوسرا کافر مراد نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو لفظ ابتداءً لازم معنی یعنی جہنمی میں استعمال نہیں کیا گیا اور جب یہ لفظ ابتداءً لازم معنی میں استعمال نہیں کیا گیا تو اس آیت میں قول ثانی کی بناء پر کنایہ نہ ہوگا اور جب قول ثانی کی بناء پر کنایہ نہیں ہے تو قول اول کی بناء پر کنایہ ہوگا کیونکہ صاحب مفتاح وغیرہ نے اسکو کنایہ کی مثال میں پیش کیا ہے الحاصل اس سے بھی یہ بات ثابت ہوگئی کہ کنایہ کی وہی تعریف درست ہے جس کو قول اول کے قائلین نے ذکر کیا ہے۔ اس مثال پر یہ اعتراض ہوگا کہ اسکو تعریف مسند الیہ کی مثال میں پیش کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ ابولہب ترکیب میں ید کا مضاف الیہ ہے مسند الیہ نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں لفظ ید زائد ہے اور جب لفظ ید زائد ہے تو ابولہب مسند الیہ ہوگا۔

اور کبھی مسند الیہ کو بصورت علم معرفہ اس لئے لایا جاتا ہے کہ متکلم سامع کے ذہن میں یہ بات ڈالنا چاہتا ہے کہ مجھ کو مسند الیہ کا نام لینے میں لذت محسوس ہوتی ہے جیسا کہ اس شعر میں، خدا کی قسم اے جنگل میدان کی ہرنیوں مجھے تم ہی بتادو کہ میری لیلیٰ تم میں سے ہے یا لیلیٰ انسانوں میں سے ہے۔ ام لیلی من البشر میں لیلی مسند الیہ ہے اور اس کو علم کے ساتھ معرفہ لایا گیا ہے حالانکہ مقتضیٰ ظاہر یہ تھا کہ ام ہی کہا جائے کیونکہ مرجع پہلے مذکور ہے لیکن شاعر مسند الیہ کو علم کے ساتھ اسلئے معرفہ لایا تاکہ سامع کو یہ محسوس ہوجائے کہ لیلیٰ کا نام مجھے بہت پیارا ہے بار بار نام لینے میں مجھے لذت محسوس ہوتی ہے اردو میں اس کی مثال یہ شعر ہے:

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ﺷ ملا تیرے نقد کا چشمہ او بیلے ❊ چھان ڈالے تیرے مجنوں نے بیاباں کتنے

کبھی مسندالیہ کو علم کے ساتھ اس لئے معرفہ لاتے ہیں تاکہ اس سے برکت حاصل کی جائے جیسے اللہ الہادی. اللہ ہی ہدایت دینے والا ہے اور محمد الشفیع محمد ہی سفارش کرنے والے ہیں. یہاں اللہ اور محمد کو بغرض تبرک ذکر کیا گیا ہے اور کبھی نیک فال کے لئے مسندالیہ کو علم کے ساتھ معرفہ لاتے ہیں جیسے سعید فی دارک. اور کبھی بدشگونی کے لئے جیسے السفاح فی دار صدیقک اور کبھی سامع پر حکم پختہ کرنے کے لئے مسندالیہ کو علم کے ساتھ معرفہ لاتے ہیں جیسے حاکم نے عمرو سے کہا ہل اقر زید بکذا. جواب میں عمرو نے کہا نعم زید اقر بکذا. عمرو نے ہو اقر نہیں کہا، تاکہ زید پر اقرار کا حکم پختہ ہو جائے اور کبھی مسندالیہ کو علم کے ساتھ دوسری ایسی وجوہ سے معرفہ لایا جاتا ہے جن کا اعتبار کرنا اعلام میں مناسب ہوتا ہے مثلاً سامع کی غباوت پر تنبیہ کرنے کے لئے مسندالیہ کو بصورت علم معرفہ ذکر کر دیتے ہیں.

> وَبِالْمَوْصُوْلِيَّةِ أَيْ تَعْرِيْفُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ بِإِيْرَادِهِ اِسْمَ مَوْصُوْلٍ لِعَدَمِ عِلْمِ الْمُخَاطَبِ بِالْأَحْوَالِ الْمُخْتَصَّةِ بِهِ سِوَى الصِّلَةِ كَقَوْلِكَ اَلَّذِيْ كَانَ مَعَنَا أَمْسِ رَجُلٌ عَالِمٌ وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِمَا لَا يَكُوْنُ لِلْمُتَكَلِّمِ أَوْ لِكِلَيْهِمَا عِلْمٌ بِغَيْرِ الصِّلَةِ نَحْوُ اَلَّذِيْنَ فِيْ بِلَادِ الشَّرْقِ لَا أَعْرِفُهُمْ أَوْ لَا نَعْرِفُهُمْ لِقِلَّةِ جَدْوَى مِثْلِ هٰذَا الْكَلَامِ وَنُدْرَةِ وُقُوْعِهِ

ترجمہ اور موصولیت کے ساتھ یعنی مسندالیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ لانا اسلئے ہے کہ مخاطب کو صلہ کے علاوہ ان احوال کا علم نہیں ہوتا جو احوال مسندالیہ کے ساتھ خاص ہوتے ہیں جیسے تیرا قول وہ شخص جو کل گذشتہ ہمارے ساتھ تھا عالم آدمی ہے اور مصنف نے اس سے تعرض نہیں کیا ہے جس کا متکلم کو یا متکلم اور مخاطب دونوں کو علم نہیں ہوتا صلہ کے علاوہ جیسے وہ لوگ جو مشرق کے شہروں میں رہتے ہیں میں ان کو نہیں جانتا یا ہم ان کو نہیں جانتے کیونکہ اس قسم کا کلام قلیل النفع اور نادر الوقوع ہے.

تشریح مصنف رح نے فرمایا ہے کہ کبھی مسندالیہ کو اسم موصول کی صورت میں معرفہ لاتے ہیں اور یہ اس وقت ہے جبکہ مخاطب کو صلہ کا علم تو ہو مگر صلہ کے علاوہ دوسرے امور جو مسندالیہ کے ساتھ خاص ہیں ان کا علم نہ ہو مثلاً خالد ایک شخص کے متعلق اتنا جانتا ہے کہ وہ کل گذشتہ حامد کے ساتھ تھا مگر اس کے دیگر اوصاف کے بارے میں کچھ نہیں جانتا پس حامد خالد کو اس کے دیگر اوصاف مثلاً اس کے عالم ہونے کو بتانا چاہتا ہے تو حامد مسندالیہ کو موصول کے ساتھ معرفہ لا کر یوں کہے گا الذی کان معنا امس رجل عالم وہ آدمی جو کل گذشتہ ہمارے ساتھ تھا عالم آدمی ہے شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے وہ صورت تو بیان کی ہے جس میں مخاطب کو صلہ کے علاوہ دیگر امور کا علم نہیں ہوتا لیکن اس کے علاوہ دو صورتیں اور ہیں ان کو بیان نہیں کیا ایک صورت تو یہ ہے کہ متکلم کو صلہ کے علاوہ دیگر امور کا علم نہ ہو

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مثلاً متکلم کہتا ہے وہ لوگ جو شرق میں رہتے ہیں میں ان کو نہیں جانتا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ متکلم اور مخاطب دونوں کو مسئلہ کے علاوہ دیگر امور کا علم نہ ہو مثلاً یوں کہے وہ لوگ جو شرق میں رہتے ہیں ہم ان کو نہیں جانتے۔ ان دونوں صورتوں کو بیان نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح کا کلام قلیل النفع بھی ہے اور نادر الوقوع بھی لہٰذا قلت نفع اور ندرت وقوع کی وجہ سے ان صورتوں کو بیان نہیں کیا گیا۔

أَوْ اِسْتِهْجَانِ التَّصْرِيْحِ بِالْاِسْمِ أَوْ زِيَادَةِ التَّقْرِيْرِ أَيْ تَقْرِيْرِ الْغَرَضِ الْمَسُوْقِ لَهُ الْكَلَامُ وَقِيْلَ تَقْرِيْرُ الْمُسْنَدِ وَقِيْلَ تَقْرِيْرُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ نَحْوُ وَرَاوَدَتْهُ أَيْ يُوْسُفَ عَلٰى نَبِيِّنَا وَعَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْمُرَاوَدَةُ مُفَاعَلَةٌ مِنْ رَادَ يَرُوْدُ جَاءَ وَذَهَبَ فَكَأَنَّ الْمَعْنٰى خَادَعَتْهُ عَنْ نَفْسِهِ وَفَعَلَتْ فِعْلَ الْمُخَادِعِ لِصَاحِبِهِ عَنِ الشَّيْءِ الَّذِيْ لَا يُرِيْدُ أَنْ يُخْرِجَهُ مِنْ يَدِهِ يَحْتَالُ عَلَيْهِ أَنْ يَغْلِبَهُ وَيَأْخُذَهُ مِنْهُ وَهِيَ عِبَارَةٌ عَنِ التَّمَحُّلِ لِمُوَاقَعَتِهِ إِيَّاهَا وَالْمُسْنَدُ إِلَيْهِ الَّتِيْ هُوَ فِيْ بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ مُتَعَلِّقٌ بِرَاوَدَتْهُ فَالْغَرَضُ الْمَسُوْقُ لَهُ الْكَلَامُ نَزَاهَةُ يُوْسُفَ عَلٰى نَبِيِّنَا وَعَلَيْهِ السَّلَامُ وَطَهَارَةُ ذَيْلِهِ وَالْمَذْكُوْرُ أَدَلُّ عَلَيْهِ مِنْ اِمْرَأَةِ الْعَزِيْزِ أَوْ زُلَيْخَا لِأَنَّهُ إِذَا كَانَ فِيْ بَيْتِهَا وَتَمَكَّنَ مِنْ نَيْلِ الْمُرَادِ عَنْهَا وَلَمْ يَفْعَلْ كَانَ فِيْ غَايَةِ النَّزَاهَةِ وَقِيْلَ هُوَ تَقْرِيْرٌ لِلْمُرَاوَدَةِ لِمَا فِيْهِ مِنْ فَرْطِ الْاِخْتِلَاطِ وَالْأُلْفَةِ وَقِيْلَ هُوَ تَقْرِيْرٌ لِلْمُسْنَدِ إِلَيْهِ لِإِمْكَانِ وُقُوْعِ الْإِبْهَامِ وَالْاِشْتِرَاكِ فِيْ اِمْرَأَةِ الْعَزِيْزِ أَوْ زُلَيْخَا وَالْمَشْهُوْرُ أَنَّ الْآيَةَ مِثَالٌ لِزِيَادَةِ التَّقْرِيْرِ فَقَطْ وَظَنِّيْ أَنَّهَا مِثَالٌ لَهَا وَلِاسْتِهْجَانِ التَّصْرِيْحِ بِالْاِسْمِ وَقَدْ بَيَّنْتُهُ فِي الشَّرْحِ۔

ترجمہ یا نام کی تصریح کو قبیح خیال کرنے کے لئے یا زیادتی تقریر کے لئے یعنی اس غرض کی تقریر کے لئے جس کے لئے کلام لایا گیا ہے اور کہا گیا ہے تقریر مسند کے لئے اور کہا گیا ہے تقریر مسند الیہ کے لئے جیسے پھسلانے لگی اس کو یعنی یوسف علیہ السلام کو اور مراودت، رَادَ یَرُوْدُ سے مفاعلت (کا مصدر) ہے آنا جانا۔ گویا معنی یہ ہیں کہ زلیخا نے یوسف کو دھوکہ دیا یوسف کے نفس کی وجہ سے اور اس نے ایسی کارروائی کی جیسے ایک دھوکا دینے والا اپنے صاحب (مقابل) کے لئے کرتا ہے اس چیز کی وجہ سے جس کو وہ اپنے ہاتھ سے نکالنا نہیں چاہتا ہے اس پر حیلہ کرتا ہے تاکہ اس پر غالب آجائے اور اس سے اس چیز کو لے لے۔ اور مراودت نام ہے حیلہ کرنے کا یوسف کے زلیخا سے مجامعت کرنے پر۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اور مسند الیہ التی ہو فی بیتہا ہے عن نفسہ' راودتہ کے متعلق ہے اور وہ غرض جس کے لئے کلام لایا گیا ہے حضرت یوسف ع کی پاکیزگی اور پاکدامنی ہے اور کلام مذکور اس غرض پر امرأۃ عزیز یا زلیخا کے مقابلہ میں زیادہ دلالت کرنیوالا ہے اسلئے کہ جب آپ اس کے گھر میں تھے اور آپ اس سے اس کی مراد حاصل کرنے پر قادر تھے مگر آپ نے نہیں کیا تو یہ غایت درجہ پاکدامنی ہے اور کہا گیا کہ مراودت کی تقریر ہے کیونکہ اس میں کثرت اختلاط اور زیادتی الفت ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ مسند الیہ کی تقریر ہے اسلئے کہ امرأۃ عزیز یا زلیخا میں اشتراک اور ابہام کے وقوع کا امکان ہے اور مشہور یہ ہے کہ آیت صرف زیادتی تقریر کی مثال ہے اور میرا خیال ہے کہ یہ زیادتی تقریر یا ورنام کی تصریح کو قبیح خیال کرنے کی مثال ہے اور میں نے اسکو شرح میں بیان کیا ہے۔

تشریح مصنف رح نے فرمایا ہے کہ کبھی مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ اس لئے لاتے ہیں کہ صراحت کے ساتھ نام لینا برا سمجھا جاتا ہے یعنی متکلم اس اسم کی صراحت کو برا سمجھتا ہے جو اسم ذات مسند الیہ پر دلالت کرتا ہے مثلاً پیشاب اور ریح ناقض وضو ہے لیکن ان دونوں کے بالصراحت ذکر کو عرف عام میں چونکہ برا سمجھا جاتا ہے اسلئے متکلم ان دونوں کے ذکر سے اعراض کر کے یوں کہے گا الذی یخرج من احد السبیلین ناقض۔ جو چیز دو راستوں میں سے کسی ایک راستے سے نکلتی ہے ناقض وضو ہے۔ اور کبھی مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ لاتے ہیں زیادتی تقریر کے لئے یعنی اس غرض اور مضمون کو جس کے لئے کلام لایا گیا ہے پر زور طریقے پر ثابت کرنے کے لئے مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ زیادتی تقریر سے مراد تقریر مسند ہے یعنی مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے مسند کو پر زور طریقہ پر ثابت کرنے کے لئے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ تقریر سے مسند الیہ مراد ہے یعنی مسند الیہ کی تقریر کے لئے مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے۔ تقریر غرض کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ۔ مراودت باب مفاعلت کا مصدر ہے ماخوذ ہے رَادَ یَرُوْدُ سے اور معنی ہیں آنا جانا اور یہاں کنایہ ہے کہ اس عورت نے جس کے مکان میں یوسف رہتے تھے یوسف کو اس کے نفس کی وجہ سے پھسلایا اور بہکایا اور اس عورت نے ایسا معاملہ کیا جیسا کہ ایک دھوکا دینے والا آدمی اپنے مقابل کے ساتھ کرتا ہے اس چیز کی وجہ سے جس کو اس کا مقابل اپنے ہاتھ سے نکالنا نہیں چاہتا ہے یعنی وہ دھوکہ دینے والا اپنے مقابل پر حیلہ کرتا ہے تاکہ اس پر غالب آجائے اور اس سے اس چیز کو چھین لے۔ حاصل یہ کہ مراودت سے مراد مخادعت ہے اور یہاں مخادعت سے مراد اس عورت کا یوسف کو اپنے لئے مواقع کرنے کے لئے حیلہ کرنا ہے۔ یعنی اس عورت نے یوسف کو جماع کرنے پر آمادہ کرنے کے لئے جو حیلہ کیا تھا قرآن نے اس کو بیان کرنے کے لئے مراودت (مخادعت) کا لفظ ذکر کیا ہے۔ التی ہو فی بیتہا راودت کا فاعل اور مسند الیہ ہے اور عن نفسہ راودت کے ساتھ متعلق ہے اور اس کلام کی غرض حضرت یوسف علیہ السلام کی عفت اور پاکدامنی کو بیان کرنا ہے پس اس غرض پر اسم موصول (التی ہو فی بیتہا) بھی دلالت کرتا ہے اور اسم جنس امرأۃ العزیز) بھی اور علم (زلیخا) بھی لیکن اسم موصول اس غرض کو اسم جنس اور علم کے مقابلہ میں پر زور

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

طریقہ پر ثابت کرتا ہے کیونکہ اسم موصول کی صورت میں یہ بات واضح ہے کہ یوسف زلیخا کے مکان میں رہتے تھے اور یوسف زلیخا کی مراد پورا کرنے پر پورے طور سے قادر تھے کوئی چیز مانع نہیں تھی مگر اس کے باوجود یوسف بچ گئے اور زلیخا کی مراد کو پورا نہیں کیا۔ پس حرام کاری کے تمام وسائل مہیا ہونے کے باوجود یوسف علیہ السلام کا مبتلا ئے معصیت نہ ہونا یوسف کے انتہائی عفیف اور پاکدامن ہونے کی دلیل ہے اور اگر امرأۃ عزیز یا زلیخا کو مسندالیہ بنایا جاتا اور یوں کہا جاتا کہ امرأۃ عزیز یا زلیخا نے یوسف کو اپنے اوپر واقع کرنے کے لئے پھسلایا مگر یوسف نے کوئی برا کام نہیں کیا تو اس صورت میں بھی اگرچہ یوسف کی عفت اور پاکدامنی ثابت ہو جاتی ہے لیکن پر زور طریقہ پر ثابت نہیں ہوتی اسلئے کہ اس صورت میں یہ احتمال ہے کہ یوسف آمادہ تو رہے ہوں گر موقع نہ ملنے کی وجہ سے مبتلا نہ ہو سکے ہوں لہذا اس صورت میں یوسف علیہ السلام کا عفیف ہونا تو ثابت ہو جائے گا مگر غیر اختیاری طور پر۔ شارح نے دوسرے قول کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ التی ہو فی بیتہا یعنی اس آیت میں مسندالیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ لانا مسند یعنی مراودت کی تقریر اور تثبیت کے لئے ہے اس طور پر کہ یوسف جب ان کے مکان میں رہتے تھے تو ہمہ وقت ایک مکان میں رہنے کی وجہ سے ان کے درمیان شدت اختلاط بھی ہوگا اور غیر معمولی الفت اور محبت بھی اور ایسی صورت میں پھسلانے کے امکانات زیادہ قوی ہوتے ہیں لہذا اس صورت میں مسند (مراودت) میں پختگی زیادہ ہوگی۔ اس کے برخلاف اگر مسندالیہ امرأۃ عزیز یا زلیخا کو بنا دیا جاتا اور یوں کہا جاتا کہ امرأۃ عزیز یا زلیخا نے پھسلایا تو اس صورت میں یہ احتمال تھا کہ ہو سکتا ہے کہ دونوں کا ملنا جلنا زیادہ نہ رہا ہو اور زیادہ نہ ملنے جلنے کی وجہ سے بہت زیادہ بہلانا پھسلانا بھی نہ پایا گیا ہو بہرحال اس صورت میں مسند یعنی مراودت میں زیادہ پختگی نہیں ہے۔ تیسرا قول بیان کرتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ آیت میں اسم موصول کے ساتھ مسندالیہ کو معرفہ لانا تقریر مسندالیہ کے لئے ہے کیونکہ اگر وراودتہ امرأۃ العزیز کہا جاتا تو اس میں ابہام ہوتا یہ معلوم نہ ہو پاتا کہ عزیز کی کونسی بیوی نے مراودت کی ہے آیا اس نے جس کے گھر رہتے تھے یا اس کے علاوہ دوسری نے مراودت کی ہے اسی طرح اگر وراودتہ زلیخا کہا جاتا تو اس میں اشتراک ہوتا اسلئے کہ زلیخا نام کی نہ جانے کتنی عورتیں ہیں اور یوسف کے ساتھ مراودت کا معاملہ اس زلیخا نے کیا ہے جس کے گھر میں رہتے تھے یا دوسری کسی زلیخا نے کیا ہے۔ اسکے برخلاف " التی ہو فی بیتہا " کہ اس میں نہ ابہام ہے اور نہ اشتراک ہے اسلئے کہ خارجی قرائن سے یہ بات معلوم ہے کہ یوسف جس کے گھر میں رہتے تھے وہ عزیز مصر کی بیوی تھی اور اس کا نام زلیخا ہے الحاصل اس آیت میں مسندالیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ لانے میں مسندالیہ کی تقریر اور تثبیت ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ تلخیص کے شارحین کے نزدیک یہ بات مشہور ہے کہ یہ آیت زیادتی تقریر کی مثال ہے لیکن میرا خیال یہ ہے کہ یہ آیت زیادتی تقریر کی بھی مثال ہے اور صراحتاً نام لینے کو برا سمجھنے کی بھی مثال ہے کیونکہ اگر زلیخا کو مراودت کا فاعل اور مسندالیہ بنا دیا جاتا تو یہ برا سمجھا جاتا اسلئے کہ عورت کے نام کو صراحتاً ذکر کرنا برا سمجھا جاتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ میں نے یہ بات مطول میں بیان کی ہے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اَوْ التَّفْخِیْمِ اَیْ التَّعْظِیْمِ وَالتَّهْوِیْلِ نَحْوُ فَغَشِیَهُمْ مِنَ الْیَمِّ مَا غَشِیَهُمْ فَاِنَّ فِیْ هٰذَا الْاِبْهَامِ مِنَ التَّفْخِیْمِ مَا لَا یَخْفٰی اَوْ تَنْبِیْهِ الْمُخَاطَبِ عَلَی الْخَطَاءِ نَحْوُ شعر اِنَّ الَّذِیْنَ تَرَوْنَهُمْ اَیْ تَظُنُّوْنَهُمْ اِخْوَانَکُمْ یَشْفِیْ غَلِیْلَ صُدُوْرِهِمْ اَنْ تُصْرَعُوْا اَیْ تَهْلِکُوْا اَوْ تُصَابُوْا بِالْحَوَادِثِ فَفِیْهِ مِنَ التَّنْبِیْهِ فِیْ خَطَائِهِمْ فِیْ هٰذَا الظَّنِّ مَا لَیْسَ فِیْ قَوْلِکَ اِنَّ الْقَوْمَ الْفُلَانِیَّ

ترجمہ یا تفخیم کے لئے یعنی تعظیم اور تہویل کے لئے جیسے ڈھانپ لیا ان کو اس نے جس نے اُن کو ڈھانپ لیا یعنی سمندر نے اسلئے کہ اس ابہام میں جو تفخیم ہے وہ پوشیدہ نہیں ہے یا مخاطب کو غلطی پر تنبیہ کرنے کے لئے جیسے شعر بلاشبہ وہ لوگ جن کو تم اپنا بھائی سمجھتے ہو ان کے سینوں کا کینہ اس بات سے شفا پاتا ہے کہ تم پچھاڑ دیے جاؤ یعنی تم کو ہلاک کر دیا جائے اور تم کو حوادث میں مبتلا کر دیا جائے پس اس میں ان کی غلط خیال پر وہ تنبیہ ہے جو میرے قول ان القوم الفلانی میں نہیں ہے۔

تشریح مصنف رح نے فرمایا ہے کہ کبھی مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ اسلئے لاتے ہیں تاکہ مسند الیہ کو با عظمت اور خوفناک بنا کر پیش کیا جائے جیسے فَغَشِیَهُمْ مِنَ الْیَمِّ مَا غَشِیَهُمْ ڈھانپ لیا فرعون اور فرعونیوں کو سمندر کی اس چیز نے جس نے کہ ڈھانپ لیا۔ اس آیت میں مَا اسم موصول غشیہم کا فاعل اور مسند الیہ ہے من الیم مَا کا بیان ہے اور مطلب یہ ہے کہ ان کو سمندر کے اس قدر کثیر پانی نے ڈھانپا ہے جس کی مقدار کا اندازہ نہیں لگایا جا سکتا ہے ملاحظہ فرمائیے یہاں مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ لا کر اس طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ پانی اس قدر کثیر تھا جس کی تفصیل اور تعیین ممکن نہیں ہے۔ اور کبھی مخاطب کو اس کی غلطی پر تنبیہ کرنے کیلئے مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے جیسا کہ اس شعر میں ہے ؎ ان الذین ترونہم اخوانکم ٭ یشفی غلیل صدورہم ان تصرعوا۔ وہ لوگ جن کو تم اپنا بھائی سمجھتے ہو ان کے سینوں کا کینہ اس بات سے شفا پاتا ہے کہ تم کو ہلاک کر دیا جائے۔ اس شعر میں موصول اور صلہ لا کر مخاطب کو اسکی غلطی پر متنبہ کیا گیا ہے اس طور پر کہ جن کو تم اپنا بھائی سمجھتے ہو وہ تو تمھاری ہلاکت میں راحت محسوس کرتے ہیں یعنی ان کا یہ جذبہ اخوت کے منافی ہے لہٰذا ان کے اس جذبہ کے ساتھ تمھارا ان کو اپنا بھائی خیال کرنا بالکل غلط ہے اور تم اپنے اس خیال میں غلطی پر ہو۔ اس کے برخلاف اگر یوں کہا جاتا کہ فلاں قوم تیری دشمن ہے تو اس سے مخاطب کو اپنے دشمنوں پر آگاہی تو ہو جاتی لیکن مخاطب کو اس کی غلطی پر تنبیہ نہ ہو پاتا۔ بہرحال کبھی مخاطب کو اس کی غلطی پر تنبیہ کرنے کے لئے مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے۔

اَوِ الْاِیْمَاءِ اَیْ الْاِشَارَةِ اِلٰی وَجْهِ بِنَاءِ الْخَبَرِ اَیْ اِلٰی طَرِیْقِهٖ تَقُوْلُ عَمِلْتُ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

هٰذَا الْعَمَلَ عَلٰی وَجْهِ عَمَلِكَ وَعَلٰی جِهَتِهٖ اَیْ طَرْزِهٖ وَطَرِیْقَتِهٖ یَعْنِیْ تَاْتِیْ بِالْمَوْصُوْلِ وَالصِّلَةِ لِلْاِشَارَةِ اِلٰی اَنَّ بِنَاءَ الْخَبَرِ عَلَیْهِ مِنْ اَیِّ وَجْهٍ وَاَیِّ طَرِیْقٍ مِنَ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ وَالْمَدْحِ وَالذَّمِّ وَغَیْرِ ذٰلِكَ نَحْوُ اِنَّ الَّذِیْنَ یَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِیْ فَاِنَّ فِیْهِ اِیْمَاءً اِلٰی اَنَّ الْخَبَرَ الْمَبْنِیَّ عَلَیْهِ اَمْرٌ مِنْ جِنْسِ الْعِقَابِ وَالْاِذْلَالِ وَهُوَ قَوْلُهٗ سَیَدْخُلُوْنَ جَهَنَّمَ دَاخِرِیْنَ وَمِنَ الْخَطَاِ فِیْ هٰذَا الْمَقَامِ تَفْسِیْرُ الْوَجْهِ فِیْ قَوْلِهٖ اِلٰی وَجْهِ بِنَاءِ الْخَبَرِ بِالْعِلَّةِ وَالسَّبَبِ وَقَدْ اِسْتَوْفَیْنَا ذٰلِكَ فِی الشَّرْحِ

ترجمہ یا وجہ بناء خبر کی طرف اشارہ کرنے کے لیے یعنی اس کے طریقہ کی طرف کہے گا تو میں نے یہ عمل تیرے عمل کے طریق پر اور اس کے طرز اور طریقہ پر کیا ہے یعنی موصول اور صلہ کو اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے لاتے ہیں کہ موصول پر بناء خبر کس قسم کی ہے اور ثواب، عقاب، مدح، ذم وغیرہ کس طریقہ کی ہے جیسے بیشک وہ لوگ جو میری عبادت سے تکبر کرتے ہیں اسلئے کہ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ خبر جو اس پر مبنی ہے ایسا امر ہے جو جنس عقاب اور اذلال سے ہے اور وہ اس کا قول "سَیَدْخُلُوْنَ" ہے یعنی وہ عنقریب دوزخ میں داخل ہونگے اور اس مقام میں مصنف کے قول الی وجہ بناء الخبر میں وجہ کی تفسیر علت اور سبب کے ساتھ کرنا غلط ہے اور ہم نے اسکو شرح میں پورے طور پر بیان کیا ہے۔

تشریح مصنف رح کی عبارت میں وجہ کے معنی نوع اور طریق کے ہیں جیسے کہا جاتا ہے عملت ہذا العمل علی وجہ عملك، میں نے یہ عمل تیرے عمل کے طرز اور طریق پر کیا ہے یعنی جس نوع اور طرز کا عمل تیرا ہے اسی نوع کا عمل میرا ہے اور بناء مصدر بمعنی یعنی مفعول کے معنی میں ہے اور خبر کی طرف اضافت اضافتِ صفت الی الموصوف کے قبیل سے ہے اور مطلب یہ ہے کہ کبھی مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ اسلئے لاتے ہیں تاکہ اس خبر کی نوع کی طرف اشارہ ہو جائے جو اس پر مبنی ہے یعنی مسند الیہ کو موصول اور صلہ کے ساتھ معرفہ لاکر اسطرف اشارہ کرنا مقصود ہوتا ہے کہ آنے والی خبر کس نوع اور کس قسم کی ہے ثواب کی نوع سے ہے یا عقاب کی نوع سے مدح کی قسم سے ہے یا ذم کی قسم سے یا اس کے علاوہ کسی اور قسم سے ہے مثلاً آیت میں الذین یستکبرون عن عبادتی موصول اور صلہ ان کا اسم یعنی مسند الیہ ہے یعنی وہ لوگ جو میری عبادت سے تکبر کرتے ہیں۔ ملاحظہ کیجئے یہ موصول اور صلہ اس بات کیطرف اشارہ کرتے ہیں کہ آنے والی خبر جو اس پر مبنی ہے ایسی ہے جو عقاب اور ذلیل کرنے کے قبیل سے ہے کیونکہ اللہ کی عبادت سے تکبر کرنا کفرانِ نعمت ہے اور کفرانِ نعمت کرنے والا عذاب کا مستحق ہوتا ہے لہذا یہ لوگ عذاب کے مستحق ہیں چنانچہ فرمایا ہے سیدخلون جہنم داخرین، عنقریب یہ لوگ ذلیل ہوکر دوزخ میں داخل ہونگے۔ شارح کہتے ہیں کہ بعض حضرات نے اس مقام پر وجہ کی تفسیر علت اور سبب سے کی ہے اور کہا ہے کہ عبارت کا مطلب یہ ہے کہ مسند الیہ کو موصول اور صلہ کے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ساتھ معرفہ اسلئے لاتے ہیں تاکہ آنے والی خبر کی علت اور سبب کی طرف اشارہ ہو جائے لیکن یہاں یہ تفسیر غلط ہے اور وجہ یہ ہے کہ یہ تفسیر تمام مثالوں میں درست نہیں ہے اسلئے کہ اللہ کی عبادت سے استکبار تو دخول جہنم کا سبب اور علت ہے اور شعیب ؑ کی تکذیب بھی خسران کی علت ہے لیکن آنے والے شعر میں سمک سماء بنا بیت کی اور اس سے اگلے شعر میں ضرب بیت، زوال محبت کی علت نہیں ہے۔ پس تمام مثالوں میں اس تفسیر کا درست نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس مقام پر یہ تفسیر کرنا صحیح نہیں ہے۔

ثُمَّ اِنَّهٗ اَیِ الْاِیْمَاءَ اِلٰی وَجْهِ بِنَاءِ الْخَبَرِ لَا مُجَرَّدُ جَعْلِ الْمُسْنَدِ اِلَیْهِ مَوْصُوْلًا كَمَا سَبَقَ اِلٰی بَعْضِ الْاَوْهَامِ رُبَّمَا جُعِلَ ذَرِیْعَةً اَیْ وَسِیْلَةً اِلَی التَّعْرِیْضِ بِتَعْظِیْمِ شَاْنِهٖ اَیْ لِشَاْنِ الْخَبَرِ نَحْوُ شِعْرٍ اِنَّ الَّذِیْ سَمَكَ السَّمَاءَ اَیْ رَفَعَ السَّمَاءَ بَنٰی لَنَا بَیْتًا اَرَادَ بِهِ الْكَعْبَةَ اَوْ بَیْتَ الشَّرَفِ وَالْمَجْدِ دَعَائِمُهٗ اَعَزُّ وَاَطْوَلُ ۞ مِنْ دَعَائِمِ كُلِّ بَیْتٍ فَفِیْ قَوْلِهٖ اِنَّ الَّذِیْ سَمَكَ السَّمَاءَ اِیْمَاءٌ اِلٰی اَنَّ الْخَبَرَ الْمَبْنِیَّ عَلَیْهِ اَمْرٌ مِنْ جِنْسِ الرِّفْعَةِ وَالْبِنَاءِ عِنْدَ مَنْ لَهٗ ذَوْقٌ سَلِیْمٌ ثُمَّ فِیْهِ تَعْرِیْضٌ بِتَعْظِیْمِ شَاْنِ بِنَاءِ بَیْتِهٖ لِكَوْنِهٖ فِعْلَ مَنْ رَفَعَ السَّمَاءَ الَّتِیْ لَا بِنَاءَ اَعْظَمُ مِنْهَا وَاَرْفَعُ۔

ترجمہ پھر اسکو یعنی وجہ بنار خبر کیطرف اشارہ کرنے کو نہ کہ محض مسند الیہ کے موصول بنانے کو جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا ہے کبھی ذریعہ بنا لیا جاتا ہے خبر کی عظمت شان کی طرف اشارہ کرنے کے لئے۔ جیسے شعر بلاشبہ وہ ذات جس نے آسمان کو بلند کیا ہے ہمارے لئے ایک گھر بنایا ہے اس گھر سے کعبہ مراد ہے یا شرف و بزرگی کا گھر مراد ہے جس کے ستون باعزت اور طویل ہیں ہر گھر کے ستونوں سے پس اس کے قول ان الذی سمک السماء میں اس شخص کے نزدیک جس کے لئے ذوق سلیم ہے اس طرف اشارہ ہے کہ وہ خبر جو اس پر مبنی ہے ایسا امر ہے جو رفعت اور بنار کی جنس سے ہے۔ پھر اس میں اس گھر کی عظمت شان کی طرف اشارہ ہے کیونکہ یہ اس ذات کا فعل ہے جس نے اس آسمان کو بلند کیا ہے جس سے بلند اور اعظم کوئی عمارت نہیں ہے۔

تشریح علامہ تفتازانی رہ نے فرمایا ہے کہ انّہٗ کی ضمیر کا مرجع وجہ بنار خبر کی طرف اشارہ کرنا ہے مسند الیہ کو موصول لانا اس ضمیر کا مرجع نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے یعنی بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اس ضمیر کا مرجع مسند الیہ کو موصول کے ساتھ معرفہ لانا ہے۔ ایماء الی وجہ بناء الخبر اس ضمیر کا مرجع نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ان لوگوں کا یہ خیال غلط ہے اور صحیح بات یہی ہے کہ یہ ضمیر ایماء الی وجہ بناء الخبر کیطرف راجع ہے جعل المسند الیہ موصولا کی طرف راجع نہیں ہے اور حاصل اس مقام کا یہ ہے کہ یہاں دو بحثیں ہیں ایک تو یہ کہ مسند الیہ کو بصورت موصول معرفہ لانا جنس خبر کی طرف اشارہ کرتا ہے یہ بحث تو گذشتہ سطروں میں گذر چکی ہے اور دوسری بحث جس کو یہاں سے بیان کرنا چاہتے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ایسا یہ ہے کہ مسند الیہ کو موصول کے ساتھ معرفہ لاکر وجہ بنار خبر کی طرف اشارہ کرنا کبھی تو خبر کی عظمت شان کی طرف اشارہ کرنے کا ذریعہ بنتا ہے۔ اول کی مثال فرزدق کا یہ شعر ہے ؎

إنَّ الذی سمک السماء بنیٰ لنا ٭ بیتا دعائمہ اعز و اطول

ترجمہ: وہ ذات جس نے آسمان کو بلند کیا ہے اس نے ہمارے لئے ایک ایسا گھر بنایا ہے جس کے ستون باعزت اور طویل ہیں پس فرزدق سلیم رکھنے والے کے نزدیک اس جگہ مسند الیہ کو موصول اور صلہ کے ساتھ معرفہ لانے میں یعنی الذی سمک السماء میں جنس خبر کی طرف اشارہ ہے یعنی موصول اور صلہ اس بات کا غماز ہے کہ آنے والی خبر رفعت اور بنار کی قسم سے ہے اس کے برخلاف اگر ان الذی سمک السماء کے بجائے ان اللہ یا ان الرحمن کہا جاتا تو جنس خبر کی طرف اشارہ نہ ہوتا۔ بہر حال اس شعر میں مسند الیہ کو بصورت موصول معرفہ لاکر جنس خبر کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ پھر اس اشارہ میں خبر یعنی شاعر کے گھر کی عظمت شان کی طرف اشارہ ہے یعنی یہ اشارہ خبر کی عظمت شان پر دلالت کرتا ہے اس طور پر کہ ہمارے گھر کو بنانے والا وہ ہے جس نے آسمان جیسی بلند اور ارفع چیز کو بنایا ہے یعنی وہ ایسی ذات ہے جس کا ہر کام عظیم الشان اور رفیع الرتبت ہوتا ہے لہذا ہمارا یہ گھر بھی عظیم الشان اور رفیع الرتبت ہوگا یہ خیال رہے کہ یہاں وجہ بنار خبر کی طرف اشارہ میں جو خبر کی عظمت شان کی طرف اشارہ ہے وہ مذکورہ صلہ (سمک السماء) کے واسطے سے ہے کیونکہ اگر سمک السماء کے علاوہ دوسرا جملہ صلہ ہوتا مثلاً یوں کہا جاتا ان الذی بنی بیت خالد بنیٰ لنا بیتا۔ وہ ذات جس نے خالد کا گھر بنایا ہے اس نے ہمارا بھی گھر بنایا ہے تو اس میں خبر کی عظمت شان کی طرف اشارہ نہ ہوتا اگرچہ موصول اور صلہ جنس خبر کی طرف مشیر ہے شارح نے بیت کی مراد میں دو احتمال نقل کئے ہیں ایک تو یہ کہ اس سے مراد کعبہ ہے۔ دوم یہ کہ شرف اور بزرگی کا گھر مراد ہے پہلے احتمال پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس شعر میں فرزدق نے جریر کے مقابلے میں فخر کیا ہے کہ ہمارے لئے کعبہ ہے لیکن یہ افتخار غلط ہے اسلئے کہ جریر بھی مسلمان ہے اور کعبہ میں ہر مسلمان کا حق ہے۔ بعض لوگوں نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ فرزدق کا گھر کعبہ سے قریب تھا اور قریب الشئی کو شئے سے دوسروں کے مقابلے میں تعلق اور ارتباط زیادہ ہوتا ہے پس اس قرب کی وجہ سے فرزدق نے فخر کیا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ فرزدق کے خاندان کے لوگ کعبہ میں خدمت کے بہت سے امور انجام دیتے تھے اور جریر کے اقارب کو یہ سعادت حاصل نہیں تھی لہذا فرزدق نے اس شعر میں کعبہ کو لیکر افتخار کیا ہے اور دوسرے احتمال کی بنار پر یہ مطلب ہوگا کہ اللہ نے فرزدق کے آباء کو بزرگ اور شریف بنایا ہے اسلئے کہ ان کا نسبی تعلق قریش سے ہے اسکے برخلاف جریر کے آباء کرام بنو تمیم کے اراذل میں سے ہیں۔ پس فرزدق نے آباء و اجداد کے اس شرف پر فخر کیا ہے۔

اَوْ ذَرِیْعَةً اِلَی تَعْظِیْمِ شَانِ غَیْرِہٖ اَیْ غَیْرِ الْخَبَرِ نَحْوُ اَلَّذِیْنَ کَذَّبُوْا شُعَیْبًا کَانُوْا هُمُ الْخَاسِرِیْنَ فَفِیْهِ اِیْمَاءٌ اِلَی اَنَّ الْخَبَرَ الْمَبْنِیَّ عَلَیْهِ مِمَّا یُنْبِئُ عَنِ الْخَیْبَةِ وَالْخُسْرَانِ وَتَعْظِیْمٌ لِشَانِ شُعَیْبٍ عَلَیْهِ السَّلَامُ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ترجمہ یا غیر خبر کی عظمت شان کا ذریعہ بنا لیا جاتا ہے جیسے جنھوں نے حضرت شعیبؑ کی تکذیب کی وہ گھاٹے میں ہیں پس اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ وہ خبر جو اس پر مبنی ہے ایسی ہے جو خیبت و خسران کی خبر دیتی ہے اور شعیب علیہ السلام کی تعظیم شان بھی ہے۔

تشریح مصنف رح نے فرمایا ہے کہ مسند الیہ کو موصول کے ساتھ معرفہ لاکر وجہ بناء خبر کی طرف اشارہ کبھی غیر خبر کی عظمت شان کا ذریعہ بنتا ہے جیسے الذین کذبوا شعیبا مسند الیہ یعنی موصول صلہ سے اسطرف اشارہ ہے کہ آنے والی خبر نامرادی اور خسران کی قسم سے ہے۔ کیونکہ شعیب علیہ السلام نبی ہیں اور نبی کی تکذیب موجب خسران ہوتی ہے لہذا اسکی جو خبر ہوگی وہ بھی خسران ہی کی قسم سے ہوگی۔ پھر اس اشارہ میں شعیب علیہ السلام کی تعظیم ہے کیونکہ جس کی تکذیب موجب خسارہ ہے وہ بالیقین تعظیم و تکریم کا مستحق ہے دراصل لیکن شعیب ترکیب میں مفعول بہ ہے خبر نہیں ہے۔

وَرُبَّمَا يُجْعَلُ ذَرِيعَةً إِلَى الْإِهَانَةِ بِشَانِ الْخَبَرِ نَحْوُ إِنَّ الَّذِي لَا يُحْسِنُ مَعْرِفَةَ الْفِقْهِ قَدْ صَنَّفَ فِيهِ كِتَابًا أَوْ بِشَانِ غَيْرِهِ نَحْوُ إِنَّ الَّذِي يَتَّبِعُ الشَّيْطَانَ فَهُوَ خَاسِرٌ

ترجمہ اور ایراد الی وجہ بناء الخبر کو بسا اوقات خبر کی توہین شان کا ذریعہ بنا لیا جاتا ہے جیسے وہ شخص جو اچھی طرح فقہ نہیں جانتا اس نے فقہ میں ایک کتاب تصنیف کی ہے یا غیر خبر کی توہین شان کا جیسے وہ شخص جو شیطان کی پیروی کرتا ہے وہ خاسر ہے۔

تشریح شارح رح کہتے ہیں کہ ایراد الی وجہ بناء خبر کو کبھی خبر کی توہین شان کی طرف اشارہ کا ذریعہ بنا لیا جاتا ہے جیسے مثلاً "ان الذی لایحسن معرفۃ الفقہ قد صنف فیہ کتابا"۔ اس مثال میں موصول اور صلہ کے ساتھ مسند الیہ کو معرفہ لاکر اس طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ آنیوالی خبر ایسی ہے جس کا تعلق فقہ سے ہے مثلاً تصنیف پھر اس اشارہ میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اسکی یہ تصنیف انتہائی گھٹیا ہے کیونکہ جب یہ شخص فقہ سے نابلد ہے تو فقہ میں اسکی تصنیف بھی بالکل بیکار اور لایعبأ بہ کے درجہ میں ہوگی اور مذکورہ ایراد کو کبھی غیر خبر کی توہین شان کا ذریعہ بنا لیا جاتا ہے جیسے وہ شخص جو شیطان کا اتباع کرتا ہے وہ خاسر ہے۔ اس مثال میں موصول اور صلہ کے ساتھ مسند الیہ کو معرفہ لاکر اس طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ آنے والی خبر خسران کی قسم سے ہے کیونکہ شیطان جو دشمن خدا ہے اس کا متبع خاسر ہی ہوگا۔ پھر اس اشارہ میں شیطان کی حقارت اور توہین کی طرف اشارہ ہے کیونکہ جب اسکے اتباع پر خسران مرتب ہوتا ہے تو وہ یقیناً ذلیل اور حقیر ہوگا۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وَقَدْ يُجْعَلُ ذَرِيعَةً إِلَى تَحْقِيقِ الْخَبَرِ أَيْ جَعْلِهِ مُحَقَّقًا ثَابِتًا نَحْوُ إِنَّ الَّتِي ضَرَبَتْ بَيْتًا مُهَاجِرَةً ، بِكُوفَةِ الْجُنْدِ غَالَتْ وُدَّهَا غُولُ ، فَإِنَّ فِي ضَرْبِ الْبَيْتِ بِكُوفَةِ الْجُنْدِ وَالْمُهَاجَرَةِ إِلَيْهَا إِيمَاءً إِلَى أَنَّ طَرِيقَ بِنَاءِ الْخَبَرِ مِمَّا يُنْبِئُ عَنْ زَوَالِ الْمَحَبَّةِ وَانْقِطَاعِ الْمَوَدَّةِ ثُمَّ أَنَّهُ يُحَقِّقُ زَوَالَ الْمَحَبَّةِ وَيُقَرِّرُهُ حَتَّى كَأَنَّهُ بُرْهَانٌ عَلَيْهِ وَهٰذَا مَعْنَى تَحْقِيقِ الْخَبَرِ وَهُوَ مَفْقُودٌ فِي مِثْلِ إِنَّ الَّذِي سَمَكَ السَّمَاءَ إِذْ لَيْسَ فِي رَفْعِ اللّٰهِ تَعَالَى السَّمَاءَ تَحْقِيقٌ وَتَثْبِيتٌ لِبِنَائِهِ لَهُمْ بَيْتًا فَظَهَرَ الْفَرْقُ بَيْنَ الْإِيمَاءِ وَتَحْقِيقِ الْخَبَرِ

ترجمہ اور کبھی ذریعہ بنالیا جاتا ہے خبر کی تحقیق کا یعنی خبر کو محقق اور ثابت کرنے کا جیسے وہ عورت جو ہجرت کرکے کوفۃ الجند میں مقیم ہوگئی اس کی محبت کو بھوت پریت نے ہلاک کر دیا ہے اسلئے کہ کوفۃ الجند میں اقامت کرنے اور اس کی طرف ہجرت کرنے میں اس طرف اشارہ ہے کہ خبر جو اس پر مبنی ہے وہ زوال محبت اور انقطاع محبت کے قبیل سے ہے پھر یہ ایماء زوال محبت کو ایسا ثابت کر دیتا ہے گویا وہ اس پر دلیل ہے اور تحقیق خبر کے یہی معنی ہیں اور یہ معنی ان الذی سمک السماء میں مفقود ہیں کیونکہ اللہ کے آسمان کو بلند کرنے میں اس کے ان کے لئے گھر بنانے کی تحقیق اور تثبیت نہیں ہے پس ایماء اور تحقیق خبر میں فرق ظاہر ہوگیا۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ ایماء مذکور کو یعنی موصول کے ساتھ مسند الیہ کو معرفہ لاکر وجہ بناء خبر کی طرف اشارہ کو کبھی تحقیق خبر کا ذریعہ بنالیا جاتا ہے یعنی وہ ایماء سامع کے ذہن میں خبر کو ایسا مستحکم اور ثابت کر دیتا ہے گویا وہ ایماء اس خبر پر دلیل ہے لیکن یہ ایماء تحقیق خبر کا ذریعہ اسی صورت میں ہوگا جس صورت میں صلہ وجود خبر کی دلیل بننے کی صلاحیت رکھتا ہوگا جیسا کہ مذکورہ شعر میں صلہ یعنی ضرب بیت، خبر یعنی زوال محبت کی دلیل ہے چنانچہ کہا جاتا ہے "اکل الغول ودہا وزالت محبتہا لانہا ضربت الخ" بھوت پریت اس کی محبت کو کھا گئے اور اس کی محبت زائل ہوگئی اور دلیل اس کی یہ ہے کہ وہ ہجرت کرکے کوفۃ الجند میں مقیم ہوگئی۔ یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ خبر کو مستحکم اور ثابت کرنے والا نفس ایماء نہیں ہے جیسا کہ ظاہری عبارت سے معلوم ہوتا ہے بلکہ خبر کو ثابت کرنے والا وہ صلہ ہے جس سے ایماء حاصل ہوا ہے۔ الحاصل وہ صلہ جس سے ایماء حاصل ہوا ہے کبھی اس کو تحقیق خبر کا ذریعہ بنالیا جاتا ہے جیسے اس شعر میں ہے ؎ ان التی ضربت بیتا مہاجرۃ بکوفۃ الجند غالت ودہا غول۔ ترجمہ۔ اس محبوبہ نے ہجرت کرکے کوفۃ الجند میں گھر بنالیا ہے یعنی وہ کوفۃ الجند میں جاکر مقیم ہوگئی اسکی محبت کو بھوت پریت نے ہلاک کر دیا ہے۔ اس شعر میں موصول اور صلہ جو مسند الیہ ہے اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ خبر زوال محبت کی نوع اور قسم سے ہے کیونکہ انسان اپنے ٹھکانے کے علاوہ دوسری جگہ کسی مجبوری ہی میں قیام کرتا ہے پس محبوبہ کا ہجرت کرکے کوفۃ الجند میں قیام کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ محبوبہ کو اپنے وطن سے محبت نہیں رہی بلکہ اس کی محبت زائل اور منقطع ہوگئی پھر مذکورہ ایماء صلہ (ضربت الخ) کے واسطے سے سامع کے ذہن میں

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

خبر (زوال محبت) کو اسطرح مستحکم اور ثابت کرتا ہے گویا ایماء صلہ کے واسطے سے خبر پر دلیل ہے اور خبر کے وجود میں کسی طرح کا شک وشبہ نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ تحقیق خبر کے یہی معنی ہیں یعنی یہاں تحقیق خبر سے مراد یہی ہے کہ خبر ثابت اور مستحکم ہو گویا صلہ خبر کے وجود پر دلیل ہو اور تحقیق خبر سے مراد تحصیل خبر اور ایجاد خبر نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ صلہ (ضرب بیت) واقع میں خبر کی علت ہو کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو نفس الامر میں کوفۃ الجند میں قیام کا زوال محبت کی علت ہونا لازم آئیگا حالانکہ یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی زوال محبت ضرب بیت کی علت ہے بہرحال تحقیق خبر کے معنی تثبیت خبر اور تقریر خبر کے ہیں۔ اور یہ معنی گذشتہ شعر "ان الذی سمک السماء" میں مفقود ہیں۔ اسلئے کہ صلہ یعنی اللہ کا آسمان کو بلند کرنا اس کا ان کے لئے گھر بنانے کی دلیل نہیں ہے اور جب اللہ کا آسمان کو بلند کرنا ان کے لئے گھر بنانے کی دلیل نہیں ہے تو یہ ان کے لئے گھر بنانے کو مستحکم اور ثابت کرنے والا بھی نہ ہوگا۔ الحاصل محبوبہ کا ہجرت کرکے کوفۃ الجند میں مقیم ہو جانا زوال محبت کی دلیل لمّی ہے اور زوال محبت ضرب بیت کی دلیل اِنّی ہے۔ اور اللہ کا آسمان کو بلند کرنا بناء بیت کی نہ دلیل لمّی ہے اور نہ دلیل اِنّی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ہماری مذکورہ تقریر سے ایماء اور تحقیق خبر کے درمیان فرق ظاہر ہوگیا ہے چنانچہ اس فرق کا حاصل یہ ہے کہ ایماء الی وجہ بناء الخبر کے ذریعہ سامع کو جنس خبر اور نوع خبر کا شعور ہو جاتا ہے لیکن اس شعور سے یہ لازم نہیں آتا کہ سامع کو اس خبر کا اس طور پر یقین بھی ہو کہ اس میں شک اور انکار کی گنجائش نہ رہے بلکہ یہ گنجائش باقی رہتی ہے اور تحقیق خبر کا حاصل یہ ہے کہ سامع کو جنس خبر کا اس طور پر شعور ہو کہ اس کو اس خبر کا یقین ہو جائے اور وہ خبر اس کے نزدیک اس درجہ ثابت ہو جائے کہ اس میں شک اور انکار کی گنجائش نہ رہے چنانچہ آپ نے دیکھا کہ کوفۃ الجند میں مقیم ہونے سے سامع کو اس بات کا شعور ہوگیا کہ آنے والی خبر زوال محبت کے قبیل سے ہے اور یہ خبر سامع کے ذہن میں اس درجہ ثابت ہوگئی کہ اب اس میں شک اور انکار کی گنجائش نہیں رہی کیونکہ اپنے وطن کو چھوڑ کر دوسری جگہ مقیم ہونے کے لئے عادتاً یہ بات لازم ہے کہ اس کی اپنے وطن سے محبت زائل ہوگئی اور ان الذی سمک السماء میں موصول اور صلہ کے ذکر سے سامع کو اس بات کا شعور تو ہوگیا کہ آنے والی خبر بناء اور تعمیر کے قبیل سے ہے لیکن سامع کے ذہن میں یہ خبر اس درجہ ثابت نہیں ہوئی کہ اس میں شک اور انکار کی گنجائش نہ رہے۔ کیونکہ سمک سماء سے بناء بیت نہ عادۃً لازم آتا ہے اور نہ عقلاً۔ لہٰذا یہاں ایماء تو موجود ہوگا لیکن تحقیق خبر موجود نہ ہوگی۔

(فوائد) سبب سے مسبب پر استدلال کرنے کا نام دلیل اِنّی ہے اور مسبب سے سبب پر استدلال کرنے کا نام دلیل لمّی ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ "

وَبِالْإِشَارَةِ أَيْ تَعْرِيفُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ بِإِيْرَادِهِ اِسْمَ الْإِشَارَةِ لِتَمْيِيزِهِ أَيِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ أَكْمَلَ تَمْيِيزٍ لِغَرَضٍ مِنَ الْأَغْرَاضِ نَحْوَ قَوْلِهِ ع هٰذَا أَبُو الصَّقْرِ فَرْدًا نُصِبَ عَلَى الْمَدْحِ أَوْ عَلَى الْحَالِ فِي مَحَاسِنِهِ ۞ مِنْ نَسْلِ شَيْبَانَ بَيْنَ الضَّالِ وَالسَّلَمِ وَهُمَا شَجَرَتَانِ بِالْبَادِيَةِ يَعْنِي يُقِيمُونَ بِالْبَادِيَةِ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

لِأَنَّ فَقْدَ الْعِزِّ فِي الْحَضَرِ

ترجمہ اور اشارہ کے ساتھ یعنی مسندالیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لانا مسندالیہ کو کسی غرض کی وجہ سے کامل طریقہ پر ممتاز کرنے کے لئے۔ جیسے یہ ابوالصقر ہے اپنی خوبیوں میں یکتا ہے۔ فرداً مدح کی بناء پر یا حال کی بناء پر منصوب ہے قبیلہ شیبان کی نسل سے ہے جو ضال اور سلم کے درمیان رہتا ہے۔ ضال اور سلم دو جنگلی درخت ہیں یعنی وہ جنگل میں رہتے ہیں اسلئے کہ عزت کا فقدان شہر ہی میں ہوتا ہے

تشریح مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ مسندالیہ کے احوال میں سے ایک حال یہ ہے کہ مسندالیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لاتے ہیں اور اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ اسلئے لاتے ہیں تاکہ مدح میں مبالغہ اور کمال پیدا کرنے کے لئے مسندالیہ کو کامل طور سے ممتاز کیا جا سکے حاصل یہ کہ مسندالیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لانے کی علت مسندالیہ کو کامل طور سے ممتاز کرنا ہے اور مسندالیہ کو کامل طور سے ممتاز کرنے کی علت اس کی مدح میں مبالغہ کرنا ہے جیسے ھٰذا ابوالصقر فرداً فی محاسنہ ؛ من نسل شیبان بین الضال والسلم. فرداً یا تو ایسے فعل مقدر کی وجہ سے منصوب ہے جو مدح کا فائدہ دیتا ہے یعنی امدح یا اعنی کی وجہ سے منصوب ہے اور یا خبر (ابوالصقر) سے حال واقع ہونے کی وجہ سے منصوب ہے۔ حال واقع ہونے کی صورت میں یہ اعتراض ہوگا کہ حال نہ تو مبتداء سے واقع ہوتا ہے اور نہ خبر سے بلکہ فاعل یا مفعول سے واقع ہوتا ہے ہٰذا ابوالصقر جو خبر ہے اس سے حال قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ جواب ابوالصقر اگرچہ لفظوں میں خبر ہے۔ لیکن معنیٰ اسم اشارہ کے معنی کا مفعول ہے کیونکہ ہٰذا اسم اشارہ کے معنی ہیں اُشِیْرُ اور ابوالصقر اس کا مفعول ہے پس فرداً مفعول سے حال ہے نہ کہ خبر سے۔ محاسن، محسن کی جمع ہے اور محسن حسن کے معنی میں ہے یعنی ابوالصقر اپنے حسن ذات اور مکارم صفات میں منفرد اور یکتا ہے۔ شیبان، ابوالقبیلہ کا نام ہے اسی کے نام کے ساتھ پورے قبیلے کو موسوم کر دیا گیا ہے۔ ضال جھڑبیری کا درخت، سلم کانٹوں دار درخت یہ دونوں درخت جنگل میں پائے جاتے ہیں۔ شعر کا ترجمہ: یہ ابوالصقر اپنے محاسن میں یکتا ہے اس کا تعلق شیبان قبیلہ سے ہے جو قبیلہ ضال اور سلم کے درمیان یعنی جنگل میں رہتا ہے۔ اس شعر میں مسندالیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لایا گیا ہے مسندالیہ کو ممتاز کرنے کے لئے اور مسندالیہ کو ممتاز کرنے کی غرض ایک تو محاسن میں یکتا ہونے کی وجہ سے اس کی مدح کرنا ہے اور ایک اس کے باعزت ہونے کی مدح کرنا ہے یعنی ابوالصقر محاسن میں یکتا ہے اور باعزت ہے اور اس کا باعزت ہونا اسلئے معلوم ہوا کہ شہر کے باشندوں کو چونکہ حکام کے احکام لاحق ہوتے ہیں اسلئے شہر میں عزت مفقود ہوگی اور صحرا نشیں چونکہ ان چیزوں سے مامون ہوتا ہے اسلئے وہ باعزت ہوگا۔

أَوِ التَّعْرِيضِ بِغَبَاوَةِ السَّامِعِ حَتَّى كَأَنَّهُ لَا يُدْرِكُ غَيْرَ الْمَحْسُوسِ كَقَوْلِهِ شِعْر

أُولٰئِكَ آبَائِي فَجِئْنِي بِمِثْلِهِمْ ؛ إِذَا جَمَعَتْنَا يَا جَرِيرُ الْمَجَامِعُ . أَوْ بَيَانِ حَالِهِ أَيْ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ فِي الْقُرْبِ وَالْبُعْدِ وَالتَّوَسُّطِ كَقَوْلِكَ هٰذَا أَوْ ذٰلِكَ أَوْ ذَاكَ زَيْدٌ وَأَخَّرَ ذِكْرَ التَّوَسُّطِ لِأَنَّهُ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بَعْدَ تَحَقُّقِ الطَّرَفَيْنِ وَأَمْثَالُ هٰذِهِ الْمَبَاحِثِ يَنْظُرُ فِيهَا أَهْلُ اللُّغَةِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا تُبَيِّنُ أَنَّ هٰذَا مَثَلًا لِلْقَرِيبِ وَذَاكَ لِلْمُتَوَسِّطِ وَذٰلِكَ لِلْبَعِيدِ وَعِلْمُ الْمَعَانِي مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ إِذَا أُرِيدَ قُرْبُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ يُؤْتٰى بِهٰذَا وَهُوَ زَائِدٌ عَلٰى أَصْلِ الْمُرَادِ الَّذِي هُوَ الْحُكْمُ عَلَى الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ الْمَذْكُورِ الْمُعَبَّرِ عَنْهُ بِشَيْءٍ يُوجِبُ تَصَوُّرَهُ عَلٰى أَيِّ وَجْهٍ كَانَ

ترجمہ یا سامع کی کند ذہنی کی طرف اشارہ کرنے کے لئے گویا وہ غیر محسوس کو سمجھتا ہی نہیں جیسے یہ میرے آباء جب ہم کو مجامع جمع کریں تو اے جریر میرے سامنے ان کا مثل پیش کر، یا مسندالیہ کے قرب یا بعد یا توسط کی حالت بیان کرنے کے لئے جیسے تیرا قول ہذا یا ذالک یا ذاک زید۔ اور مؤخر کیا توسط کو اسلئے کہ توسط طرفین کے متحقق ہونے کے بعد ہی متحقق ہوتا ہے اور اس طرح کی بحثوں میں اہل لغت تو اس حیثیت سے نظر کرتے ہیں کہ وہ اس کو واضح کرتے ہیں کہ ہذا مثلاً قریب کے لئے ہے اور ذاک متوسط کے لئے اور ذالک بعید کے لئے اور علم معانی والے اس حیثیت سے کہ جب قرب مسندالیہ کا ارادہ کیا جائے تو ہذا کو لایا جائے گا۔ اور یہ اصل مراد پر زائد ہے اصل مراد تو مسندالیہ مذکور پر حکم لگانا ہے وہ مسندالیہ مذکور جس کو ایسی شے کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہو جو اس کے تصور کو ثابت کرتا ہے جس طریقہ پر بھی ہو۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ کبھی مسندالیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ اسلئے معرفہ لاتے ہیں تاکہ سامع کی کند ذہنی اور غباوت کی طرف اشارہ کیا جائے یعنی متکلم یہ ظاہر کرتا ہے کہ سامع چونکہ ایسا بلید اور غبی آدمی ہے جو غیر محسوس کا ادراک نہیں کر سکتا ہے اسلئے اس کے سامنے اسم اشارہ کے ساتھ کلام کیا گیا کیونکہ اسم اشارہ محسوس چیز کا ادراک کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے نہ کہ غیر محسوس کا جیسے فرزدق کا یہ شعر ہے اولئک آبائی فجئنی بمثلہم ؛ اذا جمعتنا یا جریر المجامع۔ اس شعر میں فرزدق نے جریر کی ہجو کی ہے اس طور پر کہ مسندالیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لاکر اس بات پر تنبیہ کی ہے کہ جریر اس قدر غبی اور کند ذہن ہے کہ وہ غیر محسوس کا ادراک نہیں کر سکتا ہے لہٰذا اس کی غباوت کا خیال کرتے ہوئے فرزدق نے اولئک اسم اشارہ کو مسندالیہ بنایا اور کہا آنکھ کھول کر دیکھو یہ ہیں میرے آباء اے جریر جب افتخار کے مجامع ہم کو اکٹھا کریں اس وقت تو ان کا مثل پیش کر۔ اگر شاعر اولئک کی جگہ فلاں وفلاں وفلاں آبائی کہدیتا تو یہ تعریض اور اشارہ حاصل نہ ہوتا مصنف کہتے ہیں کہ کبھی مسندالیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ اسلئے لاتے ہیں تاکہ قرب یا بعد یا توسط میں مسندالیہ کا حال بیان کیا جائے چنانچہ اگر مسندالیہ کا قرب بیان کرنا ہو تو ہذا زید کہیں گے اور اگر اس کا توسط بیان کرنا ہو تو ذاک زید کہیں گے اور اگر اس کا بُعد بیان کرنا ہو تو

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ذلک زید کہا جائے گا۔ واخر التوسط الخ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ترتیب طبعی اس کا تقاضہ کرتی ہے کہ الی القرب کے بعد او التوسط ہونا چاہیئے تھا نہ کہ او البعد۔ اس کا جواب یہ ہے کہ توسط طرفین (قرب اور بُعد) کے درمیان ایک نسبت کا نام ہے اور یہ نسبت طرفین کے متحقق ہونے کے بعد ہی متحقق ہوتی ہے لہذا اس نسبت یعنی توسط کو طرفین کے بعد ذکر کیا گیا۔ و امثال ہذہ الباحث الخ سے بھی ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ہذا کا قریب کے لئے ہونا اور ذاک کا متوسط کے لئے ہونا اور ذلک کا بعید کے لئے ہونا ایسی بحث ہے جس کو اہل لغت بیان کرتے ہیں اہل معانی اس بحث کو بیان نہیں کرتے وہ تو ایسی چیز کو بیان کرتے ہیں جو اصل مراد پر زائد ہوتی ہے۔ اور مذکورہ چیز یعنی ہذا کا قریب کے لئے ہونا وغیرہ اصل مراد ہے نہ کہ اصل مراد سے زائد۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اہل لغت ان الفاظ کے معانی بیان کرتے ہیں چنانچہ کہتے ہیں کہ ہذا قریب کے لئے موضوع ہے اور ذاک متوسط کے لئے اور ذلک بعید کے لئے موضوع ہے اور علماء معانی ان الفاظ کے معانی بیان نہیں کرتے بلکہ وہ اس بات کو بیان کرتے ہیں کہ جب مسند الیہ قریب ہو اور مقام اس کے حال کے بیان کا تقاضہ کرتا ہو تو اس کو بیان کرنے کے لئے ہذا لایا جائیگا اور جب مسند الیہ بعید ہو اور مقام اس کے حال کے بیان کا تقاضہ کرتا ہو تو اس کے لئے ذلک لایا جائیگا۔ اور جب مسند الیہ متوسط ہو اور مقام اس کے حال کے بیان کا تقاضہ کرتا ہو تو اس کے لئے ذاک لایا جائیگا۔ اور قرب مسند الیہ جس کو بیان کرنے کے لئے ہذا لایا جاتا ہے اور بُعد مسند الیہ جس کو بیان کرنے کے لئے ذلک لایا جاتا ہے اور توسط مسند الیہ جس کو بیان کرنے کے لئے ذاک لایا جاتا ہے اصل مراد سے زائد چیز ہے کیونکہ اصل مراد مسند الیہ پر مسند کا حکم لگانا ہے۔ مسند الیہ اسم موصول ہو یا علم ہو یا اسم اشارہ ہو اور مسند قرب کا فائدہ دیتا ہو یا بُعد کا یا توسط کا احتمال مسند الیہ جس کو اسم موصول اور علم کے ساتھ تعبیر کرنا ممکن ہے۔ علماء معانی قرب اور بُعد میں مسند الیہ کا حال بیان کرنے کے لئے ان دونوں سے اسم اشارہ کیطرف عدول کرتے ہیں اور یہ حال اصل مراد سے زائد چیز ہے اور جب یہ حال اصل مراد سے زائد چیز ہے اور علماء معانی اسی سے بحث کرتے ہیں تو ان پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا

(فوائد) عبارت میں الذی ہو الحکم، مراد کی صفت ہے المعبر عنہ سے مراد مسند الیہ شئی سے مراد وہ چیز ہے جس کو مسند الیہ بنایا جا سکتا ہو اسم موصول ہو یا علم ہو یا اسم اشارہ ہو۔ ای وجہ کان سے مراد یہ ہے کہ مسند الیہ قرب کا فائدہ دے یا بُعد کا یا اس کے علاوہ کا۔ اب اس کا ترجمہ یہ ہوگا وہ قرب جس کے بیان کے لئے ہذا لایا گیا ہے اصل مراد پر زائد ہے ایسی مراد کہ مسند الیہ مذکور پر حکم لگانا ہے وہ مسند الیہ جس کو ایسی چیز کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہو جو مسند الیہ کے تصور کو کسی بھی طریقہ پر واجب کرتی ہو۔

اَوْ تَحْقِیْرِہٖ اَیْ تَحْقِیْرِ الْمُسْنَدِ اِلَیْہِ بِالْقُرْبِ نَحْوُ اَھٰذَا الَّذِیْ یَذْکُرُ اٰلِھَتَکُمْ اَوْ تَعْظِیْمِہٖ بِالْبُعْدِ نَحْوُ الٓمّٓ ذٰلِکَ الْکِتٰبُ تَنْزِیْلًا لِبُعْدِ دَرَجَتِہٖ وَرِفْعَۃِ مَحَلِّہٖ مَنْزِلَۃَ بُعْدِ الْمَسَافَۃِ اَوْ تَحْقِیْرِہٖ بِالْبُعْدِ کَمَا یُقَالُ ذٰلِکَ اللَّعِیْنُ فَعَلَ کَذَا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تَنْزِيْلًا لِبُعْدِهٖ عَنْ سَاحَةِ عِزِّ الْحُضُوْرِ وَالْخِطَابِ مَنْزِلَةَ بُعْدِ الْمَسَافَةِ وَلَفْظُ ذٰلِكَ صَالِحٌ لِلْاِشَارَةِ اِلٰى كُلِّ غَائِبٍ عَيْنًا كَانَ اَوْ مَعْنًى وَكَثِيْرًا اِنَّمَا يُذْكَرُ الْمَعْنَى الْحَاضِرُ الْمُتَقَدِّمُ بِلَفْظِ ذٰلِكَ لِاَنَّ الْمَعْنَى غَيْرُ مُدْرَكٍ بِالْحِسِّ فَكَاَنَّهٗ بَعِيْدٌ

ترجمہ یا مسند الیہ کی تحقیر کے لئے اسم اشارہ قریب کے ساتھ جیسے کیا یہ کہا ہے جو تمہارے معبودوں کا ذکر کرتا ہے یا اس کی تعظیم کے لئے اسم اشارہ بعید کے ساتھ جیسے الم ذلک الکتاب اس کے بُعد درجہ اور علو مرتبہ کو بُعد مسافت کے مرتبہ میں اتارتے ہوئے یا اس کی تحقیر کے لئے اسم اشارہ بعید کے ساتھ جیسے کہا جاتا ہے اس مردود نے ایسا کیا اس کو حضور اور خطاب کی عزت کے میدان سے بُعد مسافت کے مرتبہ میں اتارتے ہوئے۔ اور لفظ ذلک ہر غائب کی طرف اشارہ کی صلاحیت رکھتا ہے وہ غائب عین ہو یا معنی اور کبھی معنی سابق حاضر فی الذہن کو بھی لفظ ذلک سے ذکر کرتے ہیں کیونکہ معنی غیر مدرک بالحس ہوتا ہے پس گویا وہ بعید ہے۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ کبھی مسند الیہ کو اسم اشارہ قریب کے ساتھ معرفہ اسلئے لاتے ہیں تاکہ مسند الیہ کے مدلول کی تحقیر اور تذلیل کی جائے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ قرب کے لوازم میں سے حقارت ہے چنانچہ کہا جاتا ہے ہذا امر قریب یہ امر ایسا ہے جس کا حاصل کرنا سہل ہے اور جو چیز ہین اور سہل التناول ہوگی اس کے لئے حقارت لازم ہوگی پس جب کوئی شخص مسند الیہ کو اس اسم اشارہ سے تعبیر کریگا جو قرب پر دلالت کرتا ہو تو وہ اسم اشارہ اس حقارت کا فائدہ دیگا جو قرب کے لئے لازم ہے۔ اور بعض لوگوں نے کہا کہ یہاں قرب سے مراد دُنُوِّ مرتبہ ہے یعنی مرتبہ کا قریب اور نیچ ہونا اور وجہ اسکی یہ ہے کہ جب کوئی شخص اعلیٰ اور اشرف مرتبہ پر ہوتا ہے تو عرفاً اور عادتاً اس تک پہنچنے کے لئے بہت سے واسطوں کی ضرورت پڑتی ہے پس کسی تک پہنچنے کے لئے واسطوں کا مرتفع ہونا اور ان سے مستغنی ہو جانا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ شخص بہت گھٹیا مرتبہ کا ہے بہر حال مسند الیہ کے مدلول کی تحقیر کے پیش نظر مسند الیہ کو اسم اشارہ قریب کے ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے جیسے رسوائے زمانہ اور ازلی ذلیل مردود ابوجہل نے عزتوں کے مالک جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اور والعیاذ باللہ آپ کی تحقیر کرتے ہوئے کہا تھا اَهٰذَا الَّذِیْ کیا یہ ہی ہے جو تمہارے معبودوں کا ذکر کرتا ہے۔ اور کبھی مسند الیہ کے مدلول کی تعظیم کے خاطر مسند الیہ کو اسم اشارہ بعید کے ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے یعنی اسم اشارہ بعید کا لا کر اس طرف اشارہ کیا جاتا ہے کہ مسند الیہ کے مدلول کی عظمت شان اس قدر بعید ہے کہ اسکو حاصل نہیں کیا جا سکتا ہے جیسے الٓمٓ ذٰلِکَ الْکِتٰبُ میں۔ کتاب کی عظمت شان اس قدر بعید ہے کہ اس تک کسی کی رسائی ممکن نہیں ہے لیکن اس مثال پر یہ اعتراض ہوگا کہ کتاب جو مشار الیہ ہے وہ سامنے موجود ہے لہذا اسکے لئے اسم اشارہ بعید کے استعمال کرنے کی کیا وجہ ہے اس کا جواب یہ ہے کہ کتاب کے عظیم المرتبت اور رفیع الدرجہ ہونے کو بُعد مسافت کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے اور پھر اسم اشارہ بعید کو جو بُعد مسافت کے لئے استعمال ہوتا ہے استعمال کر لیا گیا۔

مصنف رح فرماتے ہیں کہ کبھی مسند الیہ کی تحقیر کرنے کے لئے مسند الیہ کو اسم اشارہ بعید کے ساتھ معرفہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

لایا جاتا ہے جیسے مجلس میں موجود آدمی کے لئے کہتے ہیں ذالک اللعین فعل کذا اس مردود نے ایسا کیا ہے بشرطیکہ وہ آدمی حضور اور خطاب کے لائق نہ ہو اور انتہائی حقیر اور دنی الرتبہ ہو پس حضور اور خطاب کی عزت کے میدان سے اسکے بعید (حقیر) ہونے کو بُعد مسافت کے مرتبہ میں اتار دیا گیا اور پھر اسم اشارہ بعید لاکر اس کی طرف اشارہ کیا گیا۔ ولفظ ذالک سے سے شارح نے افادہ کے طور پر فرمایا ہے کہ لفظ ذٰلک سے ہر غائب کی طرف اشارہ کیا جاسکتا ہے وہ غائب عین (ذات) کے قبیل سے ہو یا معنی (غیر ذات) کے قبیل سے ہو مگر ذٰلک کا یہ استعمال مجاز ہوگا کیونکہ ذالک کو ایسے بعید کے لئے وضع کیا گیا ہے جو حاسۂ بصر سے محسوس ہو۔ اس کو نہ تو حاسۂ بصر سے غائب کے لئے وضع کیا گیا ہے اور نہ حاضر غیر محسوس کے لئے وضع کیا گیا ہے پس جب ذٰلک کو غائب کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے تو غائب کے لئے اس کا استعمال مجاز ہوگا۔ شارح نے ذالک الکتاب میں ذٰلک کے استعمال کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ بسا اوقات اس معنی کو جو حاضر ہو اور اسم اشارہ پر مقدم ہو لفظ ذالک سے ذکر کردیا جاتا ہے معنیٰ سے مراد وہ ہے جو لفظ کو بھی شامل ہو کیونکہ معنی سے مراد وہ ہے جو حاسۂ بصر سے مدرک نہ ہو اور لفظ بھی چونکہ حاسۂ بصر سے مدرک نہیں ہوتا ہے اسلئے 'معنی' لفظ کو بھی شامل ہوگا اور حاضر سے مراد وہ ہے جس کو عرف میں حاضر شمار کیا جائے اور متقدم سے مراد یہ ہے کہ اسم اشارہ پر مقدم ہو پس اب مطلب یہ ہوگا کہ بسا اوقات وہ معنی جو حاضر ہو اور اسم اشارہ پر مقدم ہو ذالک کے لفظ سے اسکو بھی ذکر کردیا جاتا ہے کیونکہ وہ معنی بھی حاسۂ بصر سے مدرک نہیں ہے اور جو چیز حاسۂ بصر سے مدرک نہ ہو وہ گویا بعید ہے اور بعید کے لئے ذٰلک آتا ہے پس چونکہ کتاب کے الفاظ حاضر یعنی موجود بھی ہیں اور ذٰلک پر مقدم بھی نہیں اسلئے کہ سنقرئک فلا تنسیٰ وغیرہ کی آیتوں میں اس کا ذکر کیا گیا ہے اور پہلی آسمانی کتابوں میں بھی اس کا ذکر کیا گیا ہے اور غیر مدرک بالحس البصر بھی ہیں اسلئے انکی طرف اشارہ کرنے کے لئے ذٰلک اسم اشارہ بعید لایا گیا ہے۔

أو التنبيه أي تعريف المسند إليه بالإشارة للتنبيه عند تعقيب المشار إليه بأوصاف أي عند إيراد الأوصاف على عقب المشار إليه يقال عقبه فلان إذا جاء على عقبه ثم تعديه بالباء إلى المفعول الثاني وتقول عقبته بالشيء إذا جعلت الشيء على عقبه وبهذا ظهر فساد ما قيل إن معناه عند جعل اسم الإشارة بعقب أوصاف على أنه متعلق بالتنبيه أي للتنبيه على أن المشار إليه جدير بما يرد بعده أي بعد اسم الإشارة من أجلها متعلق بجدير أي حقيق بذلك لأجل الأوصاف التي ذكرت بعد المشار إليه نحو الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة إلى قوله أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون عقب المشار إليه وهو الذين يؤمنون بأوصاف متعددة من الإيمان بالغيب وإقامة الصلوة وغير ذلك ثم عرف المسند

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

إِلَيْهِ بِالْإِشَارَةِ تَنْبِيهًا عَلَى أَنَّ الْمُشَارَ إِلَيْهِمْ أَحِقَّاءُ بِمَا يَرِدُ بَعْدَ أُولٰئِكَ وَهُوَ كَوْنُهُمْ عَلٰى الْهُدٰى عَاجِلًا وَالْفَوْزُ بِالْفَلَاحِ آجِلًا مِنْ أَجْلِ اِتِّصَافِهِمْ بِالْأَوْصَافِ الْمَذْكُوْرَةِ ۔

ترجمہ یا تنبیہ کرنے کے لئے یعنی مسندالیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لانا تنبیہ کرنے کے لئے مشارالیہ کے بعد اوصاف لاکر یعنی مشارالیہ کے بعد اوصاف لانے کے وقت کہا جاتا ہے عَقَبَہٗ فلان جب وہ اس کے بعد آئے پھر تو اسکو مفعول ثانی کی طرف باء کیساتھ متعدی کرکے کہے گا عَقَّبْتُہٗ بالشئی جب تو شئے کو اس کے بعد ذکر کرے اور اس سے اس قول کا فساد ظاہر ہوگیا جو کہا گیا ہے کہ معنی یہ ہیں کہ اسم اشارہ کو اوصاف کے بعد لانے کے وقت علیٰ انہ تنبیہ کے متعلق ہے یعنی اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ مشارالیہ اس چیز کے لائق ہے جو اس کے بعد یعنی اسم اشارہ کے بعد آرہا ہے من اجلہا، جدیر کے متعلق ہے یعنی اس کا مستحق ہے ان اوصاف کی وجہ سے جو مشارالیہ کے بعد ذکر کئے گئے ہیں جیسے وہ لوگ جو غیب پر ایمان لائے ہیں اور نماز کو قائم رکھتے ہیں باری تعالیٰ کے قول اُولٰئِکَ الآیۃ — یہی لوگ ہدایت پر ہیں اپنے رب کی طرف سے اور یہی لوگ کامیاب ہیں مشارالیہ یعنی الذین یؤمنون بالغیب کے بعد ایمان بالغیب اور اقامت صلوٰۃ وغیرہ چند اوصاف لائے ہیں پھر مسندالیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لایا گیا اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ مشارالیہ لائق ہے اس حکم کا جو اُولٰئِک کے بعد وارد ہوگا یعنی ان کا دنیا میں ہدایت پر ہونا اور آخرت میں فلاح کے ساتھ بامراد ہونا ان کے اوصاف مذکورہ کے ساتھ متصف ہونے کی وجہ سے —

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ کبھی مسندالیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ اسلئے لاتے ہیں تاکہ سامع کو اس بات پر تنبیہ ہوجائے کہ مشارالیہ کے بعد جو اوصاف ہیں مشارالیہ، اسم اشارہ کے بعد آنے والے حکم کا مستحق انھیں اوصاف کی وجہ سے ہوا ہے مثلاً ”اولئک علیٰ ھدی من ربہم واولٰئک ہم المفلحون“ اولٰئک دونوں جگہ اسم اشارہ ہے اور مشارالیہ متقین ہے اور مشارالیہ کے بعد ایمان بالغیب، اقامت صلوٰۃ وغیرہ اوصاف مذکور ہیں اور اسم اشارہ کے بعد آنے والا حکم دنیا میں ہدایت اور آخرت میں فلاح ہے پس باری تعالیٰ نے مسندالیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لاکر اس بات پر تنبیہ کی ہے کہ مشارالیہ یعنی متقین ہدایت اور فلاح کے مستحق انھیں اوصاف کی وجہ سے ہوئے ہیں جو اوصاف مشارالیہ کے بعد اور اسم اشارہ سے پہلے ذکر کئے گئے ہیں۔

اب آپ شارح کی عبارت پر نظر ڈالئے شارح نے عند تعقیب المشارالیہ باوصاف کی تشریح یہ کی ہے، عند ایراد الاوصاف علی عقب المشارالیہ۔ اس تشریح سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ تعقیب کے حیز میں اگر باء آجائے تو وہ باء مؤخر پر داخل ہوتا ہے نہ کہ مقدم پر یعنی باء کا مدخول مؤخر ہوتا ہے اور اس کا ماقبل مقدم ہوتا ہے چنانچہ عَقَبَہٗ فلان اسوقت کہا جاتا ہے جب فلاں اس کے بعد آئے پھر مفعول ثانی کی طرف باء کے ساتھ متعدی کرکے عقبتہ بالشئی

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اسوقت کہا جائے گا جب تو شئے کو اس کے بعد کردے پس لغت کے اس قاعدے کے تحت متن کا مطلب یہ ہوگا کہ مشار الیہ پہلے ہو اور اوصاف اس کے بعد ہوں۔ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ باء کا مدخول مقدم ہوتا ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس صورت میں مشار الیہ کا اوصاف کے بعد ہونا لازم آئے گا حالانکہ مثال میں مشار الیہ پہلے ہے اور اوصاف بعد میں ہیں۔ ان حضرات نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ متن میں مشار الیہ اسم اشارہ کے معنی میں ہے اور مطلب یہ ہے کہ اسم اشارہ اوصاف کے بعد ہوگا۔

شارح نے فرمایا ہے کہ اس جواب کے بعد اگرچہ معنی درست ہو جاتے ہیں لیکن یہ خواہ مخواہ کا تکلف ہے لغت کے اعتبار سے بات وہی صحیح ہے جو ہم نے کہی ہے یعنی باء مؤخر پر داخل ہوتا ہے نہ کہ مقدم پر۔ شارح نے عقب المشار الیہ کے بعد مشار الیہ کی تشریح الذین یؤمنون سے کی ہے۔ مناسب بات یہ تھی کہ مشار الیہ متقین کو قرار دیا جاتا جیسا کہ خادم نے اپنی تشریح کے دوران کہا ہے۔ بعض لوگوں نے شارح کی طرف سے جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ الذین یؤمنون سے مراد محض ذوات ہیں یعنی ان میں ایمان کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے پس اس صورت میں ذوات مجردہ عن الایمان مشار الیہ ہوں گی، اور ایمان اوصاف میں داخل ہوگا۔

وَبِاللَّامِ اَیْ تَعْرِیْفُ الْمُسْنَدِ اِلَیْهِ بِاللَّامِ لِلْاِشَارَةِ اِلٰی مَعْهُوْدٍ اَیْ اِلٰی حِصَّةٍ مِنَ الْحَقِیْقَةِ مَعْهُوْدَةٍ بَیْنَ الْمُتَکَلِّمِ وَالْمُخَاطَبِ وَاحِدًا کَانَ اَوِ اثْنَیْنِ اَوْ جَمَاعَةً یُقَالُ عَهِدْتُ فُلَانًا اِذَا اَدْرَکْتَهٗ اَوْ لَقِیْتَهٗ وَذٰلِكَ لِتَقَدُّمِ ذِکْرِهٖ صَرِیْحًا اَوْ کِنَایَةً نَحْوُ وَلَیْسَ الذَّکَرُ کَالْاُنْثٰی اَیْ لَیْسَ الذَّکَرُ الَّذِیْ طَلَبَتْ اِمْرَاَةُ عِمْرَانَ کَالَّتِیْ اَیْ کَالْاُنْثَی الَّتِیْ وُهِبَتْ تِلْكَ الْاُنْثٰی لَهَا اَیْ لِامْرَاَةِ عِمْرَانَ فَالْاُنْثٰی اِشَارَةٌ اِلٰی مَا سَبَقَ ذِکْرُهٗ صَرِیْحًا فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی قَالَتْ رَبِّ اِنِّیْ وَضَعْتُهَا اُنْثٰی لٰکِنَّهٗ لَیْسَ بِمُسْنَدٍ اِلَیْهِ وَالذَّکَرُ اِشَارَةٌ اِلٰی مَا سَبَقَ ذِکْرُهٗ کِنَایَةً فِیْ قَوْلِهٖ رَبِّ اِنِّیْ نَذَرْتُ لَكَ مَا فِیْ بَطْنِیْ مُحَرَّرًا فَاِنَّ لَفْظَ مَا وَاِنْ کَانَ یَعُمُّ الذُّکُوْرَ وَالْاِنَاثَ لٰکِنَّ التَّحْرِیْرَ وَهُوَ اَنْ یُعْتَقَ الْوَلَدُ لِخِدْمَةِ بَیْتِ الْمَقْدِسِ اِنَّمَا کَانَ لِلذُّکُوْرِ دُوْنَ الْاِنَاثِ وَهُوَ مُسْنَدٌ اِلَیْهِ وَقَدْ یُسْتَغْنٰی عَنْ ذِکْرِهٖ لِتَقَدُّمِ عِلْمِ الْمُخَاطَبِ بِهٖ نَحْوُ خَرَجَ الْاَمِیْرُ اِذَا لَمْ یَکُنْ فِی الْبَلَدِ اِلَّا اَمِیْرٌ وَاحِدٌ

ترجمہ اور لام کے ساتھ یعنی مسند الیہ کو لام کے ساتھ معرفہ لانا معہود کی طرف اشارہ کرنے کے لئے یعنی متکلم اور مخاطب کے درمیان حقیقت معہودہ کے ایک حصہ کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ایک

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہو یا دو یا جماعت، کہا جاتا ہے عہدتُ فلاناً جب تو اسکو پالے یا تو اس سے ملاقات کرے اور یہ صراحۃً یا کنایۃً اسکے ذکر کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے لڑکا لڑکی کے مانند نہیں ہے یعنی وہ لڑکا جس کو عمران کی بیوی نے طلب کیا تھا اس لڑکی کے مانند نہیں ہے جو عمران کی بیوی کو دی گئی ہے پس الانثیٰ سے اس کی طرف اشارہ ہے جس کا ذکر باری تعالیٰ کے قول قالت رب انی وضعتہا انثیٰ میں صراحۃً گذر چکا ہے لیکن وہ مسند الیہ نہیں ہے۔ اور الذکر سے اسکی طرف اشارہ ہے جس کا ذکر باری تعالیٰ کے قول رب انی نذرت لک ما فی بطنی محررا میں کنایۃً گذر چکا ہے کیونکہ لفظ ما اگرچہ مذکر اور مؤنث دونوں کو عام ہے لیکن تحریر اور وہ یہ ہے کہ لڑکے کو بیت المقدس کی خدمت کے لئے آزاد کیا جائے لڑکوں کے لئے تھا نہ کہ لڑکیوں کے لئے۔ اور وہ مسند الیہ ہے اور کبھی معہود کے ذکر سے استغناء ہو جاتا ہے کیونکہ مخاطب کو اس کا پہلے سے علم ہے جیسے خرج الامیر جبکہ شہر میں ایک ہی امیر ہو

تشریح اس بحث کو شروع کرنے سے پہلے آپ اجمالاً یہ بات ذہن نشین فرمالیں کہ بقول مصنف لام تعریف کی دو قسمیں ہیں (۱) لام عہد خارجی (۲) لام حقیقت۔ لام عہد خارجی کے تحت تین قسمیں ہیں (۱) صریحی (۲) کنائی (۳) علمی۔ کیونکہ لام عہد خارجی کے مدخول کا لام سے پہلے مذکور ہونا ضروری ہے پس اگر اس کا مدخول صراحتًا مذکور ہے تو لام عہد صریحی کہلائیگا اور اگر کنایۃً مذکور ہے تو لام عہد کنائی کہلائے گا اور اگر لام کا مدخول پہلے بالکل مذکور نہیں ہے لیکن قرائن سے مخاطب کو اس کا علم ہے تو وہ لام عہد علمی کہلائے گا۔ لام حقیقت کے تحت چار قسمیں ہیں (۱) لام حقیقت من حیث ہی۔ اسی کا دوسرا نام لام جنس ہے (۲) لام عہد ذہنی (۳) لام استغراق حقیقی (۴) لام استغراق عرفی۔ کیونکہ لام سے اگر افراد سے قطع نظر حقیقت من حیث ہی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے تو وہ لام حقیقت اور لام جنس ہوگا اور اگر اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جو فرد غیر معین کے ضمن میں ہے تو وہ لام عہد ذہنی ہوگا اور اگر اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جو حقیقت تمام افراد کے ضمن میں ہے تو وہ لام استغراق ہوگا پھر استغراق کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقی (۲) عرفی۔ کیونکہ جن تمام افراد کے ضمن میں حقیقت پائی گئی ہے اگر ان تمام افراد کو لفظ بحسب اللغت شامل ہے تو یہ لام استغراق حقیقی کے لئے ہوگا اور اگر لفظ ان تمام افراد کو بحسب العرف شامل ہے تو یہ لام استغراق عرفی کے لئے ہوگا۔

اس تمہید کے بعد عرض ہے کہ کبھی مسند الیہ کو لام کے ساتھ اسلئے معرف لاتے ہیں تاکہ اس لام کے ذریعہ خارج میں موجود، معہود اور معین چیز کی طرف اشارہ کیا جائے یعنی متکلم اور مخاطب کے درمیان حقیقت کا جو حصہ اور فرد معین ہے اسکی طرف اشارہ کرنے کے لئے مسند الیہ کو لام کے ساتھ معرف لایا جاتا ہے وہ فرد معین ایک بھی ہو سکتا ہے اور دو بھی ہو سکتے ہیں اور دو سے زائد بھی ہو سکتے ہیں۔ متن میں معہود سے مراد معین ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ عہدتُ فلاناً اسوقت کہا جاتا ہے جب تو اس کو پالے اور اس سے ملاقات کرلے اور پالینے اور ملاقات کرنے کے لئے تعیین لازم ہے پس یہاں معہود کے لازم معنی یعنی معین مراد ہے بشارح فرماتے ہیں کہ لام سے فرد معین کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اس فرد کا سابق میں صراحۃً یا کنایۃً ذکر ہو چکا ہو جیسے لیس الذکر کالانثیٰ۔ یعنی وہ لڑکا جس کی عمران

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کی بیوی نے دعا کی تھی اس لڑکی کے مانند نہیں ہے جو عمران کی بیوی کو عطا کی گئی ہے بلکہ یہ لڑکی رتبہ میں بڑھ کر ہے۔ اس کا پس منظر یہ ہے کہ جب عمران کی بیوی کو ان کی طلب کے خلاف لڑکی دیدی گئی تو ان کو ایک گونہ رنج ہوا اللہ تعالیٰ نے ان کو تسلی دینے کے لئے فرمایا لیس الذکر کالانثیٰ۔ اس آیت میں الانثیٰ اور الذکر کا لام فرد معین کیطرف اشارہ کرنے کے لئے لایا گیا ہے چنانچہ الانثیٰ کے لام سے اس انثیٰ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جس کا ماقبل میں صراحۃً ذکر ہو چکا چنانچہ ماقبل میں کہا گیا ہے قالت رب انی وضعتہا انثیٰ لیکن الانثیٰ ترکیب میں مسند الیہ نہیں ہے لہٰذا یہ مسند الیہ کو لام کے ساتھ معرفہ لانے کی نظیر ہوگی ذکر مثال اور الذکر کے لام سے اسکی طرف اشارہ کیا گیا ہے جس کا ماقبل میں کنایۃً ذکر ہو چکا ہے اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ نے ماقبل میں فرمایا ہے رب انی نذرت لک ما فی بطنی محررا یہاں لفظ ما اگرچہ مذکر اور مؤنث دونوں کو شامل ہے لیکن بیت المقدس کی خدمت کے لئے چونکہ لڑکوں کو چھوڑا جاتا تھا نہ کہ لڑکیوں کو اسلئے اس ما سے مراد لڑکا ہوگا نہ کہ لڑکی بہرحال جب ما سے مراد لڑکا ہے تو الذکر سے پہلے ذکر کا ذکر پایا گیا اگرچہ کنایۃً ہے اور الذکر لیس کا اسم ہونے کی وجہ سے چونکہ مسند الیہ ہے اسلئے یہ مسند الیہ کو لام کے ساتھ معرفہ لانے کی مثال ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ اگر قرائن سے مخاطب کو معہود کا علم ہو چکا ہو تو لام سے پہلے معہود کے مذکور ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے مثلاً مخاطب یہ بات جانتا ہے کہ شہر میں ایک ہی امیر ہے پس کسی نے کہا خرج الامیرُ امیر باہر آگیا تو الامیر کے لام سے اس فرد کی طرف اشارہ ہوگا جس کا مخاطب کو پہلے سے علم ہے۔

> اَوْ لِلْاِشَارَةِ اِلٰی نَفْسِ الْحَقِیْقَةِ وَمَفْهُوْمِ الْمُسَمّٰی مِنْ غَیْرِ اعْتِبَارٍ لِمَا صَدَقَتْ عَلَیْهِ مِنَ الْاَفْرَادِ كَقَوْلِكَ اَلرَّجُلُ خَیْرٌ مِّنَ الْمَرْاَةِ

ترجمہ یا نفس حقیقت اور مفہوم مسمیٰ کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ان افراد کا اعتبار کئے بغیر جن پر وہ حقیقت صادق آتی ہے جیسے تیرا قول الرجل خیر من المراۃ

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کبھی مسند الیہ کو لام کے ساتھ اسلئے معرفہ لاتے ہیں تاکہ اس لام کے ذریعہ نفس حقیقت اور مفہوم مسمی کی طرف اشارہ کیا جائے۔ نفس حقیقت سے مراد یہ ہے کہ ان افراد کا اعتبار نہ کیا جائے جن پر وہ حقیقت صادق آتی ہو۔ حقیقت کے بعد مفہوم کا لفظ لاکر شارح نے حقیقت کی تفسیر کی ہے اور فرمایا ہے کہ یہاں حقیقت سے اسکے مشہور معنی یعنی ماہیت موجودہ فی الخارج مراد نہیں ہے اسکی تفصیل یہ ہے کہ امر کلی کو اس کے وجود فی الخارج کے اعتبار سے حقیقت کہا جاتا ہے اور ذہن میں متعقل ہونے کے اعتبار سے مفہوم کہا جاتا ہے خواہ وہ امر کلی خارج میں موجود ہو یا خارج میں موجود نہ ہو لہٰذا مفہوم ماہیات غیر موجودہ کو بھی شامل ہوگا شارح نے اس تفسیر کے ذریعہ اس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں حقیقت سے مراد مفہوم ہے اور مفہوم کی اضافت مسمیٰ کی طرف بیانیہ ہے یعنی مفہوم سے مسمیٰ مراد ہے۔ الحاصل مسند الیہ کو لام کے ساتھ کبھی اسلئے معرفہ لاتے ہیں تاکہ اس

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

لام سے حقیقت یعنی مفہوم کی طرف اشارہ کیا جائے اور ان افراد کا اعتبار نہ کیا جائے جن پر وہ حقیقت صادق آتی ہے جیسے الرجل خیر من المرأۃ یعنی حقیقتِ رجل جو ذہن میں ملحوظ ہے بہتر ہے اس حقیقتِ مرأۃ سے جو ذہن میں ملحوظ ہے۔ اب اگر جنس مرأۃ کے بعض افراد جنس رجل کے بعض افراد سے بہتر ہوں تو یہ الرجل خیر من المرأۃ کے منافی نہیں ہوگا۔ اسی قبیل سے الکل اعظم من الجزء' الدینار خیر من الدرہم' الانسان الحیوان الناطق ہے۔

وَقَدْ يَأْتِي الْمُعَرَّفُ بِلَامِ الْحَقِيْقَةِ لِوَاحِدٍ مِنَ الْأَفْرَادِ بِاعْتِبَارِ عَهْدِيَّتِهِ فِي الذِّهْنِ لِمُطَابَقَةِ ذٰلِكَ الْوَاحِدِ الْحَقِيْقَةَ يَعْنِي يُطْلَقُ الْمُعَرَّفُ بِلَامِ الْحَقِيْقَةِ الَّذِي هُوَ مَوْضُوْعٌ لِلْحَقِيْقَةِ الْمُتَّحِدَةِ فِي الذِّهْنِ عَلٰى فَرْدٍ مَوْجُوْدٍ مِنَ الْحَقِيْقَةِ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ مَعْهُوْدًا فِي الذِّهْنِ وَجُزْئِيًّا مِنْ جُزْئِيَّاتِ تِلْكَ الْحَقِيْقَةِ مُطَابِقًا اِيَّاهَا كَمَا يُطْلَقُ الْكُلِّيُّ الطَّبْعِيُّ عَلٰى جُزْئِيٍّ مِنْ جُزْئِيَّاتِهِ وَذٰلِكَ عِنْدَ قِيَامِ قَرِيْنَةٍ عَلٰى اَنَّ لَيْسَ الْقَصْدُ اِلٰى نَفْسِ الْحَقِيْقَةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ بَلْ مِنْ حَيْثُ الْوُجُوْدِ لَا مِنْ حَيْثُ وُجُوْدِهَا فِي ضِمْنِ جَمِيْعِ الْاَفْرَادِ بَلْ فِي بَعْضِهَا كَقَوْلِكَ اُدْخُلِ السُّوْقَ حَيْثُ لَا عَهْدَ فِي الْخَارِجِ وَمِثْلُهُ قَوْلُهُ تَعَالٰى وَاَخَافُ اَنْ يَّاْكُلَهُ الذِّئْبُ۔

ترجمہ اور کبھی معرف بلام حقیقت افراد میں سے ایک فرد کے لئے آتا ہے معہود فی الذہن ہونے کے اعتبار سے کیونکہ یہ ایک، حقیقت کے مطابق ہے یعنی وہ معرف بلام حقیقت جو حقیقت متحدہ فی الذہن کے لئے موضوع ہے۔ حقیقت کے ایک فرد موجود پر بھی بولا جاتا ہے اسکے معہود فی الذہن ہونے کے اعتبار سے اور اس حقیقت کی جزئیات میں سے ایک جزئی ہونے کے اعتبار سے (اور) اس جزئی کے حقیقت کے ساتھ مطابق ہونے کے اعتبار سے جیسا کہ کلی طبعی کا اسکی جزئیات میں سے ایک جزئی پر اطلاق ہوتا ہے اور یہ اس بات پر قرینہ قائم ہونے کے وقت ہے کہ نفس حقیقت من حیث ہی ہی مقصود نہیں ہے بلکہ من حیث الوجود اس حیثیت سے نہیں کہ اس کا وجود تمام افراد کے ضمن میں ہے بلکہ اس کے بعض افراد کے ضمن میں ہے جیسے تیرا قول ادخل السوق جہاں خارج میں معہود نہ ہو اور اسی کے مثل باری تعالیٰ کا قول ہے واخاف ان یاکلہ الذئب

تشریح یہاں مصنف رحہ کی عبارت پر یہ اعتراض ہے کہ مصنف نے جب لام عہد خارجی کو بیان کیا تو کہا للاشارۃ الی معہود اور جب لام جنس کو بیان کیا تو کہا للاشارۃ الی نفس الحقیقۃ لیکن جب لام عہد ذہنی کو بیان کیا تو وحدہ باقی فرمایا اور جب لام استغراق کو بیان کیا تو دو قید لفید فرمایا آخر ایسا کیوں اسکا ایک جواب تو یہ ہے کہ مصنف رحہ نے تفنن کے پیش نظر ایسا کیا ہے یعنی کلام میں جدت پیدا کرنے کے لئے اسلوب

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تبدیل کیا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ لام عہد ذہنی اور لام استغراق دونوں لام حقیقت اور لام جنس کی فروع میں سے ہیں لہٰذا اس کی طرف اشارہ کرنے کے لئے شارح نے باقی اور لیقید کی ضمیر کو معرف بلام حقیقت کی طرف راجع کیا ہے۔ الغرض اس عبارت میں مصنف نے لام عہد ذہنی کو بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ معرف بلام حقیقت، حقیقت کے افراد میں سے فردِ مبہم اور فردِ غیر معین کے لئے آتا ہے اس اعتبار سے کہ وہ فرد، ذہن میں معہود اور معین ہوتا ہے۔ مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ جب وہ فردِ مبہم اور غیر معین ہے تو مصنف کا اس کو ذہن میں معہود اور معین قرار دینا اور باعتبار عہدیۃ فی الذہن کہنا کیسے درست ہو گا اس کا جواب یہ ہے کہ وہ فرد اپنی ذات کے اعتبار سے تو بلاشبہ مبہم اور غیر معین ہے لیکن وہ حقیقت اور ماہیت جس پر یہ فرد مشتمل ہے اور یہ فرد جس حقیقت کے مطابق ہے یعنی جو حقیقت اس فرد پر محمول ہوتی ہے اور صادق آتی ہے وہ ذہن میں معہود اور معلوم ہے پس اس کی تبعیت میں اس فردِ مبہم کو بھی معہود اور معلوم کہہ دیا گیا۔ یعنی فردِ مبہم حقیقت معلومہ کے مطابق ہونے کی وجہ سے گویا معہود اور معین ہو گیا پس اس فردِ مبہم کے لئے اس اعتبار سے عہدیت اور تعیین ثابت ہوئی اور اس کو معہود ذہنی کہہ دیا گیا۔ اسی کو علامہ تفتازانی رحمہ نے اپنے انداز میں یوں کہا ہے کہ وہ معرف بلام حقیقت جسکو حقیقت معلومہ معینہ فی الذہن کے لئے وضع کیا گیا ہے اس کا اطلاق حقیقت کے افراد میں سے ایک فرد پر ہوتا ہے اور یہ اطلاق اس اعتبار سے ہوتا ہے کہ وہ فرد ذہن میں معہود اور معین ہے اور اس حقیقت کی جزئیات میں سے ایک جزئی ہے اور وہ فرد اس حقیقت کے مطابق ہے جیسا کہ کلی طبعی کا اسکی جزئیات میں سے ایک جزئی پر اطلاق ہوتا ہے اور کلی طبعی اس پر محمول ہوتی ہے متن میں لفظ یاتی۔ یُطلق کے معنی میں ہے اور اطلاق سے حمل مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ جس طرح کلی طبعی جزئی پر محمول ہوتی ہے (مثلاً ہذا الفرس حیوان میں حیوان کلی طبعی اپنی جزئی یعنی ہذا الفرس پر محمول ہے اور زید انسان میں انسان کلی طبعی اپنی جزئی یعنی زید پر محمول ہے) اسی طرح معرف بلام حقیقت جو حقیقت معہودہ فی الذہن کے لئے موضوع ہے حقیقت کے فرد پر محمول ہوتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ معرف بلام حقیقت فردِ معہود معین فی الذہن پر اس وقت محمول ہوگا جبکہ اس بات پر قرینہ موجود ہو کہ معرف بلام حقیقت سے نفس حقیقت من حیث ہی ہی مقصود نہیں ہے یعنی افراد سے قطع نظر حقیقت مراد نہیں ہے جیسا کہ لام جنس میں ہوتا ہے۔ بلکہ وہ حقیقت مقصود ہے جو افراد کے ضمن میں پائی جائے لیکن وہ حقیقت اس حیثیت سے مقصود نہیں ہے کہ وہ تمام افراد کے ضمن میں موجود ہے جیسا کہ لام استغراق میں ہوتا ہے بلکہ اس حیثیت سے مقصود ہے کہ وہ بعض افراد کے ضمن میں موجود ہے حاصل یہ ہے کہ معرف بلام حقیقت سے معہود ذہنی اس وقت مراد ہو گا جبکہ یہ قرینہ موجود ہو کہ یہاں نہ تو لام جنس مراد ہو سکتا ہے نہ لام استغراق مراد ہو سکتا ہے اور نہ لام عہد خارجی مراد ہو سکتا ہے۔ جیسے تیرے قول ادخل السوق میں بشرطیکہ خارج میں متکلم اور مخاطب کے درمیان کوئی بازار متعین نہ ہو۔ بازار کا فردِ مبہم اور فردِ غیر معین مراد ہے اور السوق کا لام عہد ذہنی کے لئے ہے اور قرینہ اس پر یہ ہے کہ یہاں نہ تو لام حقیقت اور لام جنس مراد ہو سکتا ہے اور نہ لام استغراق اور لام عہد خارجی مراد ہو سکتا ہے۔ لام حقیقت تو اسلئے مراد نہیں ہو سکتا کہ لام حقیقت مراد لینے سے حقیقت سوق میں دخول لازم آئے گا حالانکہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کسی شئی کی حقیقت اور ماہیت میں دخول محال ہے اور لام استغراق مراد لینے کی صورت میں چونکہ سوق کے تمام افراد میں دخول لازم آتا ہے حالانکہ یہ ناممکن ہے اسلئے لام استغراق بھی مراد نہ ہوگا اور حیث لا عہد فی الخارج کہکر عہد خارجی کو اصل ہی سے منتفی کر دیا گیا ہے لہذا یہ بھی مراد نہ ہوگا اور جب یہ تینوں مراد نہیں ہیں تو لامحالہ وہ حقیقت مراد ہوگی جو بعض غیر معین افراد کے ضمن میں پائی جاتی ہے یعنی لام عہد ذہنی مراد ہوگا۔ اسی کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے "اخاف ان یأکلہ الذئب"۔ کیونکہ الذئب کا لام نہ تو نفس حقیقت من حیث ہی ہی کے لئے ہے کیونکہ شئی کی حقیقت آکل نہیں ہوتی ہے بلکہ افراد آکل ہوتے ہیں اور نہ استغراق کے لئے ہے کیونکہ کسی ایک شخص کو ذئب (بھیڑیئے) کے تمام افراد کھا جائیں یہ بات ناممکن ہے اور اس جگہ ذئب کا کوئی فرد چونکہ متعین نہیں ہے اسلئے یہ لام عہد خارجی کے لئے بھی نہیں ہو سکتا ہے اور جب الذئب کا لام مذکورہ تینوں اقسام کے لئے نہیں ہو سکتا ہے تو عہد ذہنی کے لئے ہونا متعین ہوگیا۔

وَهٰذَا فِي الْمَعْنَى كَالنَّكِرَةِ وَإِنْ كَانَ فِي اللَّفْظِ يَجْرِي عَلَيْهِ أَحْكَامُ الْمَعَارِفِ مِنْ وُقُوْعِهِ مُبْتَدَأً وَذَا حَالٍ وَوَصْفًا لِلْمَعْرِفَةِ وَمَوْصُوْفًا بِهَا وَنَحْوُ ذٰلِكَ وَإِنَّمَا قَالَ كَالنَّكِرَةِ لِمَا بَيْنَهُمَا مِنْ تَفَاوُتٍ مَا وَهُوَ أَنَّ النَّكِرَةَ مَعْنَاهُ بَعْضٌ غَيْرُ مُعَيَّنٍ مِنْ جُمْلَةِ الْحَقِيْقَةِ وَهٰذَا مَعْنَاهُ نَفْسُ الْحَقِيْقَةِ وَإِنَّمَا تُسْتَفَادُ الْبَعْضِيَّةُ مِنَ الْقَرِيْنَةِ كَالدُّخُوْلِ وَالْأَكْلِ فِيْمَا مَرَّ فَالْمُجَرَّدُ وَذُو اللَّامِ بِالنَّظَرِ إِلَى الْقَرِيْنَةِ سَوَاءٌ وَبِالنَّظَرِ إِلَى أَنْفُسِهِمَا مُخْتَلِفَانِ وَلِكَوْنِهِ فِي الْمَعْنَى كَالنَّكِرَةِ قَدْ يُعَامَلُ مُعَامَلَةَ النَّكِرَةِ وَيُوْصَفُ بِالْجُمْلَةِ كَقَوْلِهِ ع وَلَقَدْ أَمُرُّ عَلَى اللَّئِيْمِ يَسُبُّنِيْ۔

ترجمہ اور یہ معنی میں نکرہ کی طرح ہے اگرچہ لفظ میں اس پر معرفہ کے احکام جاری ہوتے ہیں یعنی اس کا مبتدا واقع ہونا اور ذوالحال واقع ہونا اور معرفہ کی صفت واقع ہونا اور معرفہ کے ساتھ موصوف ہونا اور اسی جیسا۔ اور مصنف نے کالنکرۃ کہا ہے کیونکہ ان دونوں کے درمیان تھوڑا سا تفاوت ہے اور وہ یہ ہے کہ نکرہ کے معنی ہیں حقیقت کے بعض غیر معین افراد اور اسکے معنی ہیں نفس حقیقت کے۔ اور رہی بعضیت تو وہ قرینہ سے مستفاد ہے جیسے گذشتہ مثالوں میں دخول اور اکل۔ پس مجرد عن اللام اور معرف باللام قرینہ کے اعتبار سے دونوں برابر ہیں اور اپنی ذات کے اعتبار سے دونوں مختلف ہیں۔ اور چونکہ یہ نکرہ کے معنی میں ہوتا ہے اسلئے اس کے ساتھ نکرہ جیسا معاملہ کیا جاتا ہے اور جملہ کے ساتھ موصوف کیا جاتا ہے جیسے میں ایسے کمینے آدمی کے پاس سے گذر جاتا ہوں جو مجھے گالیاں دیتا رہتا ہے۔

تشریح مصنف رحمہ نے فرمایا ہے کہ معرف بلام عہد ذہنی قرینہ کا اعتبار کرنے کے بعد معنی نکرہ کے مانند

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہو جاتا ہے یعنی جس طرح نکرہ فرد غیر معین پر دلالت کرتا ہے اسی طرح قرینہ کا اعتبار کرنے کے بعد معرف بلام عہد ذہنی بھی فرد غیر معین پر دلالت کرتا ہے اگرچہ لفظوں میں اس پر معرفہ کے احکام جاری ہوتے ہیں یعنی لفظوں میں معرف بلام عہد ذہنی کو معرفہ ہی سمجھا جاتا ہے اور اس کے ساتھ معرفہ جیسا سلوک کیا جاتا ہے مثلاً معرف بلام عہد ذہنی ترکیب میں مبتدا واقع ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے الذئب فی دارک تیرے گھر میں بھیڑیا ہے۔ اور ذوالحال واقع ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے رایت الذئب خارجا من بیتک میں نے بھیڑیا دیکھا درآنحالیکہ وہ تیرے گھر سے باہر ہے اور معرفہ کی صفت واقع ہوتا ہے جیسے زید الکریم عندک تیرے پاس وہ زید ہے جو کریم ہے اور معرفہ کے ساتھ موصوف ہوتا ہے جیسے الکریم الذی فعل کذا فی دار صدیقک وہ کریم جس نے ایسا کیا تیرے دوست کے گھر میں ہے اور اس کے علاوہ معرف بلام عہد ذہنی کو معرفہ ہی کا درجہ دیا جاتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے کالنکرۃ کہا ہے اور یہ نہیں کہا ہے کہ معرف بلام ذہنی نکرہ ہے یعنی معرف بلام عہد ذہنی کو نکرہ کے مشابہ قرار دیا ہے عین نکرہ قرار نہیں دیا ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ نکرہ اور معرف بلام عہد ذہنی کے درمیان تھوڑا سا فرق ہے وہ یہ کہ نکرہ کے معنی موضوع لہ اور اس کا مدلول فرد غیر معین ہے۔ اور معرف بلام عہد ذہنی کے معنی موضوع لہ اور اس کا مدلول حقیقت ... معلوم فی الذہن ہے۔ اور رہی بعضیت یعنی معرف بلام عہد ذہنی سے بعض غیر معین کا مراد ہونا تو یہ قرینہ سے مستفاد ہے یعنی یہ بات قرینہ سے معلوم ہوتی ہے معرف بلام عہد ذہنی کا مدلول اور موضوع لہ نہیں ہے پس مجرد من اللام یعنی نکرہ اور قرینہ کا اعتبار کرتے ہوئے معرف بلام عہد ذہنی دونوں برابر ہیں کیونکہ دونوں سے فرد غیر معین مراد ہوتا ہے لیکن ذات کے اعتبار سے دونوں مختلف ہیں کیونکہ معرف بلام عہد ذہنی کا موضوع لہ اور مدلول حقیقت معلوم فی الذہن ہے اور نکرہ کا موضوع لہ اور مدلول فرد غیر معین ہے۔ الحاصل دونوں کے درمیان چونکہ تھوڑا سا فرق ہے اسلئے مصنف نے کالنکرۃ کہا اور عین نکرہ قرار نہیں دیا۔ شارح کہتے ہیں کہ معرف بلام عہد ذہنی چونکہ معنیً نکرہ کے مانند ہے اس لئے کبھی کبھار اس کے ساتھ نکرہ جیسا معاملہ بھی کیا جاتا ہے مثلاً معرف بلام عہد ذہنی کی جملہ کو صفت بنا دیا جاتا ہے درآنحالیکہ جملہ نکرہ کے حکم میں ہے جیسے شاعر کے اس شعر میں

ع ولقد امر علی اللئیم یسبنی ؎ فمضیت ثم قلت لا یعنینی

اس شعر میں یسبنی جملہ ہے اور معرف بلام عہد ذہنی یعنی اللئیم کی صفت واقع ہے اور اللئیم معرف بلام عہد ذہنی اسلئے ہے کہ یہ معرف بلام حقیقت نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ حقیقت اور ماہیت پر مرور نہیں ہوتا ہے اور لام استغراق اس لئے نہیں ہو سکتا ہے کہ لئیم کے تمام افراد پر مرور ناممکن ہے اور شاعر چونکہ اپنے حلم اور بردباری کو ذکر کرنا چاہتا ہے اسلئے لئیم کا کوئی معین فرد بھی مراد نہ ہوگا کیونکہ کسی ایک مخصوص فرد کے ساتھ حلم کا معاملہ کرنا قابل تعریف نہیں ہے بہرحال لام عہد خارجی بھی مراد نہ ہوگا اور جب ان تینوں کی نفی ہو گئی تو لام کا عہد ذہنی کے لئے ہونا متعین ہو گیا۔ شعر کا ترجمہ یہ ہے: میں ایسے کمینے کے پاس سے گذرتا رہتا ہوں جو مجھ کو گالیاں دیتا رہتا ہے، میں وہاں سے یہ کہتا ہوا گذر جاتا ہوں کہ اس نے میرا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ دوسرے کا ارادہ کیا ہے یعنی وہ مجھکو گالیاں نہیں دیتا بلکہ کسی دوسرے کو دیتا ہے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وَقَدْ يُفِيْدُ الْمُعَرَّفُ بِاللَّامِ الْمُشَارِ بِهَا إِلَى الْحَقِيْقَةِ الْاِسْتِغْرَاقَ نَحْوُ إِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِيْ خُسْرٍ أُشِيْرَ بِاللَّامِ إِلَى الْحَقِيْقَةِ لٰكِنْ لَمْ يُقْصَدْ بِهَا الْمَاهِيَّةُ مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ وَلَا مِنْ حَيْثُ تَحَقُّقُهَا فِيْ ضِمْنِ بَعْضِ الْاَفْرَادِ بَلْ فِيْ ضِمْنِ الْجَمِيْعِ بِدَلِيْلِ صِحَّةِ الْاِسْتِثْنَاءِ الَّذِيْ شَرْطُهُ دُخُوْلُ الْمُسْتَثْنٰى فِيْهِ لَوْ سَكَتَ عَنْ ذِكْرِهِ فَاللَّامُ الَّتِيْ لِتَعْرِيْفِ الْعَهْدِ الذِّهْنِيْ أَوِ الْاِسْتِغْرَاقِ هِيَ لَامُ الْحَقِيْقَةِ حُمِلَتْ عَلٰى مَا ذَكَرْنَا بِحَسْبِ الْمَقَامِ وَالْقَرِيْنَةِ وَلِهٰذَا قُلْنَا إِنَّ الضَّمِيْرَ فِيْ قَوْلِهِ وَقَدْ يَأْتِيْ وَقَدْ يُفِيْدُ عَائِدٌ إِلَى الْمُعَرَّفِ بِاللَّامِ الْمُشَارِ بِهَا إِلَى الْحَقِيْقَةِ وَلَا بُدَّ فِيْ لَامِ الْحَقِيْقَةِ مِنْ أَنْ يُقْصَدَ بِهَا الْاِشَارَةُ إِلَى الْمَاهِيَّةِ بِاعْتِبَارِ حُضُوْرِهَا فِي الذِّهْنِ لِيَتَمَيَّزَ عَنْ أَسْمَاءِ الْاَجْنَاسِ النَّكِرَاتِ مِثْلُ الرُّجْعٰى وَرُجْعٰى وَإِذَا اعْتُبِرَ الْحُضُوْرُ فِي الذِّهْنِ فَوَجْهُ اِمْتِيَازِهِ عَنْ تَعْرِيْفِ الْعَهْدِ أَنَّ لَامَ الْعَهْدِ إِشَارَةٌ إِلٰى حِصَّةٍ مُعَيَّنَةٍ مِنْ حَقِيْقَةٍ وَاحِدًا كَانَ أَوِ اثْنَيْنِ أَوْ جَمَاعَةً وَلَامُ الْحَقِيْقَةِ إِشَارَةٌ إِلٰى نَفْسِ الْحَقِيْقَةِ مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ إِلَى الْاَفْرَادِ فَلْيُتَأَمَّلْ

ترجمہ اور کبھی معرف باللام جس کے ذریعہ حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے استغراق کا فائدہ دیتا ہے جیسے اِنَّ الانسان لفی خسر لام سے حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے لیکن اس سے ماہیت من حیث ہی ہی کا ارادہ نہیں کیا گیا ہے اور نہ اس حیثیت سے کہ وہ بعض افراد کے ضمن میں متحقق ہے بلکہ اس اعتبار سے کہ وہ تمام افراد کے ضمن میں متحقق ہے دلیل اس استثناء کا صحیح ہونا ہے جس کے لیے مستثنیٰ منہ میں مستثنیٰ کے دخول کی شرط لگائی ہے اگر اس کے ذکر سے سکوت کرے پس وہ لام جو تعریف عہد ذہنی کے لئے ہے یا استغراق کے لئے جو لام حقیقت ہے محمول کیا جائے گا اس پر جس کو ہم نے ذکر کیا ہے مقام اور قرینہ کے اعتبار سے۔ اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ اس کے قول وقد یأتی اوقد یفید کی ضمیر اس معرف باللام کی طرف راجع ہے جس کے ذریعہ حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور لام حقیقت میں ضروری ہے کہ اس سے ماہیت کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہو اس کے حضور فی الذہن کے اعتبار سے۔ تاکہ لام حقیقت اسم جنس نکرہ سے ممتاز ہو جائے جیسے الرُّجعٰی اور رُجعٰی اور جب حضور فی الذہن کا اعتبار کیا گیا تو لام حقیقت کے تعریف عہد سے ممتاز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ لام عہد سے حقیقت کے حصہ معینہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے ایک ہو یا دو یا جماعت اور لام حقیقت سے نفس حقیقت کی طرف اشارہ ہوتا ہے افراد کی طرف نظر کئے بغیر۔

تشریح ماتن علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ وہ معرف باللام جس سے حقیقت کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے کبھی استغراق کا فائدہ دیتا ہے یعنی لام حقیقت کبھی تو حقیقت من حیث ہی کا فائدہ دیتا ہے اور کبھی اس حقیقت کا فائدہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

دیتا ہے جو بعض غیر معین افراد کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے اور کبھی اس حقیقت کا فائدہ دیتا ہے جو حقیقت تمام افراد کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے۔ اس عبارت میں اسی تیسری قسم کو بیان کرنا مقصود ہے اس کی مثال باری تعالیٰ کا قول اِنَّ الانسان لفی خسر ہے یعنی الانسان میں جو لام ہے اس کے ذریعہ حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے لیکن اس حقیقت سے نفس حقیقت اور ماہیت من حیث ہی ہی مراد نہیں ہے جیسا کہ مذکورہ تین قسموں میں سے قسم اول میں مراد ہے اور نہ وہ حقیقت مراد ہے جو بعض غیر معین افراد کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے جیسا کہ قسم ثانی میں مراد ہے بلکہ وہ حقیقت مراد ہے جو تمام افراد کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے اور الانسان میں لام استغراق ہونے کی دلیل یہ ہے کہ استثناء متصل کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ اگر مستثنیٰ کا ذکر نہ کیا جائے تو مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ میں داخل ہونا واجب ہو پس یہاں بھی الا الذین آمنوا کا استثناء صحیح ہے کیونکہ اگر مستثنیٰ یعنی الا الذین آمنوا کا ذکر نہ کیا جاتا تو مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل ہو جاتا اور مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ میں دخول اس بات کی قرینہ ہے کہ مستثنیٰ منہ میں عموم ہے کیونکہ اگر مستثنیٰ منہ میں عموم نہ ہوتا تو اس میں مستثنیٰ داخل نہ ہوتا۔ الحاصل مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ میں داخل ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ مستثنیٰ منہ میں عموم ہے اور عموم استغراق پر دلالت کرتا ہے لہٰذا ثابت ہو گیا کہ الانسان میں لام استغراق کے لئے ہے۔ آپ اس دلیل کو اس طرح بھی بیان کر سکتے ہیں کہ الانسان کا لام استغراق کے لئے ہے اور یہاں انسان کے تمام افراد مراد ہیں کیونکہ اگر اس لام کو حقیقت اور جنس کے لئے مانا جائے تو الا الذین آمنوا کے ذریعہ افراد کا استثناء درست نہ ہوگا اسلئے کہ اس صورت میں لفظ انسان افراد کو شامل نہیں ہے اور جب لفظ انسان افراد کو شامل نہیں ہے تو افراد کا استثناء کیسے درست ہوگا اور اگر لام کو عہد ذہنی کے لئے مانا جائے اور اس سے بعض غیر معین افراد مراد لئے جائیں تو اس صورت میں چونکہ مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ میں دخول یقینی نہیں ہے اسلئے اس صورت میں بھی استثناء صحیح نہ ہوگا اور جب ان دونوں صورتوں میں استثناء صحیح نہیں ہے تو یہ دونوں صورتیں باطل ہونگی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے استثناء کیا ہے جو اس کے صحیح ہونے کی دلیل ہے۔ اور اگر الانسان کے لام کو عہد خارجی کے لئے مانا جائے اور اس سے بعض معین افراد مراد لئے جائیں تو اسکی دو صورتیں ہوں گی ایک تو یہ کہ الذین آمنوا ان بعض معین افراد میں داخل نہ ہوں۔ دوم یہ کہ داخل ہوں پہلی صورت میں چونکہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے اسلئے استثناء صحیح نہ ہوگا کیونکہ استثناء متصل کے صحیح ہونے کے لئے مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ میں داخل ہونا ضروری ہے۔ اور دوسری صورت میں ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی اسلئے کہ جن بعض کو مراد لیا گیا ہے ان کو مراد لینے پر کوئی وجہ ترجیح نہیں ہے۔ الحاصل الانسان کا لام عہد خارجی کے لئے بھی نہیں ہو سکتا ہے اور جب الانسان کا لام جنس، عہد ذہنی اور عہد خارجی تینوں کے لئے نہیں ہو سکتا ہے تو لامحالہ استغراق کے لئے ہوگا اور اس سے انسان کے تمام افراد مراد ہوں گے۔

فاللام التی لتعریف الخ سے شارح نے اس بات پر تفریع پیش کی ہے کہ مصنف کے قول وقد یاتی اور وقد یفید میں ضمیر معرف باللام حقیقت کی طرف راجع ہے اور مطلب اس کا یہ ہے کہ اصل تو لام حقیقت ہی ہے مگر اس کے مدخول سے کبھی تو نفس حقیقت اور ماہیت کا ارادہ کیا جاتا ہے اور کبھی اس جنس حقیقت کا ارادہ کیا جاتا ہے جو بعض غیر معین افراد کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے اور کبھی اس حقیقت کا ارادہ کیا جاتا ہے جو تمام افراد کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے یعنی تینوں صورتوں میں حقیقت ہی

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مقصود ہے بعض افراد یا تمام افراد مقصود نہیں ہیں اور رہا لام عہد خارجی تو وہ لام کی مستقل قسم ہے۔ حاصل یہ کہ لام کی صرف دو قسمیں ہیں لام حقیقت اور لام عہد خارجی۔ البتہ لام حقیقت تین صورتوں میں پایا جاتا ہے ایک تو اس صورت میں جب اس کے مدخول سے نفس حقیقت مقصود ہو۔ دوم اس صورت میں جب اس کے مدخول سے بعض افراد غیر معین کے ضمن میں حقیقت مقصود ہو۔ سوم اس صورت میں جب تمام افراد کے ضمن میں حقیقت مقصود ہو۔ اسی کو شارح نے یوں فرمایا ہے کہ وہ لام جو تعریف عہد ذہنی کے لئے ہے یا استغراق کے لئے ہے وہ دراصل لام حقیقت ہی ہے جس کو قرینہ اور مقام کے اعتبار سے عہد ذہنی یا استغراق پر محمول کیا جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ ہم نے یاتی اور نقید کی ضمیر کو معرف بلام حقیقت کی طرف راجع کیا ہے یعنی اس معرف باللام کی طرف راجع کیا ہے جس کے ذریعے حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ چنانچہ کہا ہے کہ معرف بلام حقیقت کبھی عہد ذہنی کے لئے آتا ہے اور کبھی استغراق کا فائدہ دیتا ہے۔ شارح کی پوری تقریر کا حاصل یہ ہے کہ لام عہد ذہنی اور لام استغراقی لام کی مستقل قسمیں نہیں ہیں بلکہ لام کی مستقل قسم تو لام حقیقت ہی ہے البتہ یہ لام حقیقت قرینہ اور مقام کے لحاظ سے ان دونوں کا بھی فائدہ دیتا ہے۔

ولابد فی لام الحقیقۃ سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض سے پہلے یہ بات ذہن نشین فرمالیں کہ اسم جنس نکرہ اگر مصدر ہے تو بلا اختلاف اس کا مدلول اور معنی موضوع لہ قطعی طور پر حقیقت ہوگی جیسے ذکریٰ، بشریٰ، رجعیٰ جیسا کہ اسم جنس معرف بلا اختلاف قطعی طور سے حقیقت پر دلالت کرتا ہے اور اگر اسم جنس نکرہ غیر مصدر ہے جیسے اسد، رجل وغیرہ تو اس میں اختلاف ہے بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ فرد غیر معین کے لئے موضوع ہے اور بعض نے کہا کہ ماہیت کے لئے موضوع ہے اس تمہید کے بعد اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ لام حقیقت جو اسم جنس پر داخل ہے اس سے یا تو ماہیت من حیث ہی کیطرف اشارہ کرنا مقصود ہوگا یعنی ایسی ماہیت کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوگا جس میں تعین فی الذہن اور حضور فی الذہن کا اعتبار نہ ہو اور یا اس سے ماہیت کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوگا اس اعتبار سے کہ وہ ماہیت ذہن میں متعین اور حاضر ہے۔ پس اگر آپ اول کے قائل ہیں تو اسم جنس معرف جیسے الذکریٰ، الرجعیٰ اور اسم جنس منکر جیسے ذکریٰ، رجعیٰ کے درمیان فرق نہیں رہے گا کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک ماہیت کے لئے موضوع ہے حالانکہ ان دونوں کے درمیان عدم فرق کا قول باطل ہے اسلئے کہ معرف اور منکر کے درمیان فرق ایک بدیہی چیز ہے۔ اور اگر آپ ثانی کے قائل ہیں تو معرف بلام حقیقت اور لام عہد خارجی علمی کے درمیان فرق نہیں رہے گا کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے ذریعہ حاضر معین فی الذہن کیطرف اشارہ کیا جاتا ہے لام عہد خارجی علمی پہلے گذر چکا ہے کہ اگر لام سے پہلے معہود اور مشار الیہ نہ صراحتاً مذکور ہو اور نہ کنایۃً بلکہ مخاطب کو اس کا علم ہو تو یہ لام عہد خارجی علمی کہلاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم شق ثانی اختیار کرتے ہیں یعنی لام حقیقت جو اسم جنس پر داخل ہے اس سے ماہیت کی طرف اس کے حضور فی الذہن کے اعتبار سے اشارہ کرنا مقصود ہے اور رہا معرف بلام حقیقت اور معرف بلام عہد خارجی علمی کے درمیان عدم فرق کا لازم آنا تو یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ لام حقیقت کا مشار الیہ حقیقت حاضرہ معینہ فی الذہن ہوتی ہے اور لام عہد خارجی علمی کا مشار الیہ حقیقت معینہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

فی الذہن کے افراد میں سے ایک فرد معین ہوتا ہے اور حقیقت اور حقیقت کے فرد کے درمیان فرق ظاہر ہے ۔ اور شق ثانی اختیار کرنے کی صورت میں معرف بلام حقیقت اور اسم جنس منکر مصدر کے درمیان بھی فرق ہوجائیگا اس طور پر کہ معرف بلام حقیقت میں لام سے ماہیت کی طرف اشارہ ہوتا ہے اس کے حاضر فی الذہن اور معین فی الذہن ہونے کے اعتبار سے اور اسم جنس نکرہ مصدر سے ماہیت کی طرف اشارہ ہوتا ہے مگر اس میں حضور فی الذہن اور تعین فی الذہن کا اعتبار نہیں ہوتا ۔ اسی جواب کو شارح نے نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ لام حقیقت میں یہ بات ضروری ہے کہ اس سے ماہیت کی طرف اس کے حضور فی الذہن کے اعتبار سے اشارہ کا قصد کیا جاتا ہے تاکہ یہ اسم جنس نکرہ سے ممتاز ہو جائے اسلئے کہ اسم جنس نکرہ میں ماہیت کی طرف اشارہ کا قصد تو کیا جاتا ہے مگر اس میں حضور فی الذہن کا اعتبار نہیں ہوتا ۔ شارح نے معرف بلام حقیقت کی مثال میں الرجعیٰ اور اسم جنس نکرہ کی مثال میں رجعیٰ ذکر کیا ہے ۔ شارح فرماتے ہیں کہ جب معرّف بلام حقیقت میں حضور فی الذہن کا اعتبار کیا گیا ہے تو معرف بلام حقیقت اور معرف بلام عہد خارجی علمی کے درمیان امتیاز اس طور پر ہوگا کہ لام عہد خارجی سے حقیقت کے حصہ معینہ اور فرد معین کی طرف اشارہ ہوگا وہ فرد ایک ہو یا دو یا جماعت ۔ اور لام حقیقت سے افراد کا اعتبار کئے بغیر نفس حقیقت کی طرف اشارہ ہوگا ۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ بحث بہت اہم ہے اسلئے ذرا محنت کے ساتھ غور کرلو ۔

وَهُوَ أَيِ الْاِسْتِغْرَاقُ ضَرْبَانِ حَقِيْقِيٌّ وَهُوَ اَنْ يُّرَادَ كُلُّ فَرْدٍ مِمَّا يَتَنَاوَلُهُ اللَّفْظُ بِحَسَبِ اللُّغَةِ نَحْوُ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ اَيْ عَالِمٌ كُلَّ غَيْبٍ وَشَهَادَةٍ . وَعُرْفِيٌّ وَهُوَ اَنْ يُّرَادَ كُلُّ فَرْدٍ مِمَّا يَتَنَاوَلُهُ اللَّفْظُ بِحَسَبِ مُتَفَاهَمِ الْعُرْفِ نَحْوُ جَمَعَ الْاَمِيْرُ الصَّاغَةَ اَيْ صَاغَةَ بَلَدِهٖ اَوْ اَطْرَافِ مَمْلَكَتِهٖ لِاَنَّهُ الْمَفْهُوْمُ عُرْفًا لَا صَاغَةَ الدُّنْيَا .

ترجمہ اور وہ یعنی استغراق کی دو قسمیں ہیں حقیقی اور وہ یہ ہے کہ ہر اس فرد کا ارادہ کیا جائے جس کو لفظ لغت کے اعتبار سے شامل ہے جیسے عالم الغیب والشہادۃ یعنی ہر غیب و حاضر کا عالم ہے ۔ اور عرفی اور وہ یہ ہے کہ ہر اس فرد کا ارادہ کیا جائے جس کو لفظ فہم عرف کے اعتبار سے شامل ہوتا ہے جیسے امیر نے تمام سناروں کو جمع کیا یعنی اپنے شہر یا اپنے اطراف ملک کے سناروں کو کیونکہ عرف میں یہی سمجھا جاتا ہے کہ دنیا کے سنار ۔

تشریح مصنف رح نے فرمایا ہے کہ مطلقاً استغراق کی دو قسمیں ہیں ۔ یعنی استغراق مسند الیہ میں ہو یا غیر مسند الیہ میں اس کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقی (۲) عرفی ۔ استغراق حقیقی تو یہ ہے کہ لفظ سے ان تمام افراد کا ارادہ کیا جائے جنکو لفظ لغت اور وضع کے اعتبار سے شامل ہے جیسے عالم الغیب والشہادۃ میں غیب اور حاضر

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

سے وہ تمام افراد مراد ہیں جنکو لفظ غیب اور شہادت لغت اور وضع کے اعتبار سے شامل ہیں چنانچہ باری تعالیٰ ہر غیب و حاضر کے عالم ہیں۔ اور استغراق عرفی یہ ہے کہ لفظ سے ان تمام افراد کا ارادہ کیا جائے جن کو لفظ عرف کے اعتبار سے شامل ہے مثلاً کسی نے کہا۔ جمع الامیر الصاغۃ۔ امیر نے تمام سناروں کو جمع کیا ہے۔ یہاں الصاغۃ سے دنیا کے تمام سنار مراد نہیں ہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ امیر نے اپنے شہر یا اپنے ملک کے تمام سناروں کو جمع کیا ہے کیونکہ اس طرح کے کلام سے عرفاً یہی سمجھا جاتا ہے۔

قِيْلَ اَلْمِثَالُ مَبْنِيٌّ عَلٰى مَذْهَبِ الْمَازِنِيِّ وَاِلَّا فَاللَّامُ فِيْ اِسْمِ الْفَاعِلِ عِنْدَ غَيْرِهٖ مَوْصُوْلٌ وَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّ الْخِلَافَ اِنَّمَا هُوَ فِيْ اِسْمِ الْفَاعِلِ بِمَعْنَى الْحُدُوْثِ دُوْنَ غَيْرِهٖ نَحْوُ الْمُؤْمِنِ وَالْكَافِرِ وَالْعَالِمِ وَالْجَاهِلِ لِاَنَّهُمْ قَالُوْا هٰذِهِ الصِّلَةُ فِعْلٌ فِيْ صُوْرَةِ الْاِسْمِ فَلَا بُدَّ فِيْهِ مِنْ مَعْنَى الْحُدُوْثِ وَلَوْ سُلِّمَ فَالْمُرَادُ تَقْسِيْمُ مُطْلَقِ الْاِسْتِغْرَاقِ سَوَاءٌ كَانَ بِحَرْفِ التَّعْرِيْفِ اَوْ غَيْرِهٖ وَالْمَوْصُوْلُ اَيْضًا مِمَّا يَاْتِيْ لِلْاِسْتِغْرَاقِ نَحْوُ اَكْرِمِ الَّذِيْنَ يَاْتُوْنَكَ اِلَّا زَيْدًا وَاضْرِبِ الْقَائِمِيْنَ اِلَّا عَمْرًا

ترجمہ کہا گیا ہے کہ یہ مثال مازنی کے مذہب پر مبنی ہے ورنہ ان کے علاوہ کے نزدیک اسم فاعل کا لام موصول ہوتا ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ اختلاف اس اسم فاعل میں ہے جو حدوث کے معنی میں ہے اسکے علاوہ میں نہیں جیسے المؤمن، الکافر، العالم، الجاہل۔ کیونکہ انھوں نے کہا ہے کہ یہ صلہ فعل ہے اسم کی صورت میں پس اس میں حدوث کے معنی ضروری ہیں اور اگر تسلیم کرلیا جائے تو مراد مطلق استغراق کی تقسیم ہے خواہ حرف تعریف کے ذریعہ ہو یا اس کے علاوہ کے ذریعہ اور موصول بھی استغراق کے لئے آتا ہے جیسے اکرم الذین یاتونک الا زیداً اور اضرب القائمین الا عمروًا

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ الصاغۃ مازنی کے مذہب پر تو استغراق کی مثال ہوگی لیکن جمہور کے مذہب پر نہیں ہوگی کیونکہ جو لام اسم فاعل اور اسم مفعول پر داخل ہوتا ہے اس لام کے بارے میں مازنی کا مذہب یہ ہے کہ وہ لام تعریف کے لئے ہوتا ہے وہ اسم فاعل اور اسم مفعول حدوث پر دلالت کرتے ہوں یا ثبوت اور دوام پر دلالت کرتے ہوں۔ اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ اسم فاعل اور اسم مفعول پر داخل ہونے والا لام الذی کے معنی میں موصول کے لئے ہوتا ہے تعریف کے لئے نہیں ہوتا۔ پس الصاغۃ جو صائغ اسم فاعل کی جمع ہے جمہور کے مذہب کے مطابق چونکہ اس کا لام موصول کے لئے ہے نہ کہ تعریف کے لئے اسلئے الصاغۃ استغراق کی مثال نہ ہوگی کیونکہ استغراق لام تعریف کی قسم ہے نہ کہ لام موصول کی۔ اور مازنی کے مذہب پر الصاغۃ کا لام چونکہ تعریف کا ہے اسلئے الصاغۃ استغراق کی مثال ہو جائے گی۔ شارح نے کہا ہے کہ اس قیل پر اعتراض ہے۔ وہ یہ کہ مازنی اور جمہور کے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

درمیان مطلقاً اسم فاعل اور اسم مفعول کے لام کے بارے میں اختلاف نہیں ہے۔ بلکہ اس اسم فاعل اور اسم مفعول کے لام کے بارے میں اختلاف ہے جو اسم فاعل اور اسم مفعول حدوث پر دلالت کرتا ہو۔ یعنی اگر اسم فاعل اور اسم مفعول ایسا ہے جو حدوث کے معنی پر دلالت کرتا ہے تو اس پر داخل ہونے والا لام مازنی کے نزدیک تعریف کے لئے ہوگا اور جمہور کے نزدیک موصول کے لئے ہوگا لیکن اگر اسم فاعل اور اسم مفعول دوام وثبوت کے معنی پر دلالت کرتا ہو جیسے مومن، کافر، عالم، جاہل، صائغ تو اس پر داخل ہونے والا لام بالا تفاق تعریف کے لئے ہوگا موصول کے لئے نہ ہوگا۔ لانہم سے شارح نے جمہور کی دلیل بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر اسم فاعل اور اسم مفعول حدوث کے معنی پر دلالت کرتا ہو تو اس پر داخل ہونیوالا لام موصول کے لئے ہوگا تعریف کے لئے نہیں ہوگا کیونکہ یہ اسم فاعل اور اسم مفعول جو لام بمعنی الذی کا صلہ واقع ہے صورۃً تو اسم ہے لیکن حقیقۃً فعل کے معنی میں ہے چنانچہ اسم فاعل فعل معروف کے معنی میں ہے اور اسم مفعول فعل مجہول کے معنی میں ہے اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ لام تعریف فعل پر داخل نہیں ہوتا ہے لہذا وہ اسم فاعل اور اسم مفعول جو حدوث کے معنی پر دلالت کرتا ہو اس پر داخل ہونے والا لام تعریف کے لئے نہ ہوگا بلکہ موصول کے لئے ہوگا۔ الحاصل فعل کے اندر چونکہ حدوث معتبر ہے اسلئے جو اسم فاعل اور اسم مفعول فعل کے معنی میں ہونے کی وجہ سے صلہ واقع ہوگا اس میں حدوث کے معنی کا پایا جانا ضروری ہوگا۔ اور حدوث کے معنی کا پایا جانا ضروری اسلئے ہوگا کہ صلہ ہمیشہ جملہ ہوتا ہے اور اسم فاعل اور اسم مفعول جملہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ وہ فعل کے معنی میں ہو کیونکہ فعل جملہ ہوتا ہے اور اسم فاعل اور اسم مفعول فعل کے معنی میں اس وقت ہوگا جبکہ اس میں حدوث کے معنی پائے جاتے ہوں الحاصل جو اسم فاعل اور اسم مفعول صلہ واقع ہوگا اس میں حدوث کے معنی کا پایا جانا ضروری ہوگا۔ پس الصاغۃ جو صائغ کی جمع ہے وہ چونکہ ایسا اسم فاعل ہے جو دوام وثبوت کے معنی پر دلالت کرتا ہے اس لئے اس پر داخل ہونے والا لام جمہور کے نزدیک بھی تعریف کے لئے ہے اور استغراق لام تعریف کی قسم ہے لہذا الصاغۃ جس طرح مازنی کے مذہب پر استغراق کی مثال ہے اسی طرح جمہور کے نزدیک بھی استغراق کی مثال ہے۔

ولو سلم سے شارح کہتے ہیں اگر یہ بات تسلیم بھی کر لی جائے کہ مازنی اور جمہور کا اختلاف مطلقاً اسم فاعل اور اسم مفعول میں ہے خواہ وہ حدوث کے معنی پر دلالت کریں خواہ ثبوت کے معنی پر۔ یعنی مازنی کے نزدیک ان پر داخل ہونے والا لام تعریف کے لئے ہوتا ہے اور جمہور کے نزدیک موصول کے لئے ہوتا ہے تو ہم کہیں گے کہ یہاں مصنف نے مطلقاً استغراق کی تقسیم کی ہے استغراق خواہ لام حرف تعریف کی وجہ سے ہو خواہ اسکے علاوہ کی وجہ سے اور لام تعریف کی طرح موصول بھی استغراق کے لئے آتا ہے جیسے اکرم الذین یاتونک الا زیدا ان تمام لوگوں کا اکرام کر جو تیرے پاس آئیں سوائے زید کے۔ اس مثال میں الا زیدا کا استثناء اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مخاطب کے پاس آنے والے تمام لوگ مراد ہیں کیونکہ استثناء اسی صورت میں درست ہوگا جبکہ مستثنیٰ منہ عام ہو جیسا کہ اضرب القائمین الا عمروا (تمام کھڑے ہوئے لوگوں کو مار سوائے عمرو کے) میں لام تعریف استغراق کے لئے ہے اور اس پر قرینہ اور دلیل الا عمروا کا استثناء ہے۔ بہرحال جب مطلق استغراق کی تقسیم ہے اور موصول بھی استغراق کے لئے آتا ہے تو الصاغۃ کے لام کو اگر موصول کے لئے بھی مان لیا جائے، تب بھی یہ مثال جمہور کے مذہب کے مطابق صحیح ہو جائے گی جیسا کہ مازنی کے مذہب کے مطابق صحیح ہے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وَاسْتِغْرَاقُ الْمُفْرَدِ سَوَاءٌ كَانَ بِحَرْفِ التَّعْرِيْفِ أَوْ غَيْرِهِ أَشْمَلُ مِنْ اِسْتِغْرَاقِ الْمُثَنّٰى وَالْمَجْمُوْعِ بِمَعْنٰى أَنَّهٗ يَتَنَاوَلُ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَفْرَادِ وَالْمُثَنّٰى يَتَنَاوَلُ كُلَّ اِثْنَيْنِ وَالْجَمْعُ يَتَنَاوَلُ كُلَّ جَمَاعَةٍ بِدَلِيْلِ صِحَّةِ لَا رِجَالَ فِي الدَّارِ إِذَا كَانَ فِيْهَا رَجُلٌ أَوْ رَجُلَانِ دُوْنَ لَا رَجُلَ فَإِنَّهٗ لَا يَصِحُّ إِذَا كَانَ فِيْهَا رَجُلٌ أَوْ رَجُلَانِ وَهٰذَا فِي النَّكِرَةِ الْمَنْفِيَّةِ مُسَلَّمٌ وَأَمَّا فِي الْمُعَرَّفِ بِاللَّامِ فَلَا بَلِ الْجَمْعُ الْمُعَرَّفُ بِلَامِ الْاِسْتِغْرَاقِ يَتَنَاوَلُ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَفْرَادِ عَلٰى مَا ذَكَرَهٗ أَكْثَرُ أَئِمَّةِ الْأُصُوْلِ وَالنَّحْوِ وَدَلَّ عَلَيْهِ الْاِسْتِقْرَاءُ وَأَشَارَ إِلَيْهِ أَئِمَّةُ التَّفْسِيْرِ وَقَدْ أَشْبَعْنَا الْكَلَامَ فِي هٰذَا الْمَقَامِ فِي الشَّرْحِ فَلْيُطَالَعْ ثَمَّةَ

ترجمہ اور استغراقِ مفرد خواہ حرفِ تعریف کے ذریعہ ہو یا اس کے علاوہ کے ذریعہ ہو مثنیٰ اور جمع کے استغراق کے مقابلہ میں زیادہ شامل ہے بایں معنیٰ کہ وہ افراد میں سے ہر واحد کو شامل ہوتا ہے اور مثنیٰ ہر دو کو شامل ہوتا ہے اور جمع ہر جماعت کو شامل ہوتا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ جب گھر میں ایک یا دو مرد ہوں تو اس وقت لا رجال فی الدار تو صحیح ہے لیکن لا رجل صحیح نہیں ہے کیونکہ جب گھر میں ایک یا دو مرد ہوں تو یہ صحیح نہیں ہے اور یہ نکرہ منفیہ میں تو مسلم ہے۔ اور بہرحال معرف باللام میں تو تسلیم نہیں ہے بلکہ جمع معرف بلام استغراق افراد میں سے ہر واحد کو شامل ہوتا ہے اس بنا پر کہ اسکو ائمہ اصول اور نحو نے ذکر کیا ہے اور استقراء اس پر دال ہے اور اسی کی طرف ائمہ تفسیر نے اشارہ کیا ہے اور ہم نے اس مقام میں شرح میں بھرپور کلام کیا ہے وہاں مطالعہ کرنا چاہیئے۔

تشریح مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ اسم جنس مفرد جس پر ادوات استغراق داخل ہو ادوات استغراق حرف تعریف ہو یا اس کے علاوہ ہو مثلاً نکرہ پر حرف نفی داخل ہو) تو اس اسم جنس مفرد کا استغراق زیادہ عام اور افراد کو زیادہ مشتمل ہوگا بہ نسبت اس مثنیٰ اور جمع کے استغراق کے جس پر ادوات استغراق داخل ہو۔ کیونکہ وہ مفرد جس پر ادوات استغراق داخل ہوتا ہے افراد میں سے ہر ہر فرد کو شامل ہوتا ہے کوئی فرد خارج نہیں ہوتا اور وہ مثنیٰ جس پر ادوات استغراق داخل ہوتا ہے افراد میں سے ہر دو کو شامل ہوگا اور کسی لفظ کا دو کو شامل ہونا ایک کے خروج کے منافی نہیں ہے یعنی استغراقِ مثنیٰ دو کو تو شامل ہوگا مگر ایک کو شامل نہ ہوگا اسی طرح وہ جمع جس پر ادوات استغراق داخل ہے وہ جماعت (دو سے زائد) کو تو شامل ہوگا مگر ایک اور دو کو شامل نہ ہوگا۔ پس استغراقِ مفرد چونکہ ہر ہر فرد کو شامل ہے کوئی فرد اس سے خارج نہیں ہے اور استغراقِ مثنیٰ سے ایک خارج ہے اور استغراقِ جمع سے ایک اور دو خارج ہے اسلئے استغراقِ مثنیٰ اور استغراقِ جمع کے مقابلہ میں استغراقِ مفرد میں عموم اور شمول زیادہ ہوگا مثلاً لا رجال فی الدار اس وقت بھی صادق ہوگا جب مکان میں ایک مرد ہو اور اس وقت بھی صادق ہوگا جب مکان

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

میں دو مرد ہوں ۔ اور لا رجلین فی الدار اس وقت صادق ہوگا جب مکان میں ایک مرد ہو لیکن مکان میں ایک مرد یا دو مرد ہونے کی صورت میں لا رجل فی الدار کہنا صحیح نہ ہوگا بلکہ یہ اس وقت صحیح ہوگا جب مکان میں نہ ایک مرد ہو اور نہ ایک سے زائد مرد ہوں ۔

وہذا فی النکرۃ المنفیۃ سے ایک اعتراض کا جواب ہے ۔ اعتراض یہ ہے کہ استغراق مفرد کا استغراق مثنیٰ اور استغراق جمع کے مقابلہ میں اشمل ہونا نکرہ منفیہ میں تو مسلم ہے یعنی اگر نکرہ پر حرف نفی داخل کرکے استغراق کے معنی پیدا کیے گئے تو واقعی استغراق مفرد، مثنیٰ اور جمع کے استغراق کے مقابلہ میں اشمل اور اعم ہوگا لیکن اگر حرف تعریف کے ذریعہ استغراق کے معنی پیدا کیے گئے تو ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کیونکہ جمع معرف بلام استغراق جیسے المسلمین اور المسلمات وغیرہ افراد میں سے ہر ہر فرد کو شامل ہوتا ہے جیسا کہ ائمہ اصول اور ائمہ نحو نے ذکر کیا ہے اور اس پر استقراء دال ہے اور اسی کی طرف ائمہ تفسیر نے اشارہ کیا ہے چنانچہ آیت ان المسلمین والمسلمات میں مسلمان مردوں اور عورتوں کا ہر ہر فرد مراد ہے ۔ اسی طرح واللہ یحب المحسنین میں محسنین کا اور علم آدم الاسماء میں اسماء کا ہر ہر فرد مراد ہے اور جب ایسا ہے تو شمول میں جمع معرف باللام کا استغراق، مفرد کے استغراق کے مساوی ہوا اور جب دونوں کا استغراق برابر ہے تو مصنف کا یہ دعویٰ کرنا کہ مفرد کا استغراق، جمع کے استغراق کے مقابلہ میں اشمل ہے صحیح نہیں ہے ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جمع پر جب لام تعریف داخل ہوتا ہے تو وہ جمعیت کے معنی باطل کرکے اسکو مفرد کے حکم میں کر دیتا ہے اور مصنف کے کلام میں مفرد سے مراد وہ ہے جو معنیٰ مفرد ہو خواہ لفظوں میں مفرد ہو یا جمع ہو پس جمع معرف باللام لفظوں میں اگرچہ جمع ہے لیکن معنیٰ مفرد ہے اور جب جمع معرف باللام معنیٰ مفرد ہے تو اسکو لیکر اعتراض کرنا درست نہ ہوگا کیونکہ مصنف نے اس جمع کے مقابلے میں استغراق مفرد کو اشمل قرار دیا ہے جو جمع اپنے معنی اصلی پر باقی ہو اور جمعیت کے معنی باطل نہ ہوئے ہوں ۔ بقول علامہ دسوقی اصل بات یہ ہے کہ اگر جمع پر لام تعریف داخل کیا گیا تو جمعیت کے معنیٰ باطل ہوں گے یا نہیں اس بارے میں اختلاف ہے علماء معانی کا خیال یہ ہے کہ یہ جمع اپنے اصلی معنی پر باقی رہتی ہے اور اس کی جمعیت کے معنی باطل نہیں ہوتے اور علماء اصول و نحو و تفسیر کا خیال یہ ہے کہ لام تعریف کے داخل کرنے سے جمع کی جمعیت باطل ہو جاتی ہے ۔ پس مصنف رحمہ نے جو کچھ کہا ہے وہ علماء معانی کے مذہب کی بنیاد پر کہا ہے اور آپ کے اعتراض کی بنیاد علماء اصول و نحو و تفسیر کے مذہب پر ہے لہذا مصنف پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوگا ۔ شارح کہتے ہیں کہ میں نے اس سلسلہ میں مطول میں تفصیلی کلام کیا ہے جس کو وہاں دیکھا جا سکتا ہے ۔

وَلَمَّا كَانَ هٰهُنَا مَظِنَّةُ اِعْتِرَاضٍ وَهُوَ اَنَّ اَفْرَادَ الْاِسْمِ يَدُلُّ عَلٰى وَحْدَةِ مَعْنَاهُ وَالْاِسْتِغْرَاقَ يَدُلُّ عَلٰى تَعَدُّدِهٖ وَهُمَا مُتَنَافِيَانِ اَجَابَ عَنْهُ بِقَوْلِهٖ وَلَا تَنَافِيَ بَيْنَ الْاِسْتِغْرَاقِ وَاَفْرَادِ الْاِسْمِ لِاَنَّ الْحَرْفَ الدَّالَّ عَلَى الْاِسْتِغْرَاقِ كَحَرْفِ النَّفْيِ وَالتَّعْرِيْفِ اِنَّمَا يَدْخُلُ عَلَيْهِ اَيْ عَلَى الْاِسْمِ الْمُفْرَدِ حَالَ كَوْنِهٖ مُجَرَّدًا عَنِ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

الدِّلَالَةِ عَلَى مَعْنَى الْوَحْدَةِ كَمَا أَنَّهُ مُجَرَّدٌ عَنِ الدَّلَالَةِ عَلَى التَّعَدُّدِ وَامْتِنَاعُ وَصْفِهِ بِنَعْتِ الْجَمْعِ لِلْمُحَافَظَةِ عَلَى التَّشَاكُلِ اللَّفْظِيِّ وَلِأَنَّهُ أَيِ الْمُفْرَدُ الدَّاخِلُ عَلَيْهِ حَرْفُ الْاِسْتِغْرَاقِ بِمَعْنَى كُلِّ فَرْدٍ لَا مَجْمُوعِ الْأَفْرَادِ وَلِهٰذَا امْتَنَعَ وَصْفُهُ بِنَعْتِ الْجَمْعِ عِنْدَ الْجُمْهُوْرِ وَإِنْ حَكَاهُ الْأَخْفَشُ فِي نَحْوِ الدِّيْنَارُ الصُّفْرُ وَالدِّرْهَمُ الْبِيْضُ

ترجمہ اور چونکہ یہ مقام محل اعتراض ہے اور وہ یہ ہے کہ اسم کا مفرد ہونا وحدتِ معنیٰ پر دلالت کرتا ہے اور استغراق تعددِ معنیٰ پر دلالت کرتا ہے اور یہ دونوں متنافی ہیں۔ ماتن نے اسکا جواب اپنے قول ولاتنافی کو سے دیا ہے استغراق اور افرادِ اسم کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے اسلئے کہ استغراق پر دلالت کرنیوالا حرف ایسا ہے جیسا کہ حرف نفی اور حرف تعریف اسم مفرد پر اس حال میں داخل ہوتا ہے کہ وہ وحدت کے معنیٰ پر دلالت سے خالی ہوتا ہے۔ جیسا کہ وہ تعدد پر دلالت سے خالی ہوتا ہے اور نعت جمع کے ساتھ اس کا متصف نہ ہونا مشاکلت لفظی کی حفاظت کی وجہ سے ہے اور اسلئے کہ وہ یعنی مفرد جسپر حرف استغراق داخل ہے کل فرد کے معنیٰ میں ہے نہ کہ مجموعہ افراد کے معنیٰ میں اسی وجہ سے نعتِ جمع کیساتھ اس کا موصوف ہونا ممتنع ہے جمہور کے نزدیک اگرچہ اخفش نے الدینار الصفر اور الدرھم البیض جیسی مثالوں میں اسکی حکایت کی ہے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ یہ مقام محل اعتراض ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اسم جنس مفرد پر اداتِ استغراق کو داخل کرنا جائز نہ ہونا چاہیئے کیونکہ اسم جنس مفرد، مفرد ہونے کی وجہ سے معنیٰ واحد پر دلالت کرتا ہے اور اداتِ استغراق جو اس پر داخل ہے وہ معنیٰ کے متعدد ہونے پر دلالت کرتا ہے اور وحدت اور تعدد کے درمیان چونکہ منافات ہے اسلئے یہ بات ممتنع ہے کہ شئی واحد، حالتِ واحدہ میں واحد بھی ہو اور متعدد بھی ہو پس اسم جنس مفرد پر اداتِ استغراق داخل کرنے کی وجہ سے چونکہ یہ امتناع لازم آتا ہے اسلئے اسم جنس مفرد پر اداتِ استغراق کا داخل کرنا باطل ہوگا۔ مصنفؒ نے اس اعتراض کے دو جواب دیئے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ وحدت اور تعدد کے درمیان منافات تو تسلیم ہے لیکن اداتِ استغراق جو تعدد کا فائدہ دیتا ہے اسم جنس مفرد پر اس وقت داخل ہوگا جبکہ اسکو وحدت کے معنیٰ سے خالی کر لیا گیا ہو یعنی اسم جنس مفرد کو پہلے وحدت کے معنیٰ سے خالی کیا جائیگا پھر اس پر اداتِ استغراق داخل ہوگا جیسا کہ مفرد پر علامت تثنیہ اور علامتِ جمع اسوقت داخل ہوتی ہے جبکہ مفرد کو وحدت کے معنیٰ سے خالی کر لیا گیا ہو یعنی مفرد میں جب وحدت کے معنیٰ تھے تب اس پر اداۃ استغراق داخل نہیں تھا اور جب اداۃ استغراق داخل کیا گیا تب اس میں وحدت کے معنیٰ نہیں رہے تھے اور جب ایسا ہے تو اسم جنس مفرد پر اداۃ استغراق داخل کرنے سے اجتماع متنافیین لازم نہیں آئیگا۔ اور جب اجتماع متنافیین لازم نہیں آیا تو اسم جنس مفرد پر اداتِ استغراق کا داخل کرنا جائز ہوگا۔

وامتناع وصفہ سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ اداتِ استغراق داخل ہونے سے مفرد چونکہ وحدت کے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

معنیٰ سے خالی ہو جاتا ہے اسلئے وہ مفرد جس پر اداتِ استغراق داخل ہے صرف تعدد پر دلالت کریگا اور جو کلمہ متعدد پر دلالت کرتا ہے اس کا تقاضہ یہ ہے کہ جمع کو اس کی صفت بنانا جائز ہو مثلاً جاء نی الرجل العالمون کہنا جائز ہو حالانکہ نحویوں نے اسکو ممتنع قرار دیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نحاۃ نے صفت بصفت کلمت لفظی کی حفاظت کے خاطر اس سے منع کیا ہے یعنی اسم جنس مفرد، اداتِ استغراق داخل ہونے کے باوجود چونکہ لفظوں میں مفرد ہے اسلئے اگر جمع کو اس کی صفت بنا دیا گیا تو موصوف اور صفت لفظوں میں ہم شکل نہیں رہینگے پس موصوف اور صفت کو لفظوں میں ہم شکل رکھنے کے لئے نحویوں نے جمع کو اس کی صفت بنانے سے منع کر دیا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ وہ مفرد جس پر اداۃ استغراق داخل ہے وہ کل فرد فرد کے معنی میں ہوتا ہے مجموعہ افراد کے معنی میں نہیں ہوتا۔ کل فرد فرد کا مطلب یہ ہے کہ لفظ علیٰ سبیل البدلیت ایک ایک فرد پر اس طرح دلالت کرے گا کہ جب ایک فرد پر دلالت کریگا تو دوسرا فرد اس کے ساتھ معتبر نہ ہوگا یعنی لفظ تمام افراد پر صادق آتا ہے ان سب پر دلالت کریگا کوئی فرد خارج نہیں ہوگا لیکن یکے بعد دیگرے ایک ایک پر دلالت کریگا اجتماعی طور سے سب پر دلالت نہ کریگا اور مجموعہ افراد کا مطلب یہ ہے کہ لفظ ایک ساتھ سب پر دلالت کرے بہرحال وہ مفرد جس پر اداتِ استغراق داخل ہے کل فرد کے معنی میں ہوتا ہے مجموعہ افراد کے معنی میں نہیں ہوتا۔ کل فرد وحدت کے منافی نہیں ہے ہاں مجموعہ افراد وحدت کے منافی ہے۔ پس وہ مفرد جس پر اداتِ استغراق داخل ہے چونکہ کل فرد کے معنی میں ہے اور کل فرد وحدت کے منافی نہیں ہے اسلئے اسم جنس مفرد پر اداتِ استغراق داخل کرنے میں کوئی منافات نہ ہوگا اور اجتماع متنافیین کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔ شارح نے کہا ہے کہ وہ مفرد جس پر اداتِ استغراق داخل ہے چونکہ کل فرد کے معنی میں ہے اسلئے جمہور نحاۃ کے نزدیک جمع کو اسکی صفت بنانا ممتنع ہے اگرچہ اخفش نحوی نے الدینار الصفر اور الدرہم البیض میں الدینار اور الدرہم مفردِ مستغرق کی صفت میں الصفر اور البیض جمع کا لانا نقل کیا ہے یعنی اخفش نے بعض عرب سے ان کا یہ قول اہلک الناس الدینار الصفر والدرہم البیض نقل کیا ہے۔ اور اس قول میں مفرد مستغرق کی صفت جمع کو بنایا گیا ہے۔

وَبِالْإِضَافَةِ أَيْ تَعْرِيفُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ بِإِضَافَتِهِ إِلَى شَيْءٍ مِنَ الْمَعَارِفِ لِأَنَّهَا أَيِ الْإِضَافَةَ أَخْصَرُ طَرِيقٍ إِلَى إِحْضَارِهِ فِي ذِهْنِ السَّامِعِ نَحْوُ هَوَايَ أَيْ مَهْوِيِّي وَهٰذَا أَخْصَرُ مِنَ الَّذِي أَهْوَاهُ وَنَحْوِ ذٰلِكَ وَالْاِخْتِصَارُ مَطْلُوبٌ لِضِيقِ الْمَقَامِ وَفَرْطِ السَّآمَةِ لِكَوْنِهِ فِي السِّجْنِ وَالْحَبِيبُ عَلَى الرَّحِيلِ مَعَ الرَّكْبِ الْيَمَانِينَ مُصْعِدٌ أَيْ مُبْعِدٌ ذَاهِبٌ فِي الْأَرْضِ وَتَمَامُهُ ؏ جَنِيبٌ وَجُثْمَانِي بِمَكَّةَ مُوثَقٌ۔ اَلْجَنِيبُ الْمَجْنُوبُ الْمُسْتَتْبَعُ وَالْجُثْمَانُ الشَّخْصُ وَالْمُوثَقُ الْمُقَيَّدُ وَلَفْظُ الْبَيْتِ خَبَرٌ وَمَعْنَاهُ تَأَسُّفٌ وَتَحَسُّرٌ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ترجمہ اور اضافت کے ساتھ یعنی مسندالیہ کو معرفہ لانا معرفوں میں سے کسی کیطرف اضافت کرکے اسلئے کہ اضافت مسندالیہ کو سامع کے ذہن میں حاضر کرنے کا مختصر طریقہ ہے جیسے ھوای محبوب اور یہ الذی اھواہ وغیرہ سے مختصر طریقہ ہے اور اختصار مطلوب ہے مقام کی تنگی اور شدت رنج کی وجہ سے کیونکہ شاعر قیدخانہ میں ہے اور اس کا محبوب عازم سفر ہے یعنی سواروں کے ساتھ دور دراز جارہا ہے اور تمام شعر یہ ہے میرا جسم مکہ میں مقید ہے جنیب بمعنی مجنوب تابع اور جثمان، شخص اور موثق، مقید اور لفظ بیت خبر ہے اور اس کے معنی ہیں تاسف اور تحسر۔

تشریح مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ کبھی مسندالیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ لاتے ہیں یعنی کسی معرفہ کیطرف اضافت کرکے مسندالیہ کو معرفہ بنادیا جاتا ہے اور یہ اس وقت کیا جاتا ہے جب سامع کے ذہن میں مسندالیہ کو مختصر طریقہ پر حاضر کرنا مقصود ہوتا ہے کیونکہ اضافت کے ذریعہ جلد مختصر طریقہ پر پورا ہوجاتا ہے جیسے ؎ ھوای مع الرکب الیمانین مصعد اور دوسرا مصرعہ یہ ہے جنیب وجثمانی بمکۃ موثق۔ یعنی میرا محبوب یمنی سواروں کے ساتھ دور دراز کے سفر پر جارہا ہے اور وہ مجنوب ہے یعنی لوگ اس کے پیچھے پیچھے جارہے ہیں۔ اور میرا جسم مکہ میں مقید ہے۔ اس شعر میں ھوای مسندالیہ اضافت کے ساتھ معرفہ ہے اگر یہاں مسندالیہ اضافت کے بجائے موصول کے ساتھ معرفہ ہوتا اور یوں کہا جاتا الذی اھواہ یا من اھواہ یا الذی یمیل الیہ قلبی تو اس میں اتنا اختصار نہ ہوتا جتنا کہ اضافت میں ہے پس اسی اختصار کے پیش نظر مسندالیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ لایا گیا ہے اور یہاں اختصار مطلوب بھی ہے اسلئے کہ شاعر قیدخانہ میں ہے اور محبوب پابرکاب ہے اور ایسی حالت میں انسان چونکہ شدت رنج میں مبتلا ہوتا ہے اور مقام کے تنگ ہونے کی وجہ سے لمبی بات کا موقعہ نہیں ہوتا اسلئے آدمی مختصرات پر اکتفاء کرنا چاہتا ہے۔ یہ شعر لفظوں میں اگرچہ خبر ہے لیکن معنیٰ انشاء ہے کیونکہ اس شعر میں محبوب کی جدائی پر افسوس اور حسرت کا اظہار کیا گیا ہے۔ اس جگہ مصنف کے کلام پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ مصنف کا اضافت کو تعریف کے تمام طریقوں میں سب سے مختصر قرار دینا غلط ہے کیونکہ اضافت میں موصول کے مقابلہ میں تو اختصار ہے لیکن علم، ضمیر، اسم اشارہ، اور معرف باللام میں معاملہ برعکس ہے یعنی ان طریقوں میں اضافت کے مقابلہ میں زیادہ اختصار ہے اور جب ایسا ہے تو مصنف کا اضافت کو دوسرے تمام طرق تعریف کے مقابلہ میں اخصر قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مصنف کی مراد یہ ہے کہ اضافت تعریف کے طریقوں میں مختصر طریقہ ہے مسندالیہ کو سامع کے ذہن میں حاضر کرنے کے سلسلہ میں بشرطیکہ مسندالیہ اس وصف کیساتھ متصف ہو جس کا متکلم نے ارادہ کیا ہے اور ذات مسندالیہ کو حاضر کرنے کے سلسلہ میں اضافت مختصر طریقہ نہیں ہے چنانچہ مذکورہ شعر میں متکلم نے یہ ارادہ کیا کہ مسندالیہ سامع کے ذہن میں حاضر ہو اس وصف کے ساتھ کہ مسندالیہ اس کا محبوب ہے پس اضافت کے ساتھ چونکہ متکلم کا مقصود بھی حاصل ہے اور کلام میں اختصار بھی ہے اسلئے مسندالیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ لایا گیا ہے اور اگر مسندالیہ کو ضمیر یا اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لایا جاتا اور یوں کہا جاتا ھو یا ھذا مع الرکب الیمانین تو متکلم کا مقصود حاصل نہ ہوتا یعنی یہ معلوم نہ ہوتا کہ وہ اس کا محبوب ہے یا نہیں اور اگر علم کے ساتھ معرفہ لایا جاتا اور مثلاً یوں کہا جاتا "حامد مصعد" تو اس صورت میں اگرچہ متکلم کا مقصود حاصل ہوجاتا لیکن کلام غیر اخصر ہوتا۔ اور اگر معرف باللام ہوتا تو یہ لام عہد کے واسطے سے مفید غرض ہوتا چنانچہ یوں کہا جاتا المحبوب لی مصعد۔ اضافت کی بہ نسبت غیر اخصر ہے۔ الحاصل

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مسندالیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ اس وقت لایا جاتا ہے جبکہ متکلم مختصر طریقہ پر سامع کے ذہن میں مسندالیہ کو اس وصف کے ساتھ حاضر کرنا چاہتا ہو جو اس کا مقصود ہے۔ جیسا کہ مذکورہ شعر میں متکلم کا مقصود بھی حاصل ہے کہ جانیوالا میرا محبوب ہے اور کلام میں اختصار بھی ہے۔ اردو میں اس کی مثال ہے تیرا ہے مکان کعبہ ایمان کے برابر۔ یہاں تیرا مکان کے بجائے اگر وہ مکان جو تیری ملک ہے، کہتے تو یہ اختصار نہ ہوتا۔

(فوائد) شارح نے شعر کے الفاظ کو حل کرتے ہوئے ہوآی کی تفسیر مہوِیّ سے کی ہے مہویؔ میں تین بار ہیں اسطور پر کہ یہ اسم مفعول کا صیغہ ہے اور اسکی اصل ہے مَہْوُوْیٌ پہلا واؤ تو عین کلمہ کی جگہ پر ہے اور دوسرا واؤ مفعول کا واؤ ہے اور پہلی یاء لام کلمہ کی جگہ پر ہے اور دوسری یاء متکلم کی ہے۔ پس چونکہ دوسرا واؤ ساکن ہے اور پہلی یاء متحرک ہے اسلئے واؤ کو یاء سے بدل کر یا میں ادغام کر دیا اور یاء کی مناسبت کی وجہ سے پہلے واؤ کو کسرہ دیدیا گیا چنانچہ اب مہوِیّ ہو گیا۔ مُبْعِدٌ بکسر العین ابعد لازم سے ہے دور ہونیوالا۔ جنیب، مجنوب کے معنی میں ہے اور مجنوب وہ شخص ہے جس کے پیچھے لوگ چلیں اور اسکو اپنے آگے رکھیں۔ شاعر نے اس بات سے کنایہ کیا ہے کہ محبوب کو قافلہ سے الگ کرنا ممکن نہیں ہے۔ جثمان سے شخص اور شاعر کی ذات مراد ہے، موثق، مقید کے معنی میں ہے۔

أَوْ لِتَضَمُّنِهَا أَيْ لِتَضَمُّنِ الْإِضَافَةِ تَعْظِيْمًا لِشَأْنِ الْمُضَافِ إِلَيْهِ أَوِ الْمُضَافِ أَوْ غَيْرِهِمَا كَقَوْلِكَ فِيْ تَعْظِيْمِ الْمُضَافِ إِلَيْهِ عَبْدِيْ حَضَرَ تَعْظِيْمًا لَكَ بِأَنَّ لَكَ عَبْدًا وَفِيْ تَعْظِيْمِ الْمُضَافِ عَبْدُ الْخَلِيْفَةِ رَكِبَ تَعْظِيْمًا لِلْعَبْدِ بِأَنَّهُ عَبْدُ الْخَلِيْفَةِ وَفِيْ تَعْظِيْمِ غَيْرِ الْمُضَافِ وَالْمُضَافِ إِلَيْهِ عَبْدُ السُّلْطَانِ عِنْدِيْ تَعْظِيْمًا لِلْمُتَكَلِّمِ بِأَنَّ عَبْدَ السُّلْطَانِ عِنْدَهُ وَهُوَ وَإِنْ كَانَ الْمُضَافَ إِلَيْهِ لٰكِنَّهُ غَيْرُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ الْمُضَافِ وَغَيْرُ مَا أُضِيْفَ إِلَيْهِ الْمُسْنَدُ إِلَيْهِ وَهٰذَا مَعْنٰى قَوْلِهِ أَوْ غَيْرِهِمَا

ترجمہ یا اسلئے کہ اضافت مضاف الیہ یا مضاف یا ان دونوں کے علاوہ کی تعظیم شان کو متضمن ہے جیسے تیرا قول مضاف الیہ کی تعظیم کے سلسلہ میں عبدی حضر (اس میں) تیری تعظیم ہے بایں طور کہ تیرا کوئی غلام ہے اور مضاف کی تعظیم کے سلسلہ میں عبدالخلیفہ رکب (اس میں) غلام کی تعظیم ہے بایں طور کہ وہ خلیفہ کا غلام ہے اور مضاف اور مضاف الیہ کے علاوہ کی تعظیم کے سلسلہ میں۔ عبدالسلطان عندی (اس میں) متکلم کی تعظیم ہے بایں طور کہ اس کے پاس بادشاہ کا غلام ہے اور متکلم (یاء متکلم) اگرچہ مضاف الیہ ہے لیکن مسندالیہ مضاف اور مسندالیہ مضاف الیہ کے علاوہ ہے اور مصنف کے قول او غیرہما کے یہی معنی ہیں۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ مسندالیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ بھی اسلئے لایا جاتا ہے کہ اس اضافت کی وجہ سے مضاف الیہ کی یا مضاف کی یا ان دونوں کے علاوہ کی تعظیم مقصود ہوتی ہے۔ تعظیم مضاف الیہ کی مثال جیسے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

عبدی حضر، میرا غلام حاضر ہو گیا۔ اس مثال میں مضاف الیہ یعنی متکلم کی تعظیم ہے اس طور پر کہ متکلم ایسا شخص ہے جس کے پاس غلام ہیں۔ اور تعظیم مضاف کی مثال عبد الخلیفۃ رکب اس مثال میں مضاف یعنی غلام کی تعظیم ہے اس طور پر کہ یہ بادشاہ کا غلام ہے کسی ایرے غیرے کا غلام نہیں ہے اور مضاف اور مضاف الیہ کے علاوہ کی تعظیم کی مثال عبد السلطان عندی ہے اس طور پر کہ متکلم ایسا معزز اور معظم آدمی ہے جس کے پاس بادشاہ کے غلام کی آمد و رفت ہے۔

و ہو دان کان سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ اس مثال میں متکلم یعنی یا متکلم عند کا مضاف الیہ ہے لہذا یہ تعظیم مضاف الیہ کی مثال ہوئی نہ کہ مضاف اور مضاف الیہ کے علاوہ کی تعظیم کی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کے قول او غیرہما سے مراد غیر مسند الیہ مضاف اور غیر مسند الیہ مضاف الیہ ہے مطلق غیر مضاف اور غیر مضاف الیہ مراد نہیں ہے یعنی غیرہما سے مراد یہ ہے کہ نہ تو وہ مسند الیہ مضاف ہو اور نہ مسند الیہ مضاف الیہ ہو۔ پس عندی کا یا متکلم جس کی تعظیم مقصود ہے اگرچہ عند کا مضاف الیہ ہے لیکن مسند الیہ نہیں ہے لہذا یہ غیر مسند الیہ مضاف بھی ہے اور غیر مسند الیہ مضاف الیہ بھی ہے اور جب ایسا ہے تو کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔

> أَوْ لِتَضَمُّنِهَا تَحْقِيرًا لِلْمُضَافِ نَحْوُ وَلَدُ الْحَجَّامِ حَاضِرٌ أَوْ لِلْمُضَافِ إِلَيْهِ نَحْوُ ضَارِبُ زَيْدٍ حَاضِرٌ أَوْ غَيْرِهِمَا نَحْوُ وَلَدُ الْحَجَّامِ جَلِيسُ زَيْدٍ أَوْ لِإِغْنَائِهَا عَنْ تَفْصِيلٍ مُتَعَذِّرٍ نَحْوُ اِتَّفَقَ أَهْلُ الْحَقِّ عَلَى كَذَا أَوْ مُتَعَسِّرٍ نَحْوُ أَهْلُ الْبَلَدِ فَعَلُوا كَذَا أَوْ لِأَنَّهُ يَمْنَعُ عَنِ التَّفْصِيلِ مَانِعٌ مِثْلُ تَقْدِيمِ الْبَعْضِ عَلَى الْبَعْضِ نَحْوُ عُلَمَاءُ الْبَلَدِ حَاضِرُونَ إِلَى غَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ الْاِعْتِبَارَاتِ

ترجمہ یا اس لئے کہ اضافت مضاف کی تحقیر کو متضمن ہے جیسے ولد الحجام حاضر، یا مضاف الیہ کی تحقیر کو جیسے ضارب زید حاضر یا ان دونوں کے علاوہ کی تحقیر کو جیسے ولد الحجام جلیس زید۔ یا اسلئے کہ اضافت تفصیل متعذر سے بے نیاز کر دیتی ہے جیسے اتفق اہل الحق علی کذا یا دشوار تفصیل سے بے نیاز کر دیتی ہے جیسے اہل البلد فعلوا کذا یا اسلئے کہ تفصیل سے کوئی چیز مانع ہے مثلاً بعض کو بعض پر مقدم کرنا جیسے علماء البلد حاضرون اور اس کے علاوہ دیگر اعتبارات ہیں۔

تشریح مصنف رح نے فرمایا ہے کہ مسند الیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ کبھی اسلئے لاتے ہیں کہ اس اضافت سے مضاف کی تحقیر مقصود ہوتی ہے جیسے ولد الحجام حاضر میں، ولد مضاف کی تحقیر مقصود ہے کہ یہ حجام کا بیٹا ہے یا مضاف الیہ کی تحقیر مقصود ہوتی ہے جیسے ضارب زید حاضر۔ زید کو مارنے والا حاضر ہے اس مثال میں زید مضاف الیہ کی تحقیر مقصود ہے اس طور پر کہ وہ مضروب ہے۔ یا ان دونوں کے علاوہ کی تحقیر مقصود ہوتی ہے جیسے ولد الحجام جلیس زید (حجام کا بیٹا زید کا ہم نشین ہے) میں زید کی چونکہ مسند الیہ مضاف ہے اور مسند الیہ مضاف الیہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کی تحقیر مقصود ہے کہ وہ اتنا گھٹیا آدمی ہے کہ اسکی مجالست حجام کے بیٹے سے رہتی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ کبھی اضافت کے ساتھ مسند الیہ کو معرفہ اسلئے لایا جاتا ہے کہ مسند الیہ کی تفصیل کرنا عادتاً محال ہوتا ہے اور اضافت تفصیل سے بے نیاز کردیتی ہے مثلاً آپ نے کہا اتفق اہل الحق علی کذا۔ اہل حق نے اس بات پر اتفاق کیا ہے پس دنیا کے تمام اہل حق کی نام بنام تفصیل کرنا اور ان کو شمار کرانا چونکہ عادتاً ناممکن ہے اسلئے اس کو اضافت کے ساتھ ذکر کرکے اتفاق ٹھہرایا۔ اور کبھی مسند الیہ کی تفصیل کرنا محال تو نہیں ہوتا البتہ دشوار ہوتا ہے۔ پس اس دشواری سے بچنے کے لیے اضافت کے ساتھ ذکر کردیا جاتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے اہل البلد فعلوا کذا۔ شہر کے تمام لوگوں کا تفصیل کے ساتھ نام بنام ذکر کرنا محال تو نہیں لیکن دشوار ہے پس اس دشواری سے بچنے کے لئے اہل البلد اضافت کے ساتھ ذکر کردیا گیا۔ اور کبھی چونکہ تفصیل سے کوئی چیز مانع ہوجاتی ہے اسلئے بھی مسند الیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے مثلاً کسی سلسلہ میں چند علماء کا ذکر کرنا ہے اب اگر ان کا نام بنام ذکر کیا جائے تو یہ سوال ہوگا کہ کس کا پہلے ذکر کریں اور کس کا بعد میں پس اس الجھن سے بچنے کے لئے اضافت کے ساتھ کہہ دیا جاتا ہے علماء البلد حاضرون۔ ان کے علاوہ اور بھی ایسے اعتبارات ہیں جن کی وجہ سے مسند الیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے۔

وَاَمَّا تَنْكِيْرُهُ اَیْ تَنْكِيْرُ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ فَلِلْاِفْرَادِ اَیْ لِلْقَصْدِ اِلٰى فَرْدٍ مِمَّا يَصْدُقُ عَلَيْهِ اِسْمُ الْجِنْسِ نَحْوُ وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ اَقْصَى الْمَدِيْنَةِ يَسْعٰى اَوِ النَّوْعِيَّةِ اَیْ لِلْقَصْدِ اِلٰى نَوْعٍ مِنْهُ نَحْوُ وَعَلٰى اَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ اَیْ نَوْعٌ مِنَ الْاَغْطِيَةِ وَهُوَ غِطَاءُ التَّعَامِیْ عَنْ اٰيَاتِ اللهِ تَعَالٰى وَفِي الْمِفْتَاحِ اَنَّهُ لِلتَّعْظِيْمِ اَیْ غِشَاوَةٌ عَظِيْمَةٌ اَوِ التَّعْظِيْمِ اَوِ التَّحْقِيْرِ كَقَوْلِهٖ شعر لَهُ حَاجِبٌ اَیْ مَانِعٌ عَظِيْمٌ عَنْ كُلِّ اَمْرٍ يَشِيْنُهُ اَیْ يَعِيْبُهُ وَلَيْسَ لَهُ عَنْ طَالِبِ الْعُرْفِ حَاجِبٌ اَیْ مَانِعٌ حَقِيْرٌ فَكَيْفَ بِالْعَظِيْمِ

ترجمہ اور بہر حال مسند الیہ کو نکرہ لانا سو وہ افراد کی وجہ سے ہے یعنی جن افراد پر اسم جنس صادق آتا ہے ان میں سے ایک فرد کا قصد کرنے کے لیے ہے جیسے ایک شخص شہر کے کنارے سے دوڑتا ہوا آیا۔ یا نوعیت کے لئے یعنی اسلئے کہ اس کی ایک نوع مقصود ہے اور جیسے ان کی آنکھوں پر پردہ ہے یعنی ایک قسم کا پردہ ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کی آیات سے اندھے پن کا پردہ ہے اور مفتاح میں یہ ہے کہ وہ تعظیم کے لیے ہے یعنی بہت بڑا پردہ ہے یا تعظیم یا تحقیر کے لیے ہے جیسے اسکا قول ممدوح کے لیے بڑا مانع ہے ہر اس چیز سے جو اس کو عیب لگائے اور ممدوح کے لئے طالب احسان سے ادنیٰ مانع نہیں ہے پس بڑا مانع کیسے ہوگا۔

تشریح مصنف رح مسند الیہ کو معرفہ لانے کے وجوہ اور نکات بیان کرنے کے بعد یہاں سے مسند الیہ کو نکرہ لانے کے اسباب بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ مسند الیہ خواہ مفرد ہو خواہ تثنیہ ہو خواہ جمع ہو

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اس کو نکرہ اس وقت لایا جاتا ہے جبکہ نکرہ کے افراد میں سے کسی ایک فرد پر حکم لگانا مقصود ہو یعنی اسم جنس منکر جن افراد پر صادق آتا ہے جب ان میں سے ایک فرد غیر معین پر حکم لگانا مقصود ہو تو مسندالیہ کو نکرہ لایا جاتا ہے اگر نکرہ مفرد ہے تو اس کے مفہوم کا ایک فرد مقصود ہوگا اور اگر مثنیٰ ہے تو اسکے مفہوم کا فرد یعنی دو مقصود ہونگے اور اگر جمع ہے تو اس کے مفہوم کا فرد یعنی جماعت مقصود ہوگی جیسے جاء رجل من اقصی المدینۃ یسعی میں رجل جو مسندالیہ ہے اور نکرہ ہے اس سے ایک فرد مراد ہے یعنی شہر کے کنارے سے ایک آدمی آیا، دو یا تین آدمی نہیں آئے۔ اس آیت میں رجل سے ایک مومن آدمی مراد ہے جس کا تعلق آل فرعون سے تھا۔ مدینہ سے فرعون کا شہر مراد ہے جس کا نام بقول صاحب جلالین منف ہے لیکن یہ شہر اس وقت ویران ہے منف نام کا ایک شہر اسوقت بھی مشہور ہے جو ملک جیزہ میں ہے مگر یہ منف شہر وہ نہیں ہے جس کا ذکر آیت میں ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ مسندالیہ کو نکرہ اس وقت بھی لایا جاتا ہے جبکہ اسم جنس منکر کی انواع میں سے ایک نوع پر حکم لگانا مقصود ہو جیسے وعلی ابصارھم غشاوۃ میں غشاوہ نکرہ سے ایک قسم کا پردہ مراد ہے اور وہ ایک قسم کا پردہ اللہ کی آیات سے اندھا ہونے کا پردہ مراد ہے۔ اردو میں اس کی مثال ؎

ہر اک گل کا ہے رنگ و عالم جدا ⁂ نہیں لطف سے کوئی خالی ذرا۔

اس میں ہر اک گل نکرہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ پھول کی ہر اک نوع کا رنگ و عالم جدا ہے۔ مگر یہاں یہ سوال ہوگا کہ مصنف نے پہلے کہا ہے کہ نکرہ سے فرد مقصود ہوتا ہے اور اب کہتے ہیں کہ نوع مقصود ہے یہ دونوں باتیں کیسے جمع ہونگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نکرہ تو وحدت پر دلالت کرتا ہے اور وحدت کی دو قسمیں ہیں (۱) وحدت شخصیہ (۲) وحدت نوعیہ پس نکرہ جس طرح وحدت شخصیہ پر دلالت کرتا ہے اسی طرح وحدت نوعیہ پر بھی دلالت کرتا ہے اور جب ایسا ہے تو کوئی اعتراض نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا یہ کلام کہ غشاوۃ کی تنکیر نوعیت کے لئے ہے زمخشری کی تفسیر کشاف میں مذکور ہے لیکن مفتاح العلوم میں یہ کہا ہے کہ غشاوۃ کی تنکیر تعظیم کے لئے ہے اور مراد یہ ہے کہ انکی آنکھوں پر ایک بڑا پردہ ہے۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ مفتاح العلوم میں جو کہا ہے کہ غشاوۃ کی تنکیر تعظیم کے لئے ہے اولیٰ ہے کیونکہ اس آیت سے اللہ تعالیٰ کا مقصود ادراک سے ان کے حال کے بُعد کو بیان کرنا ہے۔ یعنی یہ بیان کرنا ہے کہ یہ لوگ اللہ تعالیٰ کی آیات کے ادراک سے بہت دور ہیں اور تنکیر کا تعظیم کے لئے ہونا یعنی غشاوۃ کا عظیم ہونا اس مقصد پر زیادہ دال ہے اور اس مقصد کو بھرپور طریقے سے ادا کرنے والا ہے۔ اور بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ مصنف کے کلام اور مفتاح العلوم کے کلام میں کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ غشاوۃ عظیمۃ مطلق غشاوہ کی ایک نوع ہے پس مصنف رح کی مراد یہ ہے کہ انکی آنکھوں پر غشاوہ کی ایک نوع پڑی ہوئی ہے اور وہ غشاوہ عظیمہ ہے یعنی آیات خداوندی سے اندھا ہونا اور جب ایسا ہے تو غشاوہ کی تنکیر نوعیت اور تعظیم دونوں کے لئے ہوگی۔ مصنف رح کہتے ہیں کہ مسندالیہ کو کبھی اسلئے نکرہ لایا جاتا ہے تاکہ وہ مسندالیہ کے معنیٰ کی تعظیم کا فائدہ دے یا تحقیر کا فائدہ دے جیسے

؎ لہ حاجب عن کل امر یشینہ ⁂ ولیس لہ عن طالب العرف حاجب

ممدوح کے لئے ہر ایسے امر سے جو اسکو عیب لگائے عظیم مانع ہے اور طالب احسان سے اسکے لئے معمولی سا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مانع بھی نہیں ہے یعنی ممدوح کے لئے ہر عیب لگانے والی شے سے ایک بڑا مانع ہے کہ عیب اس تک پہنچ ہی نہیں سکتا ہے اور احسان طلب کرنے والے کے واسطے اس کے لئے معمولی سی رکاوٹ بھی نہیں ہے چہ جائیکہ کوئی بڑی رکاوٹ ہو۔ پہلے مصرعہ میں حاجب مسندالیہ نکرہ ہے اور اسکی تنکیر (تنوین) تعظیم کے لئے ہے اور دوسرے مصرعہ میں حاجب مسندالیہ نکرہ ہے مگر اس کی تنکیر تحقیر کے لئے ہے۔ اردو میں نکرہ کے تعظیم کے لئے ہونے کی مثال

؎ بستر رنج و کنج تنہائی ÷ رات کیا آئی اک بلا آئی

یہاں اک بلا نکرہ تعظیم کے لئے ہے یعنی بڑی بلا آئی۔

أَوِ التَّكْثِيْرِ كَقَوْلِهِمْ وَإِنَّ لَهُ لَإِبِلًا وَإِنَّ لَهُ لَغَنَمًا أَوِ التَّقْلِيْلِ نَحْوُ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللّٰهِ أَكْبَرُ وَالْفَرْقُ بَيْنَ التَّعْظِيْمِ وَالتَّكْثِيْرِ أَنَّ التَّعْظِيْمَ بِحَسَبِ ارْتِفَاعِ الشَّأْنِ وَعُلُوِّ الطَّبَقَةِ وَالتَّكْثِيْرُ بِاعْتِبَارِ الْكَمِّيَّاتِ وَالْمَقَادِيْرِ تَحْقِيْقًا كَمَا فِي الْإِبِلِ أَوْ تَقْدِيْرًا كَمَا فِي الرِّضْوَانِ وَكَذَا التَّحْقِيْرُ وَالتَّقْلِيْلُ وَلِلْإِشَارَةِ إِلٰى أَنَّ بَيْنَهُمَا فَرْقًا قَالَ وَمِنْ تَنْكِيْرِ غَيْرِهِ لِلتَّعْظِيْمِ وَالتَّكْثِيْرِ نَحْوُ وَإِنْ يُّكَذِّبُوْكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّنْ قَبْلِكَ أَيْ ذَوُوْ عَدَدٍ كَثِيْرٍ هٰذَا نَاظِرٌ إِلَى التَّكْثِيْرِ أَوْ ذَوُوْ آيَاتٍ عِظَامٍ هٰذَا نَاظِرٌ إِلَى التَّعْظِيْمِ وَقَدْ يَكُوْنُ لِلتَّحْقِيْرِ وَالتَّقْلِيْلِ نَحْوُ حَصَلَ لِيْ مِنْهُ شَيْءٌ أَيْ حَقِيْرٌ قَلِيْلٌ۔

ترجمہ یا (مسندالیہ کو نکرہ) تکثیر کے لئے لاتے ہیں جیسے ان کا قول اور اس کے پاس بہت سے اونٹ اور بہت سی بکریاں ہیں یا تقلیل کے لئے ہے جیسے اللہ کی تھوڑی سی خوشنودی بھی بہت بڑی ہے اور تعظیم اور تکثیر کے درمیان فرق یہ ہے کہ تعظیم علو شان اور بلندی رتبہ کے اعتبار سے ہوتی ہے اور تکثیر کمیات اور مقادیر کے اعتبار سے ہوتی ہے تحقیقاً جیسے ابل میں یا تقدیراً جیسے رضوان میں اور ایسے ہی تحقیر اور تقلیل۔ اور اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ ان دونوں کے درمیان فرق ہے۔ مصنف نے کہا کہ تنکیر، تعظیم اور تکثیر دونوں کے لئے آتی ہے جیسے اگر یہ لوگ آپکی تکذیب کریں تو آپ سے پہلے بہت سے لوگوں کی تکذیب کی جاچکی ہے۔ یہ معنی تکثیر کے لحاظ سے ہیں یا بڑی بڑی نشانیوں والوں کی تکذیب کی جاچکی ہے۔ یہ معنی تعظیم کے اعتبار سے ہیں اور کبھی تحقیر و تقلیل دونوں کے لئے ہوتی ہے جیسے مجھے اس سے کچھ حاصل ہوا ہے یعنی حقیر اور قلیل۔

تشریح مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ کبھی مسندالیہ کو نکرہ لایا جاتا ہے تکثیر کا فائدہ دینے کے لئے جیسے عرب کا قول ہے وان لہ لابلا وان لہ لغنما اس کے پاس بہت بڑی تعداد میں اونٹ بھی ہیں اور

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

بکریاں بھی ہیں۔ اس مثال میں ابلاً اور غنماً إنَّ کا اسم ہونے کی وجہ سے مسند الیہ ہیں اور نکرہ ہیں اور دونوں جگہ تنکیر مفید تکثیر ہے جیسے اردو میں ؎

ہے اس مملکت کی عجب گل زمیں ٭ کہیں پھول یاں کے سے ہوتے نہیں

اس شعر میں پھول نکرہ اظہار کثرت کے لئے ہے یعنی یہاں پھول انتہائی کثرت سے ہوتے ہیں۔ اور کبھی مسند الیہ کی تنکیر تقلیل کے لئے آتی ہے جیسے ورضوان من اللہ اکبر۔ اللہ کی تھوڑی سی خوشنودی بھی ہر چیز سے بڑی ہے اس مثال میں رضوان مسند الیہ نکرہ ہے اور اس کی تنکیر تقلیل کے لئے ہے۔ جیسے اردو میں۔

؎ یہ سب غلط سنا تھا کہ ہے لشکر کثیر ٭ کچھ نوجوان ہیں طفل ہیں کچھ اور کچھ ہیں پیر

یہاں کچھ نوجوان نکرہ اظہار قلت کے لئے ہے۔

والفرق سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ تعظیم اور تحقیر کے ذکر کے بعد تکثیر اور تقلیل کو ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی کیونکہ تکثیر ہی کا دوسرا نام تعظیم ہے اور تقلیل کا دوسرا نام تحقیر ہے پس تعظیم کے بعد تکثیر کا ذکر اور تحقیر کے بعد تقلیل کا ذکر خواہ مخواہ کا تکرار ہے جو فصاحت کے منافی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تعظیم اور تکثیر دونوں ایک نہیں ہیں بلکہ دونوں میں فرق ہے اس طور پر کہ تعظیم کیفیات کے قبیل سے ہے چنانچہ تعظیم، علو شان اور بلندی رتبہ کے اعتبار سے ہوتی ہے اور تکثیر کمیات اور مقادیر کے قبیل سے ہے۔ کم کی دو قسمیں ہیں (۱) کم منفصل (۲) کم متصل۔ کم منفصل معدودات میں ہوتا ہے اور کم متصل معدودات کے علاوہ میں ہوتا ہے مثلاً مکیلات اور موزونات میں ہوتا ہے۔ شارح کی عبارت میں کمیات سے مراد کم منفصل ہے اور مقادیر سے مراد کم متصل ہے۔ کم منفصل میں تکثیر کی مثال جیسے آپ کہیں ایک سو درخت، پچاس درختوں سے زائد ہیں۔ اور کم متصل کی مثال جیسے آپ کہیں دس رطل گھی آٹھ رطل گھی سے زائد ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ تکثیر کمیت کے اعتبار سے کبھی تو تحقیقاً ہوتی ہے جیسا کہ اونٹوں میں ہے اور کبھی تقدیراً ہوتی ہے جیسا کہ رضوان میں ہے کیونکہ رضا اور خوشنودی معنی ہے لہٰذا اس کے لئے افراد مقدرہ مانے جائیں گے اور پھر ان افراد مقدرہ کے اعتبار سے اس میں تکثیر متحقق ہوگی۔ یہی فرق تحقیر اور تقلیل میں ہے یعنی تحقیر کیفیات کے قبیل سے ہے اور تقلیل کمیات کے قبیل سے ہے اسی فرق کی طرف اشارہ کرنے کے لئے مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ تنکیر، تعظیم اور تکثیر کے لئے آتی ہے۔ مصنف نے تعظیم اور تکثیر کو چونکہ عطف کے ساتھ ذکر کیا ہے اور عطف مغایرت پر دلالت کرتا ہے اسلئے مصنف کے نزدیک ان دونوں میں مغایرت ہوگی اور یہ دونوں الگ الگ دو چیزیں ہونگی جیسے باری تعالیٰ کا قول وان یکذبوک فقد کذبت رسل من قبلک میں رسل کی تنوین جو تکثیر پر دلالت کرتی ہے تکثیر کے لئے بھی ہے اور تعظیم کے لئے بھی تکثیر کی صورت میں ترجمہ ہوگا اگر وہ لوگ آپ کی تکذیب کرتے ہیں تو آپ سے پہلے بہت سے رسولوں کی تکذیب کی گئی ہے اور تعظیم کی صورت میں ترجمہ ہوگا آپ سے پہلے بڑی بڑی نشانیوں والوں کی تکذیب کی گئی ہے یعنی بڑے بڑے رسولوں کی تکذیب کی گئی ہے۔ اور تنکیر کبھی تحقیر اور تقلیل کے لئے آتی ہے جیسے حصل لی منہ شئی میں شئی کی تنکیر تحقیر اور تقلیل

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کے لئے ہے تحقیر کی صورت میں ترجمہ ہوگا جیسے اس سے معمولی سی چیز حاصل ہوئی ہے۔ اور تقلیل کی صورت میں ترجمہ ہوگا جیسے اس سے تھوڑی سی چیز حاصل ہوئی ہے۔

وَمِنْ تَنْكِيْرِ غَيْرِهٖ اَیْ غَيْرِ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ لِلْاَفْرَادِ اَوِ النَّوْعِيَّةِ نَحْوُ وَاللّٰهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّنْ مَّآءٍ اَیْ كُلَّ فَرْدٍ مِّنْ اَفْرَادِ الدَّوَابِّ مِنْ نُطْفَةٍ مُعَيَّنَةٍ هِیَ نُطْفَةُ اَبِيْهِ الْمُخْتَصَّةُ بِهٖ وَكُلَّ نَوْعٍ مِّنْ اَنْوَاعِ الدَّوَابِّ مِنْ نَوْعٍ مِّنْ اَنْوَاعِ الْمِيَاهِ وَهُوَ نَوْعُ النُّطْفَةِ الَّتِیْ تَخْتَصُّ بِذٰلِكَ النَّوْعِ مِنَ الدَّوَابِّ وَمِنْ تَنْكِيْرِ غَيْرِهٖ لِلتَّعْظِيْمِ نَحْوُ فَاْذَنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ اَیْ حَرْبٍ عَظِيْمٍ

ترجمہ اور غیر مسند الیہ کا نکرہ لانا افراد اور نوعیت کے لئے ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے ہر چلنے والے کو پانی سے پیدا کیا ہے یعنی دواب کے افراد میں سے ہر فرد کو نطفہ معینہ سے پیدا کیا ہے جو اس کے باپ کا مخصوص نطفہ ہے اور دواب کی انواع میں سے ہر نوع کو پانی کی انواع میں سے ایک نوع کو پیدا کیا ہے اور وہ نطفہ کی وہ نوع ہے جو دواب کی اس نوع کے ساتھ مخصوص ہے اور غیر مسند الیہ کی تنکیر تعظیم کے لئے ہے جیسے اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے ایک بڑی لڑائی کا اعلان کردو۔

تشریح مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ جس طرح مسند الیہ کو افراد (ایک فرد غیر معین) اور نوعیت کے لئے نکرہ لایا جاتا ہے اسی طرح غیر مسند الیہ کو بھی ان اغراض کے لئے نکرہ لایا جاتا ہے یعنی غیر مسند الیہ کو نکرہ ذکر کرنے سے کبھی تو وحدت شخصیہ مقصود ہوتی ہے اور کبھی وحدت نوعیہ مقصود ہوتی ہے مثلاً باری تعالے نے فرمایا ہے «واللہ خلق کل دابۃ من ماء» اس آیت میں دآبہ اور مآء دونوں غیر مسند الیہ ہیں کیونکہ دابۃ مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور ہے اور مآء من جار کی وجہ سے مجرور ہے اور دونوں نکرہ ہیں پس یہاں ان دونوں کو نکرہ لاکر افراد یعنی وحدت شخصیہ بھی مراد ہو سکتی ہے اور وحدت نوعیہ بھی۔ وحدت شخصیہ کی صورت میں تفسیر یہ ہوگی کہ اللہ نے ایک شخص کو ایک شخص سے پیدا کیا ہے یعنی ایک فرد کو اس کے باپ کے نطفہ سے پیدا کیا ہے اس صورت میں دآبۃ کا بھی ایک فرد مراد ہوگا اور مآء یعنی نطفہ کا بھی ایک فرد مراد ہوگا مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ آدم، حوا اور عیسیٰ اور کیڑے مکوڑے مٹی سے پیدا ہوئے ہیں نہ کہ نطفہ سے لہذا کل دابۃ من ماء کہنا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کلام غالب پر محمول ہے یعنی اکثر ایسا ہوتا ہے پس اکثر کو کل کے مرتبہ میں اتار کر کل دابۃ من ماء کہدیا گیا۔ وحدت نوعیہ کی صورت میں تفسیر یہ ہوگی کہ ایک نوع کو نطفہ کی ایک نوع سے پیدا کیا ہے مثلاً نوع انسان کو نطفہ کی اس نوع سے پیدا کیا ہے جو اس نوع کے ساتھ مخصوص ہے ایسا نہیں ہے کہ کسی انسان کو اونٹ کے نطفہ سے پیدا کیا ہو اور بکری کی نوع کو اس نطفہ سے پیدا کیا ہو جو نطفہ اس نوع کے ساتھ مخصوص ہے اس پر بھی ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ نے فرمایا ہے کہ نطفہ کی ایک نوع سے دَواب ...... کی ایک

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہی نوع کو پیدا کیا گیا ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ وہ نطفہ جو نوع حمار کے ساتھ مخصوص ہے اس سے حمار بھی پیدا ہوتا ہے اور خچر بھی پیدا ہوتا ہے چنانچہ گدھا جب گدھی سے جفتی کرتا ہے تو حمار پیدا ہوتا ہے اور جب گھوڑی سے جفتی کرتا ہے تو گھوڑی کے پیٹ سے خچر پیدا ہوتا ہے اور حمار اور خچر دو الگ الگ نوع ہیں لہذا نطفہ کی ایک نوع سے دواب کی دو نوع کا پیدا ہونا ثابت ہوا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں نوع حمار سے مخصوص مذکر یا صرف مؤنث کا نطفہ نہیں ہے بلکہ نوع حمار سے مراد وہ نطفہ ہے جو مذکر اور مونث دونوں کے پانی سے مل کر تیار ہوتا ہے پس جب حمار اور گدھی جفتی کریں گے تو اس سے صرف نوع حمار پیدا ہوگی اور جب حمار اور گھوڑی جفتی کریںگے تو اس سے صرف نوع بغل پیدا ہوگی اور جب ایسا ہے تو نطفہ کی ایک نوع سے دواب کی ایک نوع کا پیدا ہونا ثابت ہوگیا۔

مصنف کہتے ہیں کہ کبھی غیر مسند الیہ کو نکرہ لاکر اسکی تعظیم کو بیان کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے فاذنوا بحرب من اللہ ورسولہ اس آیت میں حرب چونکہ بار جار کا مجرور ہے اسلئے غیر مسند الیہ ہے اور نکرہ بھی ہے اور اس سے مراد حرب عظیم ہے یعنی اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے ایک بڑی لڑائی کا اعلان کردو۔ اس آیت سے موجب حرب یعنی ربا سے روکنا مقصود ہے لہذا مقام کا تقاضہ یہ ہے کہ ربا سے زیادہ سے زیادہ نفرت دلائی جائے اور زیادہ سے زیادہ ڈرایا جائے اور اس کے مناسب یہ ہے کہ حرب کو حرب عظیم پر محمول کیا جائے اور جب ایسا ہے تو معلوم ہوگیا کہ یہاں حرب سے مراد حرب عظیم ہے۔

(فوائد) خچر کے بارے میں یہ یاد رکھئے کہ کبھی گدھے اور گھوڑی کے جفتی کرنے سے خچر پیدا ہوتا ہے اور کبھی گھوڑے اور گدھی کے جفتی کرنے سے خچر پیدا ہوتا ہے پہلی صورت میں خچر کا جھوٹا پاک ہوگا اور دوسری صورت میں مکروہ ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جانوروں کے نسب میں ماں کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ باپ کا پس پہلی صورت میں خچر گھوڑی کے تابع ہوگا اور دوسری صورت میں گدھی کے تابع ہوگا۔ واللہ اعلم جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ۔

وَبِالتَّحْقِيرِ نَحْوُ وَإِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا اَيْ ظَنًّا حَقِيرًا ضَعِيفًا اِذِ الظَّنُّ مِمَّا يَقْبَلُ الشِّدَّةَ وَالضَّعْفَ فَالْمَفْعُولُ الْمُطْلَقُ هٰهُنَا لِلنَّوْعِيَّةِ لَا لِلتَّاكِيدِ وَبِهٰذَا الْاِعْتِبَارِ صَحَّ وُقُوعُهُ بَعْدَ الْاِسْتِثْنَاءِ مُفَرَّغًا مَعَ اِمْتِنَاعِ مَا ضَرَبْتُهُ اِلَّا ضَرْبًا عَلٰى اَنْ يَكُوْنَ الْمَصْدَرُ لِلتَّاكِيدِ لِاَنَّ مَصْدَرَ ضَرَبْتُهُ لَا يَحْتَمِلُ غَيْرَ الضَّرْبِ حَتّٰى يَصِحَّ الْاِسْتِثْنَاءُ وَالْمُسْتَثْنٰى مِنْهُ يَجِبُ اَنْ يَكُوْنَ مُتَعَدِّدًا يَشْمَلُ الْمُسْتَثْنٰى وَغَيْرَهُ وَكَمَا اَنَّ التَّنْكِيرَ الَّذِيْ فِيْ مَعْنَى الْبَعْضِيَّةِ يُفِيدُ التَّعْظِيمَ فَكَذَا صَرِيحُ لَفْظِ الْبَعْضِ كَمَا فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجٰتٍ اَرَادَ بِبَعْضِهِمْ مُحَمَّدًا صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَفِيْ هٰذَا الْاِبْهَامِ مِنْ تَفْخِيمِ شَانِهِ وَتَفْضِيلِهِ وَاِعْلَاءِ قَدْرِهِ مَا لَا يَخْفٰى۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ترجمہ اور تحقیر کے لئے جیسے ہم گمان نہیں کرتے ہیں مگر گمان حقیر، ضعیف۔ اسلئے کہ ظن ان چیزوں میں سے ہے جو شدت اور ضعف کو قبول کرتا ہے۔ پس یہاں مفعول مطلق نوعیت کے لئے ہے ذکر تاکید کے لئے۔ اور اسی اعتبار سے اسکا وقوع صحیح ہوگیا استثنار کے بعد مفرغ ہوکر۔ باوجودیکہ ماضربتہ الاضربا ممتنع ہے اس بنا پر کہ مصدر تاکید کے لئے ہے اسلئے کہ ضربتہ کا مصدر غیر ضرب کا احتمال نہیں رکھتا ہے یہاں تک کہ استثنا صحیح ہو اور مستثنیٰ منہ کا متعدد ہونا ضروری ہے تاکہ وہ مستثنیٰ اور غیر مستثنیٰ دونوں کو شامل ہو اور جیسا کہ وہ تنکیر جو بعضیت کے معنی میں ہے تعظیم کا فائدہ دیتی ہے۔ اسی طرح صریح لفظ بعض جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول ورفع بعضہم فوق بعض درجات میں بعضہم سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہیں۔ پس اس ابہام میں آپ کی عظمت شان اور آپکا فضل اور آپکی اعلیٰ قدر ہے جو مخفی نہیں ہے۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ غیر مسندالیہ کی تنکیر کبھی تحقیر کے لئے ہوتی ہے جیسے ان نظن الا ظنا میں ظنا مفعول مطلق ہونے کی وجہ سے غیر مسندالیہ ہے اور نکرہ ہے اور اسکی تنکیر تحقیر کے لئے ہے کیونکہ اس سے ظن حقیر اور ضعیف مراد ہے یعنی ہم گمان نہیں کرتے مگر حقیر اور ضعیف قسم کا گمان اور وجہ اسکی یہ ہے کہ ظن شدت اور ضعف کو قبول کرتا ہے یعنی ظن شدید اور قوی بھی ہوتا ہے اور ضعیف و خفیف بھی ہوتا ہے۔ پس اس جگہ مفعول مطلق (ظنا) محض تاکید کے لئے نہیں ہے بلکہ تاکید کے ساتھ ساتھ نوعیت کے لئے ہے یعنی الا ظنا سے ظن کی ایک نوع یعنی ظن حقیر کا استثنار کیا گیا ہے۔

وبہذا الاعتبار سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ الا ظنا استثنار مفرغ ہے اور استثناء مفرغ اسکو کہتے ہیں جس کا مستثنیٰ منہ مذکور نہ ہو بلکہ محذوف ہو اور اس جگہ مستثنیٰ منہ ظن مصدر محذوف ہے اور استثنار مفرغ کے لئے ضروری ہے کہ مستثنیٰ منہ متعدد ہو تاکہ اس میں مستثنیٰ داخل ہو اور پھر استثناء کے ذریعہ اسکو نکالا جائے مگر یہاں مستثنیٰ منہ یعنی ظن متعدد نہیں ہے یعنی ظن صرف ظن کا احتمال رکھتا ہے غیر ظن کا احتمال نہیں رکھتا اور جب مستثنیٰ منہ یعنی ظن متعدد نہیں ہے تو اس سے ظن کا استثنار کرنا کیسے درست ہوگا کیونکہ اس صورت میں استثنار الشئی عن نفسہ لازم آتا ہے اس طور پر کہ پہلے ان نظن کے ذریعہ ظن کی نفی کی گئی ہے اور پھر الا کے ذریعہ اس کا اثبات کیا گیا ہے اور یہ استثنار الشئی عن نفسہ اور تناقض ہے جو کہ باطل ہے پس باطل کو مستلزم ہونے کی وجہ سے یہ ترکیب درست نہ ہونی چاہئے تھی جیسا کہ ماضربتہ الاضربا کی ترکیب اس بنا پر کہ ضربا تاکید کے لئے ہے درست نہیں ہے کیونکہ یہاں بھی استثنار الشئی عن نفسہ اور تناقض لازم آتا ہے اس طور پر کہ پہلے ما کے ذریعہ ضرب کی نفی کی گئی ہے اور پھر الا کے ذریعہ اسی ضرب کا استثنار اور اثبات کیا گیا ہے۔ کیونکہ ضربتہ کا مصدر غیر ضرب کا احتمال نہیں رکھتا ہے کہ اس سے ضرب کا استثنار صحیح ہو۔ اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ مستثنیٰ منہ کا متعدد ہونا ضروری ہے تاکہ وہ مستثنیٰ اور غیر مستثنیٰ دونوں کو شامل ہو۔ اسی اعتراض کا جواب دینے کے لئے شارح نے فرمایا ہے کہ ظنا مصدر محض تاکید کے لئے نہیں ہے بلکہ تاکید کے ساتھ نوعیت کے لئے ہے اور ظنا مصدر کو نوعیت کے لئے ماننے کی صورت میں استثنار صحیح ہو جائیگا اور تناقض

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اور استثناء الشئ من نفسہ لازم نہیں آئے گا کیونکہ اس صورت میں ظن مصدر جو مستثنیٰ منہ محذوف ہے وہ متعدد ہوگا یعنی ظن قوی اور ظن حقیر کو شامل ہوگا اور پھر استثناء کے ذریعہ ظن حقیر کو نکالدیا جائے گا اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ماضربتہ الاضربا کی ترکیب بھی اسی صورت میں ممتنع ہوگی جبکہ ضربا مفعول مطلق کو صرف تاکید کے لئے قرار دیا جائے گا ورنہ اگر اسکو نوعیت کے لئے لے لیا جائے تو یہ ترکیب بھی درست ہو جائے گی۔ اسلئے کہ ضرب مصدر جو مستثنیٰ منہ ہے اور محذوف ہے اسکی دو نوع ہیں ایک ضرب کثیر دوم ضرب قلیل۔ پس الّا کے ذریعہ ان میں سے ایک کا استثناء کیا جائے گا اور ایک کو مستثنیٰ منہ کے تحت باقی رکھا جائے گا اور ایسا کرنے سے نہ استثناء الشئ من نفسہ لازم آئے گا اور نہ تناقض لازم آئے گا۔

شارح کہتے ہیں کہ وہ تنکیر جو بعضیت کے معنی میں ہے جس طرح وہ مفید تعظیم ہوتی ہے اسی طرح صراحتاً لفظ بعض بھی تعظیم کا فائدہ دیتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے ارشاد ورفع بعضہم فوق بعض درجات میں بعضہم سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہیں۔ پس اس ابہام کے ذریعہ آپ کی عظمت شان اور آپ کے فضل اور اعلیٰ مرتبہ کو بیان کرنا مقصود ہے اور جب ایسا ہے تو لفظ بعض مفید تعظیم ہوا۔

وَأَمَّا وَصْفُهُ أَيْ وَصْفُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ وَالْوَصْفُ قَدْ يُطْلَقُ عَلَى نَفْسِ التَّابِعِ الْمَخْصُوصِ
وَقَدْ يُطْلَقُ بِمَعْنَى الْمَصْدَرِ وَهُوَ أَنْسَبُ هٰهُنَا وَأَوْفَقُ بِقَوْلِهِ وَأَمَّا بَيَانُهُ وَأَمَّا
الْإِبْدَالُ مِنْهُ أَيْ أَمَّا ذِكْرُ النَّعْتِ لَهُ فَلِكَوْنِهِ أَيِ الْوَصْفِ بِمَعْنَى الْمَصْدَرِ وَالْأَحْسَنُ
أَنْ يَكُوْنَ بِمَعْنَى النَّعْتِ عَلَى أَنْ يُرَادَ بِاللَّفْظِ أَحَدُ مَعْنَيَيْهِ وَبِضَمِيْرِهِ مَعْنَاهُ
الْآخَرُ عَلَى مَا سَيَجِيْءُ فِي الْبَدِيْعِ مُبَيِّنًا لَهُ أَيْ لِلْمُسْنَدِ إِلَيْهِ كَاشِفًا عَنْ مَعْنَاهُ
كَقَوْلِكَ الْجِسْمُ الطَّوِيْلُ الْعَرِيْضُ الْعَمِيْقُ يَحْتَاجُ إِلَى فَرَاغٍ يَشْغَلُهُ فَإِنَّ هٰذِهِ
الْأَوْصَافَ مِمَّا يُوَضِّحُ الْجِسْمَ وَيَقَعُ تَعْرِيْفًا لَهُ وَنَحْوُهُ فِي الْكَشْفِ أَيْ مِثْلُ هٰذَا
الْقَوْلِ فِي كَوْنِ الْوَصْفِ لِلْكَشْفِ وَالْإِيْضَاحِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ وَصْفًا لِلْمُسْنَدِ إِلَيْهِ قَوْلُهُ
شِعْرٌ الْأَلْمَعِيُّ الَّذِيْ يَظُنُّ بِكَ الظَّنَّ ٭ كَأَنْ قَدْ رَأَى وَقَدْ سَمِعَا
فَإِنَّ الْأَلْمَعِيَّ مَعْنَاهُ الذَّكِيُّ الْمُتَوَقِّدُ وَالْوَصْفُ بَعْدَهُ مِمَّا يَكْشِفُ مَعْنَاهُ وَيُوَضِّحُهُ
لٰكِنَّهُ لَيْسَ بِمُسْنَدٍ إِلَيْهِ لِأَنَّهُ إِمَّا مَرْفُوْعٌ عَلَى أَنَّهُ خَبَرُ إِنَّ فِي الْبَيْتِ السَّابِقِ أَعْنِيْ
قَوْلَهُ شِعْرٌ إِنَّ الَّذِيْ جَمَعَ السَّمَاحَةَ ٭ وَالنَّجْدَةَ وَالْبِرَّ وَالتُّقَى جَمْعًا أَوْ مَنْصُوْبٌ
عَلَى أَنَّهُ صِفَةٌ لِاسْمِ إِنَّ أَوْ بِتَقْدِيْرِ أَعْنِيْ۔

ترجمہ بہرحال مسند الیہ کا وصف لانا اور وصف کبھی نفس تابع مخصوص پر بولا جاتا ہے اور کبھی مصدر کے معنی میں

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اور یہاں یہی مناسب ہے اور اس کے قول واما بیانہ فالابدال منہ کے موافق ہے بہرحال مسند الیہ کے لئے صفت کا ذکر کرنا پس وصف کے مصدر کے معنی میں ہونے کی وجہ سے اور احسن یہ ہے کہ وہ صفت کے معنی میں ہو اس بنا پر کہ لفظ ے اس کے دو معنی میں سے ایک مراد ہو اور اس کی ضمیر سے اس کے دوسرے معنی مراد ہوں جو فن بدیع میں عنقریب آجائے گا مسند الیہ کو بیان کرنے والا اس کے معنی کو واضح کرنے والا جیسے تیرا قول جسم طویل عریض عمیق ایسی خالی جگہ کا محتاج ہے جس کو وہ بھر دے پس یہ اوصاف جسم کی وضاحت کر رہے ہیں اور اس کی تعریف کر رہے ہیں اور اسی کے مثل ہے کشف میں یعنی اس قول کی طرح ہے وصف کے کشف اور ایضاح کے لئے ہونے میں اگرچہ وہ مسند الیہ کا وصف نہیں ہے۔ شاعر کا قول وہ روشن دماغ جس کا گمان تیرے بارے میں ایسا ہے گویا اس نے خود دیکھا اور سنا ہے۔ پس الملمی کے معنی ہیں ذہین اور روشن دماغ اور وصف اس کے بعد ہے جو اس کے معنی کو کھولتا ہے اور اس کی وضاحت کرتا ہے لیکن وہ مسند الیہ نہیں ہے اسلئے کہ یا تو وہ اس بنا پر مرفوع ہے کہ ان کی خبر ہے جو بیت سابق میں ہے یعنی اس کا قول ؎ وہ ذات جس نے سخاوت شجاعت نیکی اور پرہیزگاری کو جمع کیا ہے یا اس بنا پر منصوب ہے کہ وہ ان کے اسم کی صفت ہے یا اعنی کے مقدر ہونے کی وجہ سے۔

تشریح احوال مسند الیہ میں سے چونکہ مسند الیہ کے لئے توابع کا مذکور ہونا بھی ہے اسلئے یہاں سے فاضل مصنف نے مسند الیہ کے توابع کو ذکر کیا ہے اور توابع میں سب سے پہلے چونکہ نعت اور وصف مذکور ہوتا ہے اسلئے مصنف نے وصف کو سب سے پہلے ذکر کیا ہے۔ بہرحال وصف مسند الیہ کے احوال میں سے ہے۔ مسند الیہ خواہ معرفہ ہو خواہ نکرہ ہو یعنی وصف مطلقاً مسند الیہ کے احوال میں سے ہے مسند الیہ معرفہ ہو یا نکرہ ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ وصف کا اطلاق ایک تو تابع مخصوص پر ہوتا ہے یعنی اس لفظ پر ہوتا ہے جو ترکیب میں صفت واقع ہے اور دوسرے مصدری معنی پر ہوتا ہے یعنی نعت اور صفت کے ذکر کرنے پر ہوتا ہے یعنی وصف کے مصدری معنی ہیں نعت اور صفت ذکر کرنا۔ شارح کہتے ہیں کہ اما وصفہ میں وصف کے مصدری معنی کا مراد لینا زیادہ مناسب ہے کیونکہ فلکونہ سے مصنف نے وصف لانے کی علت بیان کی ہے اور علت احداث اور معانی مصدریہ کی بیان کی جاتی ہے نہ کہ الفاظ کی اور مصنف رح کے قول اما بیانہ فالابدال منہ کے موافق بھی مصدری معنی ہیں کیونکہ یہ دونوں بلاشبہ مصدری معنی میں مستعمل ہیں پس بیان میں یکسانیت پیدا کرنے کے لئے وصف سے بھی مصدری معنی مراد لینا بہتر ہوگا۔ فلکونہ سے مصنف نے مسند الیہ کے لئے وصف لانے کی علت بیان کی ہے اور چونکہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ یہاں وصف سے مصدری معنی (صفت اور نعت کا ذکر کرنا) مراد ہے اسلئے فلکونہ کی ضمیر وصف بمعنی المصدر کی طرف راجع ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ صفت کا ذکر کرنا مسند الیہ کے لئے مبیّن اور کاشف ہے لیکن شارح کہتے ہیں کہ احسن یہ ہے کہ فلکونہ کی ضمیر کا مرجع وصف بمعنی تابع مخصوص ہو اور بمعنی المصدر نہ ہو کیونکہ مسند الیہ کے لئے مبیّن اور کاشف وصف بمعنی تابع ہوتا ہے اس کا ذکر کرنا مبیّن اور کاشف نہیں ہوتا ہے رہا یہ سوال کہ اما وصفہ میں وصف سے وصف بمعنی مصدر مراد لیا گیا ہے اور ضمیر وصف بمعنی تابع مخصوص کی طرف راجع کی گئی ہے۔ یہ کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں صنعت استخدام ہے اور صنعت استخدام یہ ہے کہ لفظ کے دو معنی ہوں جب لفظ کو ذکر کیا جائے تو ایک معنی مراد ہوں اور جب اس کی طرف ضمیر راجع کی جائے تو دوسرے معنی مراد ہوں۔ صنعت استخدام کا بیان انشاء اللہ فن بدیع میں

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

تفصیل کے ساتھ کیا جائے گا۔

الحاصل مسندالیہ کے لئے وصف اسلئے لایا جاتا ہے تاکہ وہ مسندالیہ کے معنی کو واضح اور ظاہر کردے جیسے تیرا قول الجسم الطویل العریض العمیق یحتاج الی فراغ یشغلہ اس مثال میں طویل، عریض، عمیق تینوں کا مجموعہ جسم کے لئے صفت کاشفہ ہے کیونکہ تینوں کا مجموعہ جسم کی وضاحت اور تعریف کرتا ہے اس طور پر کہ جسم وہ ہے جو طول، عرض، عمق تینوں میں تقسیم کو قبول کرتا ہو۔ اردو میں جیسے ؎

بچے عکس اس کے لب سرخ کا گر ساغر میں ÷ ہو خجالت سے وہیں بادۂ گلفام سفید

اس مثال میں لب کے لئے سرخ اور بادہ کے لئے گلفام کی صفت توضیح کے لئے ہے۔ اسی طرح اگر وصف مسندالیہ کا نہ ہو بلکہ مسندالیہ کے علاوہ کا ہو تو بھی وہ اس کی وضاحت کرتا ہے جیسے الالمعی الذی یظن بک الظن ÷ کأن قد رای وقد سمعا المعی کے معنی ذکی اور روشن دماغ کے ہیں اور اس کے بعد آنے والا وصف یعنی الذی یظن بک الظن الخ اسکے معنی کی توضیح کرتا ہے۔ یعنی ذکی اور روشن دماغ وہ شخص ہے جس کا گمان بھی تیرے متعلق ایسا ہے گویا اس نے خود دیکھا اور سنا ہے اور المعی ترکیب میں مسندالیہ نہیں ہے بلکہ وہ یا تو اسم انّ کی خبر ہے جو بیت سابق میں ہے۔ بیت سابق یہ ہے انّ الذی جمع السماحۃ ÷ والنجدۃ والبر والتقی جمعا۔ یعنی وہ شخص جس نے سخاوت، شجاعت، نیکی اور پرہیزگاری کو جمع کیا ہے ذہین ہے جس کا گمان بھی تیرے بارے میں ایسا ہے گویا اس نے خود دیکھا اور سنا ہے یا المعی انّ کے اسم کی صفت واقع ہونے کی وجہ سے منصوب ہے یا اعنی مقدر کی وجہ سے منصوب ہے الحاصل المعی، مرفوع ہو یا منصوب ترکیب میں مسندالیہ نہیں ہے۔

أَوْ يَكُونُ الْوَصْفُ مُخَصِّصًا لِلْمُسْنَدِ إِلَيْهِ أَيْ مُقَلِّلًا اِشْتِرَاكَهُ أَوْ رَافِعًا اِحْتِمَالَهُ وَفِي عُرْفِ النُّحَاةِ التَّخْصِيصُ عِبَارَةٌ عَنْ تَقْلِيلِ الْاِشْتِرَاكِ فِي النَّكِرَةِ وَالتَّوْضِيحُ عَنْ رَفْعِ الْاِحْتِمَالِ الْحَاصِلِ فِي الْمَعَارِفِ نَحْوُ زَيْدٌ التَّاجِرُ عِنْدَنَا فَإِنَّ وَصْفَهُ بِالتَّاجِرِ يَرْفَعُ اِحْتِمَالَ غَيْرِهِ أَوْ يَكُونُ الْوَصْفُ مَدْحًا أَوْ ذَمًّا نَحْوُ جَاءَنِي زَيْدٌ الْعَالِمُ أَوِ الْجَاهِلُ حَيْثُ يَتَعَيَّنُ الْمَوْصُوفُ أَعْنِي زَيْدًا قَبْلَ ذِكْرِهِ أَيْ ذِكْرِ الْوَصْفِ وَإِلَّا لَكَانَ الْوَصْفُ مُخَصِّصًا أَوْ يَكُونُ تَأْكِيدًا نَحْوُ أَمْسِ الدَّابِرُ كَانَ يَوْمًا عَظِيمًا فَإِنَّ لَفْظَ الْأَمْسِ مِمَّا يَدُلُّ عَلَى الدُّبُورِ وَقَدْ يَكُونُ الْوَصْفُ لِبَيَانِ الْمَقْصُودِ وَتَفْسِيرِهِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ حَيْثُ وَصَفَ دَابَّةً وَطَائِرًا بِمَا هُوَ مِنْ خَوَاصِّ الْجِنْسِ لِبَيَانِ أَنَّ الْقَصْدَ مِنْهُمَا إِلَى الْجِنْسِ دُونَ الْفَرْدِ بِهَذَا الْاِعْتِبَارِ أَفَادَ هَذَا الْوَصْفُ زِيَادَةَ التَّعْمِيمِ وَالْإِحَاطَةِ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ترجمہ یا وصف کے مسند الیہ کا مخصص ہونے کی وجہ سے یعنی اس کے اشتراک کو کم کرنے والا یا اس کے احتمال کو اٹھانیوالا ہے اور نحات کی اصطلاح میں تخصیص نام ہے نکرہ میں اشتراک کے کم کرنے کا اور توضیح نام ہے اس احتمال کو اٹھانے کا جو معرفہ میں حاصل ہوتا ہے جیسے زید التاجر عندنا ، زید تاجر ہمارے پاس ہے اس لئے کہ زید کا تاجر کے ساتھ متصف ہونا اسکے غیر کے احتمال کو اٹھا دیتا ہے۔ یا وصف کے مدح یا ذم ہونے کی وجہ سے جیسے جاءنی زید العالم او الجاہل میرے پاس زید جو عالم ہے وہ آیا ، یا زید جو جاہل ہے وہ آیا۔ جہاں موصوف یعنی زید وصف کے ذکر سے پہلے متعین ہو ورنہ تو وصف مخصص ہوگا یا اسلئے کہ وصف تاکید ہو جیسے امس الدابر کان یوما عظیما۔ کل گذشتہ بڑا دن تھا اسلئے کہ لفظ امس خود دبور پر دلالت کرتا ہے اور کبھی وصف مقصود کے بیان اور مسند الیہ کی تفسیر کے لئے ہوتا ہے جیسے باری تعالی کا قول، نہیں ہے کوئی دابہ جو زمین پر چلے اور نہیں ہے کوئی پرندہ جو اپنے بازوئیے اڑے اس حیثیت سے کہ دابہ اور طائر کو اس چیز کے ساتھ متصف کیا ہے جو دونوں کی جنس کی خواص میں سے ہے اس بات کو بیان کرنے کے لئے کہ ان دونوں سے مقصود جنس ہے نہ کہ فرد اس اعتبار سے اس وصف نے زیادتی تعمیم اور تمام افراد کو محیط ہونے کا فائدہ دیا ہے

تشریح مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ کبھی مسند الیہ میں تخصیص پیدا کرنے کے لئے مسند الیہ کے لئے وصف لایا جاتا ہے۔ علماء بیان کے نزدیک تخصیص یہ ہے کہ اگر مسند الیہ نکرہ ہے تو وصف کے ذریعہ اس کے اشتراک کو کم کر دیا جائے مثلاً آپ کہیں رجل تاجر عندنا ، رجل تاجر ہمارے پاس ہے پس رجل چونکہ تاجر اور غیر تاجر دونوں کو شامل ہے اور وصف تاجر نے غیر تاجر کو خارج کر دیا ہے اسلئے یہ کہا جائے گا کہ وصف تاجر نے رجل کے اشتراک کو کم کر دیا ہے اور اس اشتراک کو کم کرنے کا نام ہی تخصیص ہے اور اگر مسند الیہ معرفہ ہے تو وصف کے ذریعہ اس کے احتمال کو اٹھانے اور ختم کرنے کا نام تخصیص ہے مثلاً زید نام کے دو آدمی ہیں ایک تاجر دوم فقیہ پس جب آپ نے زید التاجر عندنا کہا تو وصف تاجر نے اس کے فقیہ ہونے کے احتمال کو ختم کر دیا اور زید کو تاجر کے ساتھ خاص کر دیا۔ الحاصل علماء بیان کے نزدیک تخصیص کے دو فرد ہیں (۱) تقلیل اشتراک (۲) رفع احتمال۔ اور علماء نحات کے نزدیک صرف نکرہ میں اشتراک کو کم کرنے کا نام تخصیص ہے اور رہا معرفہ کے اندر پیدا ہونے والے احتمال کو اٹھانا تو یہ علماء نحات کے نزدیک توضیح کہلاتا ہے تخصیص نہیں کہلاتا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی مسند الیہ کی مدح کے لئے مسند الیہ کے لئے وصف لایا جاتا ہے جیسے جاءنی زید العالم میرے پاس زید عالم آیا اس میں العالم صفت زید مسند الیہ کی مدح کے لئے ہے اردو میں جیسے ؎

روش فلک پہ دیکھ کے نعلین شبیہ عشق ؛ حوروں کو یہ گمان ہے عرش بریں نہ ہو

اس میں بریں صفت عرش کی مدح کے لئے ہے۔

اور کبھی مسند الیہ کی مذمت کرنے کے لئے مسند الیہ کا وصف لایا جاتا ہے جیسے جاءنی زید الجاہل اسمیں جاہل صفت زید کی مذمت کے لئے ہے۔ یہ خیال رہے کہ وصف مسند الیہ کی مدح یا ذم کے لئے اسی وقت ہوگا جبکہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

موصوف (زید) وصف کے مذکور ہونے سے پہلے متعین ہو اور اگر موصوف پہلے سے متعین نہیں ہے تو وصف مخصص ہوگا، ادرح یا ذام نہیں ہوگا. مصنف کہتے ہیں کہ کبھی مسندالیہ کی تاکید کے لئے وصف لایا جاتا ہے مگر یہاں تاکید سے اصطلاحی تاکید مراد نہیں ہے نہ تاکید لفظی مراد ہے اور نہ تاکید معنوی مراد ہے بلکہ تاکید لغوی مراد ہے یعنی مسندالیہ کی تقریر اور اسکو ثابت کرنے کے لئے وصف ذکر کیا جاتا ہے اور یہ اس وقت ہوگا جب کہ مسندالیہ اس وصف کے معنی کو متضمن ہو کیونکہ جب مسندالیہ اس وصف کے معنی کو متضمن ہے تو مسندالیہ کے بعد اس وصف کا ذکر اس کے لئے مؤکد اور مقرر ہوگا جیسے امس الدابر کان یوما عظیما. کل گذشتہ بڑا دن تھا. اس مثال میں امس مبتدا ہونے کی وجہ سے مسندالیہ ہے اور دابر اس کی صفت ہے اور دبور کے معنی گذرنے کے ہیں پس امس بھی چونکہ دبور کے معنی یعنی گذرنے پر دلالت کرتا ہے اس لئے امس کو دابر کے ساتھ متصف کرنا تاکید ہوگا. شارح فرماتے ہیں کہ کبھی مسندالیہ کے مقصود کو بیان کرنے کے لئے اور اس کی تفسیر کرنے کے لئے مسندالیہ کا وصف ذکر کیا جاتا ہے جیسے وما من دابۃ فی الارض ولا طائر یطیر بجناحیہ الا امم امثالکم. یہاں فی الارض دابۃ کے اور یطیر بجناحیہ طائر کے مقصود کو بیان کرنے کے لئے ہے یعنی دابہ اور طائر کو دونوں جنسوں کے خواص کے ساتھ یہ بیان کرنے کے لئے متصف کیا ہے کہ ان دونوں سے جنس مقصود ہے فرد مقصود نہیں ہے یعنی دابہ سے جنس دابہ مراد ہے اور طائر سے جنس طائر مراد ہے چنانچہ آیت کا یہ مطلب ہے کہ اجناس دواب میں سے کوئی جنس دابہ نہیں اور اجناس طیور میں سے کوئی جنس طائر نہیں مگر......

شارح کہتے ہیں کہ یہاں وصف کو ذکر کرنے سے چونکہ جنس کو بیان کرنا مقصود ہے اسلئے یہ وصف تعمیم اور احاطہ افراد کے لئے مفید ہوگا کیونکہ جنس تمام افراد میں متحقق ہوتی ہے لہذا مسندالیہ اپنے تمام افراد کو عام اور محیط ہوگا۔

وَأَمَّا تَوْكِيْدُهُ أَيْ تَوْكِيْدُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ فَلِلتَّقْرِيْرِ أَيْ تَقْرِيْرِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ أَيْ تَحْقِيْقِ مَفْهُوْمِهِ وَمَدْلُوْلِهِ أَعْنِيْ جَعْلَهُ مُسْتَقِرًّا مُحَقَّقًا ثَابِتًا بِحَيْثُ لَا يُظَنُّ بِهِ غَيْرُهُ نَحْوُ جَاءَنِيْ زَيْدٌ زَيْدٌ إِذَا ظَنَّ الْمُتَكَلِّمُ غَفْلَةَ السَّامِعِ عَنْ سَمَاعِ لَفْظِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ أَوْ عَنْ حَمْلِهِ عَلَى مَعْنَاهُ وَقِيْلَ الْمُرَادُ بِهِ تَقْرِيْرُ الْحُكْمِ نَحْوُ أَنَا عَرَفْتُ أَوِ الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهِ نَحْوُ أَنَا سَعَيْتُ فِيْ حَاجَتِكَ وَحْدِيْ أَوْ لَا غَيْرِيْ وَفِيْهِ نَظَرٌ لِأَنَّهُ لَيْسَ مِنْ تَأْكِيْدِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ فِيْ شَيْءٍ وَتَأْكِيْدُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ لَا يَكُوْنُ لِتَقْرِيْرِ الْحُكْمِ قَطُّ وَسَيُصَرِّحُ الْمُصَنِّفُ بِهٰذَا أَوْ لِدَفْعِ تَوَهُّمِ التَّجَوُّزِ أَيِ التَّكَلُّمِ بِالْمَجَازِ نَحْوُ قَطَعَ اللِّصَّ الْأَمِيْرُ الْأَمِيْرُ أَوْ نَفْسُهُ أَوْ عَيْنُهُ لِئَلَّا يُتَوَهَّمَ أَنَّ إِسْنَادَ الْقَطْعِ إِلَى الْأَمِيْرِ مَجَازٌ وَإِنَّمَا الْقَاطِعُ بَعْضُ غِلْمَانِهِ أَوْ لِدَفْعِ تَوَهُّمِ السَّهْوِ نَحْوُ جَاءَنِيْ زَيْدٌ زَيْدٌ لِئَلَّا يُتَوَهَّمَ أَنَّ الْجَائِيَ غَيْرُ زَيْدٍ وَإِنَّمَا ذُكِرَ زَيْدٌ عَلَى سَبِيْلِ السَّهْوِ أَوْ لِدَفْعِ تَوَهُّمِ عَدَمِ الشُّمُوْلِ نَحْوُ جَاءَنِي الْقَوْمُ كُلُّهُمْ أَوْ أَجْمَعُوْنَ

www.KitaboSunnat.com

لِئَلَّا يَتَوَهَّمَ أَنَّ بَعْضَهُمْ لَمْ يَجِئْ إِلَّا أَنَّكَ لَمْ تَعْتَدَّ بِهِمْ أَوْ أَنَّكَ جَعَلْتَ الْفِعْلَ الْوَاقِعَ مِنَ الْبَعْضِ كَالْوَاقِعِ مِنَ الْكُلِّ بِنَاءً عَلَى أَنَّهُمْ فِي حُكْمِ شَخْصٍ وَاحِدٍ۔

ترجمہ اور بہر حال مسند الیہ کی تاکید لانا پس مسند الیہ کی تقریر کے لئے ہے یعنی مسند الیہ کے مفہوم اور مدلول کی تحقیق کے لئے یعنی مسند الیہ کو محقق، مقرر، ثابت کرنے کے لئے۔ ایسے طریقہ پر کہ سامع اس سے اس کے غیر کا گمان نہ کرے جیسے جاءنی زید زید جب متکلم لفظ مسند الیہ کو سننے یا اسکو اس کے معنی پر محمول کرنے سے سامع کی غفلت کا خیال کرے اور کہا گیا ہے کہ اس سے تقریر حکم مراد ہے جیسے انا عرفت یا تقریر محکوم علیہ مراد ہے جیسے انا سعیت فی حاجتک وحدی یا لا غیری اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ یہ مسند الیہ کی تاکید ہی سے نہیں ہے اور مسند الیہ کی تاکید کبھی تقریر حکم کے لئے نہیں ہوتی اور مصنف عنقریب اسکی صراحت کریں گے۔ یا مجاز کے وہم کو دور کرنے کے لئے یعنی تکلم بالمجاز کے وہم کو دور کرنے کے لئے جیسے قطع اللص الامیر الامیر یا الامیر نفسہ یا الامیر عینہ امیر ہی نے چور کا ہاتھ کاٹا ہے تاکہ یہ وہم نہ ہو کہ قطع کی اسناد امیر کی طرف مجاز ہے اور کاٹنے والا اس کا کوئی غلام ہے یا سہو کے وہم کو دور کرنے کے لئے جیسے جاءنی زید زید تاکہ یہ وہم نہ ہو کہ آنے والا زید کے علاوہ ہے اور زید کا ذکر سہواً کیا ہے۔ یا عدم شمول کے وہم کو دور کرنے کے لئے جیسے جاءنی القوم کلہم یا اجمعون تاکہ یہ وہم نہ ہو کہ ان میں سے بعض نہیں آئے مگر تو نے ان کا اعتبار نہیں کیا ہے یا تو نے اس فعل کو جو بعض سے واقع ہے ایسا بنا دیا جیسا کہ کل سے واقع ہو اس بناء پر کہ وہ سب ایک ہی شخص کے حکم میں ہیں۔

تشریح مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ مسند الیہ کی ایک حالت یہ ہے کہ مسند الیہ کی تاکید لائی جائے اور مسند الیہ کی تاکید اسلئے لائی جاتی ہے تاکہ مسند الیہ کے مفہوم اور مدلول کو سامع کے ذہن میں اس طرح محقق اور ثابت کر دیا جائے کہ سامع کو دوسرے کا شبہ نہ رہے جیسے جاءنی زید زید میں دوسرا زید تاکید کیلئے اسلئے لائے تاکہ سامع کے ذہن میں یہ بات ثابت ہو جائے کہ زید ہی آیا ہے کوئی دوسرا نہیں آیا اور یہ اس وقت کہا جائے گا جب متکلم کو یہ خیال ہو کہ سامع لفظ مسند الیہ کے سننے سے غافل ہے۔ یا مسند الیہ کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کرنے سے غافل ہے مثلاً کسی نے کہا جاء اسد اور پھر متکلم کو یہ خیال ہوا کہ سامع اسد کو اسکے حقیقی معنی (حیوان مفترس) پر محمول کرنے سے غافل ہے یعنی متکلم نے یہ اعتقاد کیا کہ سامع نے اسد کو معنی مجازی (رجل شجاع) پر محمول کیا ہے پس متکلم نے سامع کی اس غفلت کو دور کرنے کے لئے دوبارہ اسد کہا پس لفظ اسد کا دوبارہ ذکر کرنا اس بات کا فائدہ دیگا کہ اسد سے حیوان مفترس مراد ہے رجل شجاع مراد نہیں ہے۔ شارح کی عبارت میں مفہوم کے بعد مدلول کا ذکر عطف عام علی الخاص کے قبیل سے ہے کیونکہ مفہوم سے معنی حقیقی مراد ہے اور مدلول سے مراد وہ ہے جس پر لفظ دلالت کرے خواہ وہ حقیقی ہو خواہ مجازی ہو۔ شارح اپنی جملہ مقرراً سے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ تحقیق مفہوم سے مراد یہ نہیں ہے کہ مفہوم محقق اور ثابت ہو اس طور پر کہ اس سے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

غبار دور کردیا جائے بلکہ تحقیق مفہوم سے مراد یہ ہے کہ مفہوم سامع کے ذہن میں اس طرح محقق اور ثابت ہو کہ سامع کو یہ گمان نہ ہو کہ اس لفظ مسندالیہ سے اسکے علاوہ دوسرا مراد ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ مصنف کے قول فلتقریر سے تقریر حکم یا تقریر محکوم علیہ مراد ہے حاصل یہ کہ شارح تو اس بات کے قائل ہیں کہ فلتقریر سے مصنف کی مراد صرف تقریر مسندالیہ ہے اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ مصنف کی مراد صرف تقریر مسندالیہ نہیں ہے بلکہ تقریر حکم یا تقریر محکوم علیہ (مسندالیہ) مراد ہے۔ تقریر حکم کی مثال "انا عرفت" ہے اس طور پر کہ متکلم کیطرف دوبارا سناد کی گئی ہے ایک انا کی طرف دوسرے ضمیر متصل کی طرف۔ اور تقریر محکوم علیہ کی مثال جیسے انا سعیت فی حاجتک وحدی یا لاغیری ہے یعنی تیری حاجت کے سلسلے میں صرف میں نے کوشش کی ہے لفظ وحدی اور لاغیری دونوں میں سے ہر ایک محکوم علیہ کی تاکید کے لئے ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ تقریر محکوم علیہ کی مثال پر اعتراض ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ لفظ وحدی اور لاغیری مسندالیہ کی تاکید نہیں ہیں کیونکہ وحدی ترکیب میں حال واقع ہے اور لاغیری مسندالیہ پر معطوف ہے، اور حال اور معطوف دونوں تاکید اصطلاحی نہیں ہیں اور اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ تاکید سے عام مراد ہے اصطلاحی ہو یا لغوی ہو تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ دونوں مثالوں میں مسندالیہ کی تاکید موجود ہے بلکہ دونوں مثالوں میں اس تخصیص کی تاکید موجود ہے جو تخصیص مسندالیہ کی تقدیم سے مستفاد ہے۔ حاصل یہ کہ ان بعض لوگوں کا تقریر کو تقریر محکوم علیہ پر محمول کرنا تو درست ہے لیکن اس کی جو مثال ذکر کی گئی ہے وہ غلط ہے۔ وتاکیدالمسندالیہ سے شارح نے بعض لوگوں کے قول پر رد کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ تاکید مسندالیہ تقریر حکم کے لئے ہرگز نہیں ہوتی یعنی ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ مسندالیہ کی تاکید تقریر حکم کا فائدہ دیتی ہے کیونکہ انا عرفت میں تقریر حکم مسندالیہ کی اس تقدیم کی وجہ سے ہے جو تکرار اسناد کا تقاضہ کرتی ہے تاکید مسندالیہ سے تقریر حکم نہیں ہوتی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ فاضل مصنف عنقریب اس کی تصریح فرمائیں گے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ مسندالیہ کی تاکید کبھی مجاز کے وہم کو دور کرنے کے لئے لائی جاتی ہے یعنی سامع کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے کہ متکلم نے مجاز کے طریقہ پر کلام کیا ہے مسندالیہ کی تاکید لائی جاتی ہے مثلاً تاکید لفظی کے ساتھ یوں کہا گیا قطع اللص الامیر الامیر۔ یا تاکید معنوی کے ساتھ یوں کہا گیا قطع اللص الامیر نفسہ یا عینہ، چور کا ہاتھ امیر ہی نے کاٹا ہے یہاں الامیر مسندالیہ کی تاکید اسلئے لائی گئی ہے تاکہ سامع کو یہ وہم نہ ہو کہ قطع کی اسناد امیر کیطرف مجازی ہے ورنہ حقیقت یہ ہے کہ امیر کے کسی غلام نے چور کا ہاتھ کاٹا ہے۔

مصنف نے فرمایا ہے کہ کبھی سہو کے وہم کو دور کرنے کے لئے مسندالیہ کی تاکید لائی جاتی ہے یعنی کبھی سامع کو یہ وہم ہوجاتا ہے کہ متکلم نے مسندالیہ کا ذکر سہواً کردیا ہے ورنہ مسندالیہ یہ نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ دوسرا ہے پس سامع کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے مسندالیہ کی تاکید ذکر کی جاتی ہے جیسے جاءنی زید زید میرے پاس زید ہی آیا ہے۔ اس مثال میں اگر دوسرا زید ذکر نہ کیا جاتا تو سامع کو یہ وہم ہوسکتا تھا کہ آنے والا زید نہیں ہے بلکہ زید کے علاوہ کوئی دوسرا ہے اور متکلم نے زید کا ذکر سہواً کیا ہے پس سہو کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے متکلم نے زید کو دوبارہ ذکر کردیا۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مصنف نے فرمایا ہے کہ کبھی عدم شمول کے وہم کو دور کرنے کے لئے مسندالیہ کی تاکید لائی جاتی ہے جیسے جاءنی القوم کلھم یا جاءنی القوم اجمعون میرے پاس قوم کے تمام افراد آئے۔ اگر کلھم یا اجمعون کی تاکید ذکر نہ کی جاتی اور صرف جاءنی القوم کہہ دیا جاتا تو سامع کو یہ وہم ہوسکتا تھا کہ مسندالیہ یعنی لفظ قوم تمام افراد کو شامل نہیں ہے اور آنے والے تمام افراد نہیں ہیں بلکہ اکثر لوگ آئے اور بعض نہیں آئے لیکن متکلم نے ان بعض کا اعتبار نہ کرکے جاءنی القوم کہہ دیا یا سامع نے یوں سمجھا کہ قوم کے تمام لوگ باہمی تعاون کی وجہ سے چونکہ شخص واحد کے حکم میں ہیں اسلئے آنے کا وہ فعل جو قوم کے بعض افراد سے صادر ہوا ہے ایسا ہے جیسا کہ کل سے صادر ہوا ہو اسلئے متکلم نے فعل کو پوری قوم کی طرف منسوب کردیا ہے پس سامع کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے متکلم نے مسندالیہ (القوم) کو کلھم یا اجمعون کی تاکید سے مؤکد کردیا ہے۔

وَأَمَّا بَيَانُهُ أَيْ تَعْقِيبُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ بِعَطْفِ الْبَيَانِ فَلِإِيضَاحِهِ بِاسْمٍ مُخْتَصٍّ بِهِ نَحْوُ قَدِمَ صَدِيقُكَ خَالِدٌ وَلَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الثَّانِي أَوْضَحَ لِجَوَازِ أَنْ يَحْصُلَ الْإِيضَاحُ مِنِ اجْتِمَاعِهِمَا وَقَدْ يَكُونُ عَطْفُ الْبَيَانِ بِغَيْرِ اسْمٍ مُخْتَصٍّ بِهِ كَقَوْلِهِ ؏ وَالْمُؤْمِنِ الْعَائِذَاتِ الطَّيْرَ يَمْسَحُهَا فَإِنَّ الطَّيْرَ عَطْفُ بَيَانٍ لِلْعَائِذَاتِ مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ اسْمًا مُخْتَصًّا بِهَا وَقَدْ يَجِيءُ عَطْفُ الْبَيَانِ لِغَيْرِ الْإِيضَاحِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى جَعَلَ اللّٰهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ ذَكَرَ صَاحِبُ الْكَشَّافِ أَنَّ الْبَيْتَ الْحَرَامَ عَطْفُ بَيَانٍ لِلْكَعْبَةِ جِيءَ بِهِ لِلْمَدْحِ لَا لِلْإِيضَاحِ كَمَا يَجِيءُ الصِّفَةُ لِذٰلِكَ۔

ترجمہ اور بہرحال مسندالیہ کے بعد عطف بیان لانا ایسے اسم کے ساتھ جو اسم مسندالیہ کے ساتھ مختص ہو واضح کرنے کے لئے ہوتا ہے جیسے تیرا دوست خالد آیا اور ثانی کا زیادہ واضح ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ وضاحت کا حاصل ہونا دونوں کے اجتماع سے ممکن ہے اور کبھی عطف بیان اسم مختص بہ کے علاوہ کے ساتھ ہوتا ہے جیسے شاعر کا قول اس ذات کی قسم جو امن دینے والی ہے پناہ چاہنے والوں کو یعنی پرندوں کو جو چھوتے ہیں بس طیر، عائذات کا عطف بیان ہے باوجودیکہ طیر عائذات کے ساتھ مختص نہیں ہے اور کبھی عطف بیان غیر ایضاح کے لئے آتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول میں، اللہ تعالیٰ نے کعبہ یعنی بیت الحرام کو لوگوں کے قیام کے لئے بنایا ہے۔ صاحب کشاف نے ذکر کیا ہے کہ بیت الحرام کعبہ ... کا عطف بیان ہے اسکو مدح کے لئے لایا گیا ہے نہ کہ ایضاح کے لئے جیسا کہ مدح کے لئے صفت آتی ہے۔

تشریح مصنف نے فرمایا ہے کہ مسندالیہ کی ایک حالت یہ ہے کہ اس کے بعد عطف بیان لایا جائے اور مسندالیہ کے لئے عطف بیان اس وقت لایا جاتا ہے جبکہ مسندالیہ کی ایسے اسم کے ساتھ وضاحت کرنا اور غیر

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کے احتمال کو رفع کرنا مقصود ہو جو اسم مسند الیہ کے ساتھ مختص ہو جیسے قدم صدیقک خالد تیرا دوست یعنی خالد آیا۔ اس مثال میں خالد کے ذریعہ صدیق کی وضاحت کی گئی ہے اس طور پر کہ مخاطب کے دوست بہت سے ہو سکتے ہیں معلوم نہیں کون سا دوست آیا مگر جب عطف بیان یعنی خالد کا ذکر کر دیا گیا تو خالد کے علاوہ دوسروں کا احتمال ختم ہو گیا اور صدیق کی وضاحت ہو گئی۔ ولا یلزم سے شارح نے مصنف پر تین اعتراض کئے ہیں۔ پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ مصنف کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ عطف بیان کا مسند الیہ سے اوضح ہونا ضروری ہے کیونکہ مصنف نے فرمایا ہے کہ عطف بیان مسند الیہ کی وضاحت کے لئے آتا ہے اور عطف بیان سے مسند الیہ کی وضاحت اسی وقت ہو گی جبکہ مسند الیہ عطف بیان کی بہ نسبت غیر اوضح ہو اور عطف بیان اوضح ہو۔ حالانکہ عطف بیان کا اوضح ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ ایسا بھی ممکن ہے کہ مسند الیہ اور عطف بیان دونوں کے مجموعہ سے وضاحت حاصل ہو صرف عطف بیان ایضاح کے لئے کافی نہ ہو مثلاً زید نام کے بہت سے لوگ ہیں مگر ان میں ابو عبد اللہ ایک ہی کی کنیت ہے اور ابو عبد اللہ بہت سے لوگوں کی کنیت ہے مگر ان میں زید نام کا ایک ہی شخص ہے پس ایسی صورت میں اگر جاء زید کہا جائے تو بھی خفاء رہے گا کیونکہ معلوم نہیں کون سا زید آیا اور اگر جاء ابو عبد اللہ کہا جائے تب بھی خفاء رہیگا اسلئے کہ معلوم نہیں کون سا ابو عبد اللہ آیا اور اگر جاء زید ابو عبد اللہ کہا جائے تو ان دونوں کے مجموعے سے خفاء دور ہو جائیگا اور بیدا واضح ہو جائیگا کہ وہ شخص آیا جس کا نام زید اور کنیت ابو عبد اللہ ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے کہا ہے کہ عطف بیان اسم مختص بہ کے ساتھ آتا ہے یعنی عطف بیان ایسا اسم ہو گا جو اول کے ساتھ مختص ہو حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ کبھی عطف بیان غیر اسم مختص بہ کے ساتھ بھی ہوتا ہے یعنی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ جو اسم عطف بیان ہے وہ اول کے ساتھ مختص نہیں ہوتا جیسے " والمومن العائذات الطیر یمسحہا۔ قسم ہے اس ذات کی جو امن دینے والی ہے پناہ چاہنے والوں یعنی پرندوں کو جو اس کو چھوتے ہیں اس شعر میں الطیر عائذات کا عطف بیان ہے مگر طیر، عائذات کے ساتھ مختص نہیں ہے کیونکہ پرندے پناہ چاہتے بھی ہیں اور نہیں بھی چاہتے جیسا کہ پناہ چاہنے والے پرندے بھی ہوتے ہیں اور پرندوں کے علاوہ بھی۔ یہ خیال رہے کہ اس شعر میں عائذات مسند الیہ نہیں ہے بلکہ مومن اسم فاعل کا مفعول بہ ہے۔ اس مثال سے صرف یہ جتلانا مقصود ہے کہ عطف بیان کبھی اول کے ساتھ مختص نہیں ہوتا ہے اول مسند الیہ ہو یا غیر مسند الیہ ہو۔ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ مصنف کی عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ عطف بیان صرف ایضاح کے لئے آتا ہے غیر ایضاح کے لئے نہیں آتا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ عطف بیان کبھی غیر ایضاح کے لئے بھی آتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول جعل اللہ الکعبۃ البیت الحرام قیاما للناس میں بیت الحرام کعبہ کا عطف بیان ہے اور کعبہ کے ساتھ مختص ہے۔ لیکن بیت الحرام کعبہ کی وضاحت کے لئے نہیں ہے کیونکہ کعبہ تو خود ہی اوضح ہے صاحب کشاف نے بھی یہی ذکر کیا ہے کہ بیت الحرام ایضاح کے لئے ذکر نہیں کیا گیا ہے بلکہ اس کو مدح کے لئے لایا گیا ہے اس طور پر کہ کعبہ ایسا گھر ہے جس میں جدال اور فسق و فجور سب حرام ہیں اور اس میں داخل ہونے والا مستحق امن ہے اور یہ ایسا ہے جیسا کہ صفت کو مدح کے لئے لایا جاتا ہے۔ ان تینوں اعتراضات کا جواب یہ ہے کہ مصنف کا کلام غالب پر مبنی ہے یعنی مصنف نے جو کچھ کہا ہے اس کا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مطلب یہ ہے کہ اکثر ویسا ہوگا اب اگر کبھی کبھار اسکے خلاف ہو جائے تو یہ مصنف کے کلام کے معارض نہ ہوگا۔

وَاَمَّا الْاِبْدَالُ مِنْهُ اَیْ مِنَ الْمُسْنَدِ اِلَیْهِ فَلِزِیَادَةِ التَّقْرِیْرِ مِنْ اِضَافَةِ الْمَصْدَرِ اِلَی الْمَفْعُوْلِ اَوْ مِنْ اِضَافَةِ الْبَیَانِ اَیْ لِلزِّیَادَةِ الَّتِیْ هِیَ التَّقْرِیْرُ وَهٰذَا مِنْ عَادَةِ اِفْتِنَانِ صَاحِبِ الْمِفْتَاحِ حَیْثُ قَالَ فِی التَّاکِیْدِ لِلتَّقْرِیْرِ وَهٰهُنَا لِزِیَادَةِ التَّقْرِیْرِ وَمَعَ هٰذَا لَا یَخْلُوْا عَنْ نُکْتَةٍ لَطِیْفَةٍ وَهِیَ الْاِیْمَاءُ اِلٰی اَنَّ الْغَرَضَ مِنَ الْبَدَلِ هُوَ اَنْ یَکُوْنَ مَقْصُوْدًا بِالنِّسْبَةِ وَالتَّقْرِیْرُ زِیَادَةٌ تَحْصُلُ تَبَعًا وَضِمْنًا بِخِلَافِ التَّاکِیْدِ فَاِنَّ الْغَرَضَ مِنْهُ نَفْسُ التَّقْرِیْرِ وَالتَّحْقِیْقِ نَحْوُ جَاءَنِیْ اَخُوْكَ زَیْدٌ فِیْ بَدَلِ الْکُلِّ وَیَحْصُلُ التَّقْرِیْرُ بِالتَّکْرِیْرِ وَجَاءَنِی الْقَوْمُ اَکْثَرُهُمْ فِیْ بَدَلِ الْبَعْضِ وَسُلِبَ عَمْرٌو ثَوْبُهٗ فِیْ بَدَلِ الْاِشْتِمَالِ۔

ترجمہ اور بہرحال اس سے یعنی مسندالیہ سے بدل لانا پس زیادتی تقریر کے لئے ہے۔ مصدر کی اضافت مفعول کی طرف ہے یا اضافت بیانیہ ہے یعنی اس زیادتی کے لئے جو بعینہ تقریر ہے اور یہ صاحب مفتاح کا تفنن ہے چنانچہ انھوں نے باب تاکید میں للتقریر کہا ہے اور یہاں لزیادة التقریر ہے اس کے باوجود ایک لطیف نکتہ سے خالی نہیں ہے اور وہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ بدل سے غرض یہ ہے کہ وہ مقصود بالنسبت ہوتا ہے اور تقریر ایک زائد امر ہے جو تبعاً اور ضمناً حاصل ہوتا ہے۔ برخلاف تاکید کے اسلئے کہ اس سے غرض نفس تقریر اور تحقیق ہے جیسے جاءنی اخوک زیدٌ بدل کل میں اور تقریر تکرار سے حاصل ہوتی ہے اور جاءنی القوم اکثرہم بدل البعض میں اور سُلب عمرو ثوبہ بدل اشتمال میں

تشریح مصنف رح نے فرمایا ہے کہ مسندالیہ کی ایک حالت یہ ہے کہ اس کے لئے بدل لایا جاتا ہے یعنی مسندالیہ مبدل منہ ہوتا ہے اور پھر اس کا بدل ذکر کیا جاتا ہے اور بدل لانے کی غرض مسندالیہ کی تقریر ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ لفظ زیادت مصدر بھی استعمال ہوتا ہے اور حاصل مصدر کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے پہلی صورت میں زیادت کی اضافت تقریر کی طرف اضافت لامیہ ہوگی فاعل کی طرف یا مفعول کی طرف اور وجہ اسکی یہ ہے کہ زیادت مصدر لازم اور متعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے پس زیادت مصدر اضافت الی الفاعل کی صورت میں لازم ہوگا اور ترجمہ یہ ہوگا کہ مسندالیہ سے بدل اسلئے لایا جاتا ہے تاکہ تقریر مسندالیہ زائد ہو جائے اور اضافت الی المفعول کی صورت میں متعدی ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ مسندالیہ سے بدل اسلئے لایا جاتا ہے تاکہ متکلم تقریر مسندالیہ کو زیادہ کرے۔ اسپر یہ اعتراض ہوگا کہ زیادة تقریر کو اضافت مصدر الی المفعول قرار دینا غلط ہے کیونکہ تقریر حاصل ہوتی ہے ایک شئے کو دوبار ذکر کرنے سے اور زیادتی اس وقت حاصل ہوتی ہے جبکہ اس کے بعد

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

شے آخر مذکور ہو حالانکہ آنے والی مثالوں میں مسندالیہ کو دوبارہ ذکر نہیں کیا گیا ہے اور جب مسندالیہ کو دوبارہ ذکر نہیں کیا گیا تو تقریر حاصل نہ ہوگی اور جب تقریر حاصل نہیں ہوئی تو اس کے بعد بدل زیادتی تقریر کے لئے کیسے ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کی مراد یہ نہیں ہے کہ بدل تقریر میں زیادتی کرتا ہے اس طور پر کہ تقریر بدل کے علاوہ سے حاصل ہو اور اس کی زیادتی بدل سے حاصل ہو۔ بلکہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ بدل تقریر مسندالیہ کے لئے لایا جاتا ہے اور یہ تقریر مسندالیہ ایک امر زائد ہے کیونکہ بدل لانے سے اصلی غرض تو یہ ہے کہ بدل مقصود بالنسبت ہو نہ کہ مبدل منہ۔ اور رہی مسندالیہ کی تقریر تو وہ اس مقصود سے زائد چیز ہے۔ اور دوسری صورت یعنی حاصل مصدر کے معنی میں استعمال ہونے کی صورت میں اضافت بیانیہ ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ مسندالیہ سے بدل لایا جاتا ہے ایک زائد چیز یعنی تقریر کے لئے۔

وہذا من عادۃ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے تاکید کے موقع پر تو للتقریر فرمایا ہے اور اس جگہ لزیادۃ التقریر فرمایا ہے آخر ایسا کیوں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ فاضل مصنف اس کتاب میں صاحب مفتاح علامہ سکاکی کے متبع ہیں اور علامہ سکاکی نے مفتاح العلوم میں اسی طرح کہا ہے۔ بس مصنف نے بھی ان کی اتباع میں اسی طرح کہدیا۔ لیکن اب یہ سوال ہوگا کہ علامہ سکاکی نے ایسا کیوں کیا ہے۔ اس کے جواب میں شارح فرماتے ہیں کہ علامہ سکاکی کی عادت تفنن کی ہے یعنی علامہ سکاکی کلام میں جدت اور نئے اسلوب کو پسند فرماتے ہیں لہذا اپنی اسی عادت کے تحت ایک جگہ للتقریر اور ایک جگہ لزیادۃ التقریر فرمادیا۔ شارح کہتے ہیں کہ اس تفنن کے باوجود یہاں زیادت کا لفظ زیادہ کرنے میں ایک لطیف نکتہ بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ مصنف نے زیادت کا لفظ بڑھا کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ بدل لانے سے غرض یہ ہے کہ بدل مقصود بالنسبت ہوتا ہے اور رہی تقریر تو وہ ایک زائد چیز ہے جو تبعًا اور ضمنًا حاصل ہوتی ہے۔ اسکے برخلاف تاکید کہ اس سے نفس تقریر اور تحقیق مقصود ہوتی ہے پس اس فرق کو واضح کرنے کے لئے تاکید کے موقع پر زیادت کا لفظ ذکر نہیں کیا اور یہاں زیادت کا لفظ ذکر کردیا۔ بدل کی چار قسمیں ہیں (۱) بدل الکل وہ ہے جس کی ذات بعینہٖ متبوع (مبدل منہ) کی ذات ہو جیسے جاءنی اخوک زید۔ اس میں تکرار کیوجہ سے تقریر حاصل ہوتی ہے (۲) بدل البعض وہ ہے جس کی ذات مبدل منہ کی ذات کا بعض ہو جیسے جاءنی القوم اکثرہم (۳) بدل الاشتمال وہ ہے جس پر مبدل منہ مشتمل ہوتا ہے اس طور پر کہ مبدل منہ اجمالاً بدل کیطرف مشیر ہو اور اس کا متقاضی ہو جیسے سُلب عمرٌو ثوبہ (۴) بدل الغلط وہ ہے جو غلطی کے بعد واقع ہوتا ہے جیسے جاء زیدٌ حمارہ بدل الغلط چونکہ کلام فصیح میں واقع نہیں ہوتا ہے۔ اسلئے فاضل مصنف نے اسکی مثال ذکر نہیں فرمائی۔

وَبَیَانُ التَّقْرِیْرِ فِیْہِمَا اَنَّ الْمَتْبُوْعَ یَشْتَمِلُ عَلَی التَّابِعِ اِجْمَالًا حَتّٰی کَاَنَّہٗ مَذْکُوْرٌ اَمَّا فِی الْبَعْضِ فَظَاہِرٌ وَاَمَّا فِی الْاِشْتِمَالِ فَلِاَنَّ مَعْنَاہُ اَنْ یَّشْتَمِلَ الْمُبْدَلُ مِنْہُ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

عَلَى الْبَدَلِ لَا كَاشْتِمَالِ الظَّرْفِ عَلَى الْمَظْرُوْفِ بَلْ مِنْ حَيْثُ يَكُوْنُ مُشْعِرًا بِهٖ إِجْمَالًا مُتَقَاضِيًا لَهٗ بِوَجْهٍ مَّا بِحَيْثُ تَبْقَى النَّفْسُ عِنْدَ ذِكْرِ الْمُبْدَلِ مِنْهُ مُتَشَوِّقَةً إِلٰى ذِكْرِهٖ مُنْتَظِرَةً لَهٗ وَبِالْجُمْلَةِ يَجِبُ أَنْ يَكُوْنَ الْمَتْبُوْعُ فِيْهِ بِحَيْثُ يُطْلَقُ وَيُرَادُ بِهِ التَّابِعُ نَحْوُ أَعْجَبَنِيْ زَيْدٌ إِذَا أَعْجَبَكَ عِلْمُهٗ بِخِلَافِ ضَرَبْتُ زَيْدًا إِذَا ضَرَبْتَ حِمَارَهٗ وَلِهٰذَا صَرَّحُوْا بِأَنَّ نَحْوَ جَاءَنِيْ زَيْدٌ أَخُوْهُ بَدَلُ غَلَطٍ لَا بَدَلُ الْاِشْتِمَالِ كَمَا زَعَمَ بَعْضُ النُّحَاةِ ثُمَّ بَدَلُ الْبَعْضِ وَالْاِشْتِمَالِ بَلْ بَدَلُ الْكُلِّ أَيْضًا لَا يَخْلُوْ عَنْ إِيْضَاحٍ وَتَفْسِيْرٍ وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِبَدَلِ الْغَلَطِ لِأَنَّهٗ لَا يَقَعُ فِيْ فَصِيْحِ الْكَلَامِ

ترجمہ اور ان دونوں میں بیان تقریر یہ ہے کہ متبوع تابع پر اجمالاً مشتمل ہوتا ہے یہاں تک کہ گویا وہ مذکور ہے بہرحال بدل بعض میں تو ظاہر ہے اور بدل اشتمال میں بس اسلئے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ مبدل منہ بدل پر مشتمل ہوتا ہے ایسا اشتمال نہیں جیسا کہ ظرف کا مظروف پر ہوتا ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ بدل کی طرف اجمالاً مشیر ہو (اور) اس کا فی الجملہ مقتضی ہو اس حیثیت سے کہ نفس مبدل منہ کے ذکر کے وقت بدل کے ذکر کا مشتاق ہو (اور) اس کا منتظر ہو الحاصل بدل اشتمال میں یہ ضروری ہے کہ متبوع اس حیثیت سے ہو کہ اسکو بولا جائے اور اس سے تابع کا ارادہ کیا جائے جیسے اعجبنی زید جبکہ اس کا علم تجھ کو تعجب میں ڈالے برخلاف ضربت زیداً کے جبکہ تو نے اس کے گدھے کو مارا ہو اسی وجہ سے انھوں نے تصریح کی ہے کہ جاءنی زیدٌ اخوہ بدل غلط ہے نہ کہ بدل اشتمال جیسا کہ بعض نحاۃ کا خیال ہے پھر بدل بعض اور بدل اشتمال بلکہ بدل کل بھی ایضاح اور تفسیر سے خالی نہیں ہے اور مصنف بدل الغلط کے درپے نہیں ہوئے کیونکہ بدل الغلط فصیح کلام میں واقع نہیں ہوتا ہے

تشریح وتحصیل التقریر بالتکریر سے شارح نے بدل الکل میں تقریر کو ثابت فرمایا تھا چنانچہ کہا تھا کہ جاءنی اخوک زید میں بدل الکل اور اس کا مبدل منہ چونکہ ذات میں متحد ہیں اگرچہ لفظوں میں مختلف ہیں اسلئے معنی زید کا ذکر مکرر ہوگیا اور تکرار سے تقریر حاصل ہو جاتی ہے لہذا بدل الکل کے ذکر سے مبدل منہ میں تقریر حاصل ہوگی اور بدل البعض اور بدل الاشتمال میں تقریر اسطرح ہے کہ مبدل منہ متبوع ہے اور بدل اس کا تابع ہے اور متبوع اپنے تابع پر اجمالاً مشتمل ہوتا ہے۔
بدل البعض میں متبوع کا تابع پر مشتمل ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ بدل البعض میں مبدل منہ کل ہوتا ہے اور بدل اس کا بعض اور جزء ہوتا ہے اور کل اپنے بعض پر مشتمل ہوتا ہے جیسا کہ جاءنی القوم اکثرہم میں قوم اکثر پر مشتمل ہے اور جب ایسا ہے تو بدل البعض مبدل منہ میں مذکور ہوگا اور جب بدل البعض مبدل منہ میں مذکور ہے تو بدل البعض کے ذکر میں تکرار پایا گیا اور تکرار سے تقریر اور تقویت حاصل ہو جاتی ہے لہذا بدل البعض کے ذکر سے مبدل منہ کی تقریر حاصل ہو جائے گی اور بدل الاشتمال میں متبوع تابع پر اسلئے مشتمل ہوتا ہے کہ مبدل منہ بدل اشتمال پر اجمالاً مشتمل ہوتا ہے لیکن یہ اشتمال ایسا نہیں ہوتا جیسا کہ ظرف مظروف

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

پر مشتمل ہوتا ہے بلکہ اس طرح مشتمل ہوتا ہے کہ جب مبدل منہ مذکور ہوگا تو مبدل منہ اجمالاً بدل کی خبر دیگا اور اس کا مقتضی اور طالب ہوگا اس طور پر کہ مبدل منہ کے ذکر کے وقت نفس، بدل کے ذکر کا مشتاق ہوگا اور اس کا منتظر ہوگا۔ حاصل یہ کہ بدل الاشتمال میں متبوع بول کر تابع مراد لیا جاتا ہے اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ متبوع تابع میں مستعمل ہے کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو مجاز ہو جائے گا بلکہ مراد یہ ہے کہ متبوع کے ذکر سے تابع سمجھا جاتا ہے یعنی فعل منسوب تو متبوع کی طرف ہوتا ہے لیکن تابع کی طرف فعل کی نسبت مراد ہوتی ہے اگرچہ متکلم نے اس کی صراحت نہیں کی ہے مثلاً جب کسی نے اعجبنی زید کہا کہ زید نے مجھ کو تعجب میں ڈالدیا تو زید کا ذکر کسی ایسے وصف کے ذکر کا مقتضی ہوگا جو وصف سبب تعجب اور باعث تعجب ہو کیونکہ کسی کی ذات من حیث الذات تعجب کا سبب نہیں ہوتی ہے پس جب علمہٗ کہا تو وہ انتظار ختم ہوگیا کیونکہ علم سبب تعجب اور باعث تعجب ہوتا ہے اس کے برخلاف اگر کسی نے زید کے گدھے کو مارا اور یوں کہا ضربت زیداً حمارہ تو یہ بدل اشتمال نہ ہوگا بلکہ بدل غلط ہوگا کیونکہ ضربت زیداً (متبوع) ضرب حمار (تابع) کی خبر نہیں دیتا ہے اسی وجہ سے علماء نے صراحت کی ہے کہ جاءنی زید اخوہ بدل غلط ہے بدل اشتمال نہیں ہے جیسا کہ ابن حاجب اس کو بدل اشتمال قرار دیتے گیا۔ اور اخوہ بدل اشتمال اس لئے نہیں ہے کہ زید (متبوع) کا ذکر (تابع) اخوہ کی خبر نہیں دیتا ہے اور متبوع کے ذکر سے تابع کا انتظار نہیں ہوتا ہے۔ بہرحال بدل اشتمال کا بھی ایک گونہ مبدل منہ میں ذکر ہو جاتا ہے اور جب مبدل منہ میں بدل اشتمال ایک گونہ مذکور ہے تو بدل اشتمال کے ذکر سے یقیناً تکرار حاصل ہوگا اور تکرار سے چونکہ تقریر حاصل ہوتی ہے اسلئے بدل اشتمال کے ذکر سے بھی تقریر حاصل ہو جائے گی۔

ثم بدل البعض سے شارح نے متن پر اعتراض کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بدل بعض اور بدل اشتمال بلکہ بدل کل ایضاح اور تفسیر سے خالی نہیں ہے کیونکہ بدل میں تفصیل بعد الاجمال ہوتی ہے اور اجمال کے بعد تفصیل سے ایضاح اور تفسیر کا حاصل ہونا ضروری ہے لہٰذا بدل کا ذکر ایضاح اور تفسیر کے لئے بھی ہوگا اور جب ایسا ہے تو ماتن کو یوں کہنا چاہئے تھا: اما الابدال منہ لزیادۃ التقریر والایضاح جیسا کہ دوسرے لوگوں نے کہا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ تقریر ایضاح کو مستلزم ہے تبعاً حاصل ہو جاتی ہے مگر اس جگہ مقصود نہیں ہے اور جب اس جگہ ایضاح مقصود نہیں ہے تو اس کو ذکر کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے شارح فرماتے ہیں کہ فاضل مصنف نے بدل الغلط کو اسلئے ذکر نہیں فرمایا ہے کہ وہ فصیح کلام میں واقع نہیں ہوتا ہے۔

وَأَمَّا الْعَطْفُ أَيْ جَعْلُ الشَّيْءِ مَعْطُوْفًا عَلَى الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ فَلِتَفْصِيْلِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ مَعَ اِخْتِصَارٍ نَحْوُ جَاءَنِيْ زَيْدٌ وَعَمْرٌو فَإِنَّ فِيْهِ تَفْصِيْلًا لِلْفَاعِلِ بِأَنَّهُ زَيْدٌ وَعَمْرٌو مِنْ غَيْرِ دَلَالَةٍ عَلَى تَفْصِيْلِ الْفِعْلِ بِأَنَّ الْمَجِيْئَيْنِ كَانَا مَعًا أَوْ مُتَرَتِّبَيْنِ مَعَ مُهْلَةٍ أَوْ بِلَا مُهْلَةٍ وَاحْتَرَزَ بِقَوْلِهِ مَعَ اخْتِصَارٍ عَنْ نَحْوِ جَاءَنِيْ زَيْدٌ وَجَاءَنِيْ عَمْرٌو فَإِنَّ فِيْهِ تَفْصِيْلًا لِلْمُسْنَدِ إِلَيْهِ مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ مِنْ عَطْفِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

بَلْ مِنْ عَطْفِ الْجُمْلَةِ وَمَا يُقَالُ مِنْ اِنَّهٗ اِحْتِرَازٌ عَنْ نَحْوِجَاءَنِیْ زَيْدٌ جَاءَنِیْ عَمْرٌو مِنْ غَيْرِعَطْفٍ فَلَيْسَ بِشَیْءٍ اِذْ لَيْسَ فِيْهِ دَلَالَةٌ عَلٰى تَفْصِيْلِ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ بَلْ يَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ اِضْرَابًا عَنِ الْكَلَامِ الْاَوَّلِ نَصَّ عَلَيْهِ الشَّيْخُ فِیْ دَلَائِلِ الْاِعْجَازِ

ترجمہ اور بہرحال عطف یعنی شی کو مسندالیہ پرعطوف کرنا پس مسندالیہ کی تفصیل کے لئے ہے اختصار کے ساتھ جیسے جاءنی زید وعمرو کیونکہ اسمیں فاعل کی تفصیل ہے اس طور پر کہ وہ زید اور عمرو ہے بغیر دلالت کے فعل کی تفصیل پر بایں طور کہ دونوں کا آنا ساتھ ساتھ ہوا یا ترتیب وار مہلت کے ساتھ یا بغیر مہلت کے اور مصنف نے اپنے قول مع اختصار سے جاءنی زید وجاءنی عمرو جیسے سے احتراز کیا ہے کیونکہ اس میں مسندالیہ کی تفصیل ہے باوجودیکہ یہ عطف مسندالیہ کے قبیل سے نہیں ہے بلکہ عطف جملہ کے قبیل سے ہے اور وہ جو کہا گیا ہے کہ یہ جاءنی زید جاءنی عمرو کے قبیل سے ہے بغیر عطف کے تو یہ کوئی چیز نہیں ہے اسلئے کہ اس میں مسندالیہ کی تفصیل پر دلالت نہیں ہے بلکہ احتمال رکھتا ہے کہ یہ کلام اول سے اعراض ہو شیخ نے دلائل الاعجاز میں اس کی تصریح کی ہے۔

تشریح احوال مسندالیہ میں سے ایک حالت عطف ہے یعنی کسی چیز کو مسندالیہ پر معطوف کرنا۔ اور مسندالیہ پر عطف اسلئے کرتے ہیں تاکہ کلام میں اختصار کے ساتھ مسندالیہ کی تفصیل ہو جائے یعنی مسندالیہ پر عطف کی علت دو چیزوں کا مجموعہ ہے ایک مسندالیہ کی تفصیل دوم کلام میں اختصار، جیسے جاءنی زید وعمرو۔ میرے پاس زید اور عمرو آئے اس میں فاعل یعنی مسندالیہ کی تفصیل مقصود ہے کہ وہ زید بھی ہے اور عمرو بھی ہے اور اس میں فعل یعنی مسند کی تفصیل پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ وہ دونوں ایک ساتھ آئے یا ترتیب وار آئے تراخی کے ساتھ آئے یا بغیر تراخی کے آئے۔ شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے مع اختصار کی قید لگا کر جاءنی زید وجاءنی عمرو سے احتراز کیا ہے اس طور پر کہ اس صورت میں اگرچہ مسندالیہ کی تفصیل ہے لیکن تکرار عامل کی وجہ سے کلام میں اختصار نہیں ہے حالانکہ عطف علی المسندالیہ کی علت تفصیل مسندالیہ اور اختصار دونوں کا مجموعہ ہے اس کے علاوہ اگر آپ غور کریں تو معلوم ہوگا کہ یہ مثال عطف علی المسندالیہ کے قبیل سے نہیں ہے بلکہ عطف جملہ علی الجملہ کے قبیل سے ہے حالانکہ ہمارا کلام عطف علی المسندالیہ میں ہے نہ کہ عطف جملہ علی الجملہ میں۔ "وما یقال من انہ" سے شارح نے کہا ہے کہ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ مصنف نے مع اختصار کی قید کے ذریعہ بغیر عطف کے جاءنی زید جاءنی عمرو سے احتراز کیا ہے لیکن ان لوگوں کا یہ خیال غلط ہے اور یہ کوئی چیز نہیں ہے کیونکہ اس مثال میں مسندالیہ کی تفصیل پر کوئی دلالت نہیں ہے بلکہ اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ کلام ثانی (جاءنی عمرو) کلام اول (جاءنی زید) سے اعراض ہو یعنی متکلم نے غلطی سے جاءنی زید کہدیا اور پھر اس سے اعراض کرتے ہوئے فوراً جاءنی عمرو کہدیا ہو۔ شیخ عبدالقاہر نے دلائل الاعجاز

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

میں اسی کی تصریح کی ہے۔ اور جب کلام ثانی کلام اول سے اعراض ہے تو ایسا ہوگا گویا متکلم نے کلام اول ذکر نہیں کیا ہے اور جب کلام اول ذکر نہیں کیا ہے تو اس میں جو مسندالیہ ہے وہ مسندالیہ ہی نہ رہے گا اور جب کلام اول میں مسندالیہ، مسندالیہ نہ رہا تو صرف ایک مسندالیہ کے ذکر سے مسندالیہ کی تفصیل نہ ہوگی اور جب اس مثال میں مسندالیہ کی تفصیل نہیں ہے تو یہ مثال مصنف کے قول فلتفصیل المسندالیہ کی قید سے خارج ہو جائے گی۔ مع اختصار کی قید کے ذریعہ خارج نہ ہوگی اور جب ایسا ہے تو مذکورہ لوگوں کا مع اختصار کی قید کے ذریعہ اس مثال کو خارج کرنا درست نہ ہوگا۔ ہاں اگر اس مثال میں دونوں جملوں کے درمیان واؤ مقدر مان لیا جائے تو پھر کلام ثانی کلام اول سے اعراض نہ ہوگا بلکہ عطف کے ذریعہ مسندالیہ کی تفصیل ہو جائے گی مگر عامل کے تکرار کی وجہ سے چونکہ کلام میں اختصار نہیں پایا گیا اسلئے مع اختصار کی قید کے ذریعہ اس مثال سے احتراز کرنا درست ہوگا اور مذکورہ لوگوں کا خیال صحیح ہوگا۔

أَوْ لِتَفْصِيْلِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ أَنَّهُ قَدْ حَصَلَ بِأَحَدِ الْمَذْكُوْرَيْنِ أَوَّلًا وَعَنِ الْآخَرِ بَعْدَهُ مَعَ مُهْلَةٍ أَوْ بِلَا مُهْلَةٍ كَذٰلِكَ أَيْ مَعَ اخْتِصَارٍ وَاحْتَرَزَ بِذٰلِكَ عَنْ نَحْوِ جَاءَنِيْ زَيْدٌ وَعَمْرٌو بَعْدَهُ بِيَوْمٍ أَوْ سَنَةٍ أَوْ مَا أَشْبَهَ ذٰلِكَ نَحْوُ جَاءَنِيْ زَيْدٌ فَعَمْرٌو أَوْ ثُمَّ عَمْرٌو أَوْ جَاءَنِي الْقَوْمُ حَتّٰى خَالِدٌ فَالثَّلٰثَةُ تَشْتَرِكُ فِيْ تَفْصِيْلِ الْمُسْنَدِ إِلَّا أَنَّ الْفَاءَ تَدُلُّ عَلَى التَّعْقِيْبِ مِنْ غَيْرِ تَرَاخٍ وَثُمَّ عَلَى التَّرَاخِيْ وَحَتّٰى عَلٰى أَنَّ أَجْزَاءَ مَا قَبْلَهَا مُتَرَتِّبَةٌ فِي الذِّهْنِ مِنَ الْأَضْعَفِ إِلَى الْأَقْوٰى أَوْ بِالْعَكْسِ فَمَعْنٰى تَفْصِيْلِ الْمُسْنَدِ فِيْهِمَا أَنْ يُعْتَبَرَ تَعَلُّقُهُ بِالْمَتْبُوْعِ أَوَّلًا وَبِالتَّابِعِ ثَانِيًا مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ أَقْوٰى أَجْزَاءِ الْمَتْبُوْعِ أَوْ أَضْعَفُهَا وَلَا يُشْتَرَطُ فِيْهَا التَّرْتِيْبُ الْخَارِجِيُّ۔

ترجمہ یا تفصیل مسند کے لئے ہے بایں طور کہ مسند احد المذکورین سے اولاً حاصل ہوا اور دوسرے سے اس کے بعد تراخی کے ساتھ یا بغیر تراخی کے۔ ایسا ہی یعنی اختصار کے ساتھ اور کذالک کی قید کے ذریعہ جاءنی زید وعمرو بعدہ بیوم او سنۃ یا اس کے مشابہ سے احتراز کیا ہے جیسے جاءنی زید فعمرو یا ثم عمرو یا جاءنی القوم حتی خالد پس تینوں حروف مسند کی تفصیل میں شریک ہیں مگر یہ کہ فاء تعقیب بلا تراخی پر دلالت کرتا ہے اور ثم تراخی پر اور حتی اس پر کہ اس کے ماقبل کے اجزاء ذہن میں مرتب ہیں اضعف سے اقوی کی طرف، یا برعکس۔ پس حتی میں مسند کی تفصیل کے معنی یہ ہیں کہ مسند کے تعلق کا متبوع کے ساتھ اولاً اعتبار کیا جاتا ہے اور تابع کے ساتھ ثانیاً اس حیثیت سے کہ تابع متبوع کے اجزاء میں اقوی ہے یا ان میں اضعف ہے اور اس میں ترتیب خارجی کی شرط نہیں ہے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ کبھی اختصار کے ساتھ مسند کی تفصیل کرنے کے لئے مسند الیہ پر عطف کیا جاتا ہے یعنی کبھی مسند الیہ پر عطف اسلئے کرتے ہیں تاکہ اختصار کے ساتھ مسند کی تفصیل ہو جائے اس طور پر کہ مذکورہ دو مسند الیہ میں سے ایک سے مسند کا حصول اور صدور پہلے ہو اور دوسرے سے تراخی کے ساتھ یا بلا تراخی کے بعد میں ہو پس مصنف رہ نے کذالک یعنی اختصار کی قید لگا کر جاءنی زید وعمرو بعدہ بیوم یا بعدہ بسنۃ یا بعدہ بشہر وغیرہ سے احتراز کیا ہے میرے پاس زید آیا اور اس کے ایک دن بعد یا ایک سال بعد یا ایک ماہ بعد عمرو آیا اس مثال میں مسند کی تفصیل تو حاصل ہوگی اس طور پر کہ مسند یعنی فعل مجئی اولاً زید سے متعلق ہوا ہے اور ایک دن یا ایک سال یا ایک ماہ بعد عمرو سے متعلق ہوا ہے مگر چونکہ بعدہ بیوم یا بعدہ بسنۃ یا بعدہ بشہر کی وجہ سے کلام طویل ہو گیا ہے اسلئے اختصار نہیں پایا گیا اور جب اختصار نہیں پایا گیا تو کذالک یعنی مع اختصار کی قید کے ذریعہ یہ مثال خارج ہوگی البتہ عامل متعدد نہ ہونے کی وجہ سے اس مثال میں اختصار کے ساتھ مسند الیہ کی تفصیل ہوگی ہے مگر وہ یہاں مقصود نہیں ہے الحاصل کبھی مسند الیہ پر عطف اسلئے کیا جاتا ہے تاکہ اختصار کے ساتھ مسند کی تفصیل ہو جائے مثلاً جاءنی زید فعمرو یا ثم عمرو یا جاءنی القوم حتی خالد۔ میرے پاس زید آیا پھر عمرو یا میرے پاس قوم آئی حتی کہ خالد۔ یہ تینوں حروف (فاء، ثم، حتی) تفصیل مسند کے اندر شریک ہیں یعنی اس بات میں شریک ہیں کہ مسند یعنی فعل مجئی کا حصول احد المذکورین یعنی زید سے پہلے ہوا ہے اور دوسرے یعنی عمرو سے اس کے بعد ہوا ہے مگر یہ کہ فاء بغیر تراخی کے تعقیب پر دلالت کرتا ہے یعنی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ فعل کا حصول اور صدور فاء کے ماقبل سے پہلے ہوا ہے اور فاء کے مابعد سے اس کے فوراً بعد ہوا ہے اور ثم تراخی پر دلالت کرتا ہے یعنی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ثم کے ماقبل سے فعل کا حصول پہلے ہوا ہے اور اس کے کچھ دیر بعد اس کے مابعد سے ہوا ہے پس جب فعل یعنی مسند کا حصول دو بار ہوا تو مسند کی تفصیل حاصل ہوگی اور اس تفصیل کو حاصل کرنے کے لئے کلام بھی طویل نہیں کیا گیا اور حتی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حتی کے ماقبل (متبوع) کے اجزاء ذہن میں اضعف سے اقوی کیطرف یا اقوی سے اضعف کی طرف مرتب ہیں پس حتی میں مسند کی تفصیل کے معنی یہ ہوں گے کہ مسند کا تعلق متبوع کے ساتھ اولاً معتبر ہے اور تابع کے ساتھ ثانیاً معتبر ہے اس حیثیت سے کہ تابع، متبوع کے اجزاء میں اقوی ہے یا اضعف ہے مثلاً خالد قوم کا بڑا آدمی ہے اور آپ نے کہا میرے پاس قوم آئی حتی کہ خالد تو تابع متبوع کے اجزاء میں اقوی .... ہوگا اور یہ ترتیب اضعف سے اقوی کی طرف ہوگی۔ اور اگر خالد قوم کا گھٹیا آدمی ہے اور آپ نے کہا جاءنی القوم حتی خالد، میرے پاس قوم آئی حتی کہ خالد تو اس صورت میں تابع متبوع کے اجزاء میں اضعف ہوگا اور یہ ترتیب اقوی سے اضعف کیطرف ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ حتی کے ماقبل اور مابعد کے درمیان ترتیب ذہنی ضروری ہے ترتیب خارجی شرط نہیں ہے کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ خارج میں فعل (مسند) حتی کے مابعد کے ساتھ پہلے متعلق ہو اور ماقبل کے ساتھ بعد میں متعلق ہو مثلاً "مات کل اب لی حتی آدم" میرے تمام آباء مر گئے حتی کہ آدم بھی۔ ملاحظہ فرمایئے ترتیب خارجی کے اعتبار سے آدم ؑ کی وفات پہلے ہوئی ہے اور قائل کے آباء کی بعد میں لیکن ترتیب ذہنی یہ ہے کہ موت آباء سے پہلے متعلق ہوئی ہے اور آدم سے بعد میں

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اور کبھی فعل کا تعلق حتیٰ کے مابعد کے ساتھ حتیٰ کے ماقبل کے اجزاء کے درمیان میں ہوتا ہے جیسے مات الناس حتی الانبیاء، لوگ مر گئے حتی کہ انبیاء بھی پس ترتیب خارجی کے اعتبار سے فعل (موت) کا حتیٰ کے مابعد کے ساتھ تعلق اسکے ماقبل کے اجزاء کے درمیان میں ہوا ہے۔ اور کبھی حتیٰ کے مابعد کے ساتھ فعل کا تعلق اسی زمانہ میں ہوتا ہے جس زمانہ میں اسکے ماقبل کے ساتھ ہوتا ہے جیسے جاءنی القوم حتی خالد جبکہ سب حضرات ایک ساتھ آئے ہوں اور خالد ان میں اضعف ہو یا اقوی ہو الحاصل حتیٰ کے ماقبل اور مابعد کے درمیان ترتیب ذہنی شرط ہے اسطور کہ ذہن میں حتیٰ کے ماقبل کے ساتھ مسند پہلے متعلق ہو اور مابعد کے ساتھ بعد میں متعلق ہو ترتیب خارجی اسکے مطابق ہو یا مطابق نہ ہو اس کی کوئی بحث نہیں۔

فَإِنْ قُلْتَ فِي هٰذِهِ الثَّلَاثَةِ أَيْضًا تَفْصِيْلٌ لِلْمُسْنَدِ إِلَيْهِ فَلِمَ لَمْ يَقُلْ أَوْ تَفْصِيْلِهِمَا مَعًا قُلْتُ فَرْقٌ بَيْنَ أَنْ يَكُوْنَ الشَّيْءُ حَاصِلًا مِنَ الشَّيْءِ وَبَيْنَ أَنْ يَكُوْنَ مَقْصُوْدًا مِنْهُ وَتَفْصِيْلُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ فِي هٰذِهِ الثَّلَاثَةِ وَإِنْ كَانَ حَاصِلًا لٰكِنْ لَيْسَ الْعَطْفُ بِهٰذِهِ الثَّلَاثَةِ لِأَجْلِهِ لِأَنَّ الْكَلَامَ إِذَا اشْتَمَلَ عَلٰى قَيْدٍ زَائِدٍ عَلٰى مُجَرَّدِ الْإِثْبَاتِ أَوِ النَّفْيِ فَهُوَ الْغَرَضُ الْخَاصُّ وَالْمَقْصُوْدُ الْأَصْلِيُّ مِنَ الْكَلَامِ فَفِي هٰذِهِ الْأَمْثِلَةِ تَفْصِيْلُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ كَأَنَّهُ أَمْرٌ كَانَ مَعْلُوْمًا وَإِنَّمَا سِيْقَ الْكَلَامُ لِبَيَانِ أَنَّ مَجِيْءَ أَحَدِهِمَا كَانَ بَعْدَ الْآخَرِ فَلْيُتَأَمَّلْ وَهٰذَا الْبَحْثُ مِمَّا أَوْرَدَهُ الشَّيْخُ فِي دَلَائِلِ الْإِعْجَازِ وَوَصّٰى بِالْمُحَافَظَةِ عَلَيْهِ

ترجمہ اور اگر تو کہے ان تینوں میں مسند الیہ کی تفصیل بھی ہے لہذا او تفصیلہما کیوں نہیں کہا میں جواب دونگا کہ اس کے درمیان کہ شیٔ شی سے حاصل ہو اور اسکے درمیان کہ شی اس شی سے مقصود ہو فرق ہے اور ان تینوں میں مسند الیہ کی تفصیل اگرچہ حاصل ہے لیکن ان تینوں حروف کے ذریعہ تفصیل مسند الیہ کیلئے عطف نہیں ہے اسلئے کہ کلام جب محض اثبات یا نفی پر زائد قید پر مشتمل ہو تو کلام سے مقصود اصلی اور غرض خاص یہی قید ہوتی ہے پس ان مثالوں میں تفصیل مسند الیہ گویا معلوم تھی اور کلام اس بات کو بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کا آنا دوسرے کے بعد تھا۔ خوب غور کر لو۔ اور یہ بحث انمیں سے ہے جسکو شیخ عبدالقاہر دلائل الاعجاز میں لائے ہیں اور اسکی حفاظت کی وصیت کی ہے۔

تشریح اس عبارت میں شارح علیہ الرحمۃ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ مذکورہ مثالوں میں فاء، ثم، حتیٰ کے ذریعہ مسند الیہ پر عطف کو صرف تفصیل مسند کے لئے قرار دینا درست نہیں ہے کیونکہ مذکورہ مثالوں میں جس طرح مسند کی تفصیل مفہوم ہے اسی طرح مسند الیہ کی تفصیل بھی سمجھ میں آرہی ہے لہذا مصنف کو ضمیر تثنیہ کے ساتھ او تفصیلہما کہنا چاہئے تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایک چیز کا دوسری چیز سے بلاقصد حاصل ہو جانا اور بات ہے اور ایک چیز کا دوسری چیز سے بالقصد حاصل ہونا اور بات ہے ان دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے پس مذکورہ تینوں مثالوں میں عطف سے اگرچہ مسند الیہ کی تفصیل بھی حاصل ہوئی ہے لیکن ان حروف کے ذریعہ عطف سے مسند الیہ کی تفصیل مقصود نہیں ہوتی یعنی ان حروف کے ذریعہ جو عطف ہوتا ہے وہ تفصیل مسند الیہ کے لئے نہیں ہوتا بلکہ تفصیل مسند کے لئے ہوتا ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ کلام جب صرف اثبات یا نفی پر مشتمل نہ ہو بلکہ اثبات اور نفی کے علاوہ کسی قید زائد پر بھی مشتمل ہو تو اس کلام سے وہ قید مقصود ہوتی ہے مثلاً جاءنی زید فعمرو میں زید و عمرو دونوں کے لئے مجی (آنا) ثابت ہے مگر بلا تراخی دونوں کے آنے کے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

درمیان فاء سے جو ترتیب حاصل ہوتی ہے وہ اس اثبات سے ایک زائد قید ہے اور یہ زائد قید ہی مقصود ہے اور مطلب یہ ہے کہ مخاطب کو مسند الیہ کی تفصیل تو پہلے سے معلوم تھی یعنی یہ بات تو پہلے سے معلوم تھی کہ آنیوالے زید اور عمرو ہیں مگر یہ معلوم نہیں تھا کہ یہ دونوں ایک ساتھ آئے یا ترتیب وار آئے اور اگر ترتیب وار آئے تو بلا تراخی آئے یا مع التراخی آئے پس جب متکلم نے جاءنی زید فعمرو کہا تو مخاطب کو معلوم ہو گیا کہ یہ دونوں بلا تراخی بالترتیب آئے ہیں یعنی ایک پہلے آیا ہے اور ایک اس کے فوراً بعد آیا ہے اور جب ایسا ہے تو معلوم ہو گیا کہ اس کلام سے مسند الیہ کی تفصیل بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ مسند یعنی آنے کی تفصیل بیان کرنا مقصود ہے کہ وہ دونوں آگے پیچھے بالترتیب آئے ہیں یہی برثم اور حتی کی مثالوں کو قیاس کر لیا جائے الحاصل ان تینوں حروف کے ذریعہ عطف سے چونکہ مسند کی تفصیل مقصود ہے اسلئے مصنف نے او تفصیل المسند فرمایا اور تفصیلہما نہیں فرمایا اگرچہ بلاقصد مسند الیہ کی تفصیل بھی حاصل ہو جاتی ہے شارح نے فلیتأمل کہکر اسطرف اشارہ کیا ہے کہ ہم نے قید زائد پر مشتمل ہونے کا جو قاعدہ بیان کیا ہے وہ کلیہ نہیں ہے بلکہ اکثریہ ہے کیونکہ کبھی کبھار اس کے خلاف بھی ہو جاتا ہے شارح نے فرمایا ہے کہ حاصل بلاقصد اور حاصل بالقصد کے درمیان فرق اور قید زائد پر مشتمل ہونے کا قاعدہ ایسی بحث ہے جسکو شیخ نے دلائل الاعجاز میں ذکر کیا ہے اور محفوظ رکھنے کی وصیت کی ہے۔

أَوْ رَدِّ السَّامِعِ عَنِ الْخَطَاءِ فِي الْحُكْمِ إِلَى الصَّوَابِ نَحْوُ جَاءَنِي زَيْدٌ لَا عَمْرٌو لِمَنِ اعْتَقَدَ أَنَّ عَمْرًا جَاءَكَ دُوْنَ زَيْدٍ أَوْ أَنَّهُمَا جَاءَاكَ جَمِيعًا وَلٰكِنْ أَيْضًا لِلرَّدِّ إِلَى الصَّوَابِ إِلَّا أَنَّهُ لَا يُقَالُ لِنَفْيِ الشَّرْكَةِ حَتّٰى أَنَّ نَحْوَ مَا جَاءَنِي زَيْدٌ لٰكِنْ عَمْرٌو إِنَّمَا يُقَالُ لِمَنِ اعْتَقَدَ أَنَّ زَيْدًا جَاءَكَ دُوْنَ عَمْرٍو لَا لِمَنِ اعْتَقَدَ أَنَّهُمَا جَاءَاكَ جَمِيعًا وَفِي كَلَامِ النُّحَاةِ مَا يُشْعِرُ بِأَنَّهُ إِنَّمَا يُقَالُ لِمَنِ اعْتَقَدَ انْتِفَاءَ الْمَجِيْءِ عَنْهُمَا جَمِيعًا

ترجمہ یا سامع کو خطاء فی الحکم سے صواب کی طرف لوٹانے کے لئے جیسے جاءنی زید لا عمرو ایسے شخص کے لئے جس کا اعتقاد یہ ہو کہ تیرے پاس عمرو آیا نہ کہ زید۔ یا دونوں ایک ساتھ آئے۔ اور لکن بھی صواب کی طرف لوٹانے کے لئے ہے مگر یہ شرکت کی نفی کے لئے نہیں بولا جاتا ہے حتی کہ ما جاءنی زید لکن عمرو اس شخص سے کہا جائے گا جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ تیرے پاس زید آیا نہ کہ عمرو۔ نہ کہ اس شخص سے جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ وہ دونوں تیرے پاس آئے اور نحاۃ کے کلام میں وہ ہے جو اس بات کی خبر دیتا ہے کہ یہ اس شخص سے کہا جائیگا جو ان دونوں سے آنے کے انتفاء کا معتقد ہو۔

تشریح مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ کبھی مسند الیہ پر اسلئے عطف کرتے ہیں تاکہ سامع کو اس غلطی سے جو اس نے حکم کے سلسلے میں کی ہے صواب اور درستگی کی طرف پھیر دیا جائے مثلاً جاءنی زید لا عمرو کا مخاطب

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وہ شخص ہوگا جس کا خیال یہ ہو کہ متکلم کے پاس عمرو آیا ہے زید نہیں آیا یا وہ شخص مخاطب ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ متکلم کے پاس زید و عمرو دونوں آئے ہیں۔ پہلی صورت میں جاءنی زید لا عمرو، قصر قلب ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ میرے پاس زید آیا ہے اور رہا عمرو کا آنا تو اس کے سلسلہ میں مخاطب کا خیال غلط ہے ملاحظہ فرمائیے سامع اور مخاطب نے محکوم بہ یعنی مجیئت کو عمرو کی طرف نسبت کرکے جو غلطی کی تھی متکلم نے "لا" کے ذریعہ مسند الیہ پر عطف کرکے اسکو درست کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ محکوم بہ (مجی) زید کی طرف منسوب ہے عمرو کی طرف منسوب نہیں ہے اور دوسری صورت میں جاءنی زید لا عمرو قصر افراد ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ میرے پاس صرف زید آیا ہے آئے میں زید اور عمرو دونوں کو شریک کرنا سامع کی غلطی ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ کلمہ لکنّ کے ذریعہ بھی مسند الیہ پر عطف رد الی الصواب کے لئے کیا جاتا ہے یعنی کلمہ لکنّ کے ذریعہ بھی مسند الیہ پر اسی لئے عطف کیا جاتا ہے کہ سامع کو اس غلطی سے جو اس نے محکوم بہ کے سلسلہ میں کی ہے صواب اور درستگی کی طرف پھیر دیا جائے ہاں اتنا فرق ضرور ہے کہ کلمہ لا کے ذریعہ جو عطف کیا جاتا ہے وہ .... قصر قلب اور قصر افراد دونوں کے لئے ہوتا ہے جیسا کہ ذکر کیا گیا ہے اور کلمہ لکن کے ذریعہ جو عطف کیا جاتا ہے وہ صرف قصر قلب کے لئے ہوتا ہے قصر افراد کے لئے نہیں ہوتا چنانچہ ما جاءنی زید لکن عمرو میرے پاس زید نہیں آیا لیکن عمرو آیا ہے اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو یہ خیال کرتا ہو کہ متکلم کے پاس زید آیا ہے اور عمرو نہیں آیا ہے اور وہ شخص مخاطب نہیں ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ متکلم کے پاس زید و عمرو دونوں آئے ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ نحات کا کلام اسطرف مشیر ہے کہ ما جاءنی زید لکن عمرو کا مخاطب صرف وہ شخص ہوگا جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ زید و عمرو دونوں نہیں آئے پس متکلم نے مخاطب کے عدم مجی میں شرکت کے اسی اعتقاد کو رد کرتے ہوئے کہا کہ میرے پاس زید تو واقعی نہیں آیا لیکن عمرو آیا ہے اور یہ قصر افراد ہے۔ حاصل یہ ہے کہ علماء معانی کے نزدیک لکنّ کے ذریعہ عطف صرف قصر قلب کے لئے آتا ہے قصر افراد کے لئے نہیں آتا اور نحویوں کے نزدیک قصر افراد کے لئے آتا ہے قصر قلب کے لئے نہیں آتا۔ یہ خیال رہے کہ علماء معانی اور علماء نحو کے درمیان مذکورہ اختلاف کلام منفی میں ہے کیونکہ لکن قصر قلب یا قصر افراد کے لئے اسی صورت میں ہوتا ہے جبکہ وہ نفی کے بعد اثبات کے لئے ہو جیسا کہ مثال سے ظاہر ہے اور رہا لکنّ کا کلام مثبت میں قصر افراد یا قصر قلب کے لئے ہونا تو اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔

(فوائد) قصر افراد شرکت کی نفی کرنے کا نام ہے اور قصر قلب مخاطب کے اعتقاد کے برعکس کو ثابت کرنے کا نام ہے

أَوْ صَرْفِ الْحُكْمِ عَنْ مَحْكُوْمٍ عَلَيْهِ إِلٰى مَحْكُوْمٍ عَلَيْهِ اٰخَرَ نَحْوُ جَاءَنِيْ زَيْدٌ بَلْ عَمْرٌو أَوْ مَا جَاءَنِيْ زَيْدٌ بَلْ عَمْرٌو فَإِنَّ بَلْ لِلْإِضْرَابِ عَنِ الْمَتْبُوْعِ وَصَرْفِ الْحُكْمِ إِلَى التَّابِعِ وَمَعْنَى الْإِضْرَابِ عَنِ الْمَتْبُوْعِ أَنْ يُجْعَلَ الْمَتْبُوْعُ فِيْ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

حُكْمِ الْمَسْكُوْتِ عَنْهُ لَا أَنْ يُنْفَى عَنْهُ الْحُكْمُ قَطْعًا خِلَافًا لِبَعْضِهِمْ وَمَعْنَى صَرْفِ الْحُكْمِ فِي الْمُثْبَتِ ظَاهِرٌ وَكَذَا فِي الْمَنْفِيِّ إِنْ جَعَلْنَاهُ بِمَعْنَى نَفْيِ الْحُكْمِ عَنِ التَّابِعِ وَالْمَتْبُوْعُ فِي حُكْمِ الْمَسْكُوْتِ عَنْهُ أَوْ مُتَحَقِّقُ الْحُكْمِ لَهُ حَتَّى يَكُوْنَ مَعْنَى مَا جَاءَنِي زَيْدٌ بَلْ عَمْرٌو أَنَّ عَمْرًا لَمْ يَجِئْ وَعَدَمُ مَجِيْءِ زَيْدٍ وَمَجِيْئُهُ عَلَى الْاِحْتِمَالِ أَوْ مَجِيْئُهُ مُحَقَّقٌ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الْمُبَرِّدِ وَإِنْ جَعَلْنَاهُ بِمَعْنَى ثُبُوْتِ الْحُكْمِ لِلتَّابِعِ حَتَّى يَكُوْنَ مَعْنَى مَا جَاءَنِي زَيْدٌ بَلْ عَمْرٌو أَنَّ عَمْرًا جَاءَ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الْجُمْهُوْرِ فَفِيْهِ إِشْكَالٌ

ترجمہ یا حکم کو ایک محکوم علیہ سے دوسرے محکوم علیہ کی طرف پھیرنے کے لئے جیسے میرے پاس آیا بلکہ عمرو یا میرے پاس زید نہیں آیا بلکہ عمرو کیونکہ لفظ بل متبوع سے اعراض کے لئے اور حکم کو تابع کی طرف پھیرنے کے لئے ہے اور متبوع سے اعراض کے معنی یہ ہیں کہ متبوع کو مسکوت عنہ کے حکم میں کر دیا جائے نہ یہ کہ اس سے قطعی طور پر حکم کی نفی کی جائے۔ ان میں کے بعض کا اختلاف ہے اور کلام مثبت میں صرف حکم کے معنی تو ظاہر ہیں اور ایسے ہی کلام منفی میں اگر کر دیں ہم اس کو تابع سے حکم کی نفی کے معنی میں اور متبوع مسکوت عنہ کے حکم میں ہے یا اس کے لئے متحقق الحکم ہے حتی کہ ماجاءنی زید بل عمرو کے معنی یہ ہیں کہ عمرو نہیں آیا اور زید کا نہ آنا اور آنا محتمل ہے یا اس کا آنا محقق ہے جیسا کہ مبرد کا مذہب ہے۔ اور اگر کر دیں ہم اسکو تابع کے لئے ثبوت حکم کے معنی میں حتی کہ ماجاءنی زید بل عمرو کے معنی ہوں گے کہ عمرو آیا ہے جیسا کہ جمہور کا مذہب ہے پس اس میں اشکال ہے۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کبھی مسندالیہ پر اسلئے عطف کیا جاتا ہے کہ حکم اور محکوم بہ کو ایک محکوم علیہ (مسندالیہ) سے دوسرے محکوم علیہ (مسندالیہ) کی طرف پھیرنا مقصود ہوتا ہے یعنی اگر حکم کو ایک مسندالیہ سے دوسرے مسندالیہ کی طرف پھیرنا مقصود ہو تو مسندالیہ پر کلمہ بل کے ذریعہ عطف کیا جائے گا جیسے جاءنی زید بل عمرو میرے پاس زید آیا بلکہ عمرو۔ ماجاءنی زید بل عمرو میرے پاس زید نہیں آیا بلکہ عمرو اور وجہ اسکی یہ ہے کہ کلمہ بل متبوع سے اعراض کے لئے اور تابع کی طرف حکم کو پھیرنے کے لئے آتا ہے یعنی کلمہ بل کے ذریعہ متبوع اور معطوف علیہ سے اعراض کرنا اور معطوف اور تابع کی طرف حکم کو پھیرنا مقصود ہوتا ہے اور متبوع اور معطوف علیہ سے اعراض کا مطلب جمہور کے نزدیک یہ ہے کہ متبوع کو مسکوت عنہ کے حکم میں کر دیا جائے یہ مطلب نہیں کہ متبوع سے قطعی طور پر حکم کی نفی کر دی جائے جیسا کہ علامہ ابن حاجب کا مذہب ہے یعنی ابن حاجب کے نزدیک متبوع سے اعراض کا مطلب یہ ہے کہ متبوع سے قطعی طور پر حکم کی نفی کر دیا جائے اور جمہور کے نزدیک مطلب یہ ہے کہ متبوع کو مسکوت عنہ کے حکم میں کر دیا جائے نہ اس سے حکم کی نفی کیا جائے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اور نہ ہی اس کے لئے حکم ثابت کیا جائے۔ یہ خیال رہے کہ جمہور کے نزدیک متبوع مسکوت عنہ کے حکم میں اسوقت ہوگا جبکہ کلمہ بل سے پہلے لا حرف نفی نہ ہو ورنہ اگر کلمہ بل سے پہلے لا حرف نفی ہو تو اس صورت میں جمہور کے نزدیک بھی متبوع مسکوت عنہ کے حکم میں نہ ہوگا بلکہ اس کے لئے قطعی طور پر نفی ثابت ہوگی مثلاً جاء زید لا بل عمرو، میں زید کے آنے کی نفی ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ زید نہیں آیا ہے الحاصل کلمہ بل کے ذریعہ عطف کرنے کی صورت میں متبوع جمہور کے نزدیک مسکوت عنہ کے حکم میں ہوگا بشرطیکہ کلمہ بل سے پہلے لا حرف نفی نہ ہو اور ابن حاجب کے نزدیک متبوع قطعی طور پر منتفی ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ اگر کلمہ بل کے ذریعہ کلام مثبت میں عطف کیا گیا تو ایک مسند الیہ سے دوسرے مسند الیہ کی طرف حکم کو پھیرنے کے معنی بالکل ظاہر ہیں کیونکہ جمہور کے نزدیک متبوع اور معطوف علیہ مسکوت عنہ کے حکم میں ہوگا اور علامہ ابن حاجب کے نزدیک متبوع سے حکم قطعی طور پر منتفی ہوگا۔ مثلاً جاءنی زید بل عمرو میں عمرو کے لئے تو قطعی طور پر آنا ثابت ہوگا اور رہا زید تو وہ جمہور کے نزدیک مسکوت عنہ کے حکم میں ہے یعنی اس کا آنا اور نہ آنا دونوں محتمل ہیں اور ابن حاجب کے نزدیک اس سے آنا منتفی ہے پس جمہور کے نزدیک اس مثال کا ترجمہ یہ ہوگا کہ میرے پاس عمرو تو آیا ہے لیکن زید کا معلوم نہیں کہ وہ آیا ہے یا نہیں اور ابن الحاجب کے نزدیک ترجمہ یہ ہوگا کہ عمرو قطعی طور پر آیا ہے اور زید قطعی طور پر نہیں آیا ہے اور اگر کلمہ بل کے ذریعہ کلام منفی میں عطف کیا گیا ہے تو اس صورت میں صرف حکم کے معنی میں اختلاف ہے وہ یہ کہ مبرد اور ابن حاجب کے نزدیک اس صورت میں صرف حکم کے معنی یہ ہیں کہ تابع اور معطوف سے حکم کی نفی کر دی جائے گی اور رہا متبوع اور معطوف علیہ تو وہ مبرد کے نزدیک مسکوت عنہ کے حکم میں ہوگا اور ابن حاجب کے نزدیک اس کے لئے حکم متحقق اور ثابت ہوگا چنانچہ ما جاءنی زید بل عمرو کے معنی یہ ہونگے کہ عمرو تو قطعی طور پر نہیں آیا یعنی عدم مجیٔ کا حکم زید سے عمرو کی طرف پھیر دیا گیا اور رہا زید تو مبرد کے نزدیک اس کا آنا نہ آنا دونوں محتمل ہیں یعنی زید مسکوت عنہ کے حکم میں ہے۔ اور ابن حاجب کے نزدیک اس کا آنا محقق ہے یعنی زید تحقیقی طور پر آیا ہے شارح کا قول کا ہو مذہب المبرد علے الاحتمال کے بعد اور مجیئہ محقق سے پہلے ہوتا تو بہتر تھا کیونکہ زید کے آنے اور نہ آنے کا محتمل ہونا مبرد کا مذہب ہے اس کے آنے کا محقق ہونا مبرد کا مذہب نہیں ہے بلکہ یہ ابن حاجب کا مذہب ہے۔ اور جمہور کے نزدیک اس صورت میں صرف حکم کے معنی یہ ہیں کہ حکم تابع اور معطوف کے لئے ثابت ہوگا اور متبوع اور معطوف علیہ مسکوت عنہ کے حکم میں ہوگا چنانچہ جمہور کے مذہب پر ما جاءنی زید بل عمرو کے معنی یہ ہوں گے کہ عمرو تو قطعی طور پر آیا ہے لیکن زید کا آنا اور نہ آنا محتمل ہے معلوم نہیں کہ زید آیا ہے یا نہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ جمہور کے مذہب پر اشکال ہے وہ یہ کہ کلام منفی میں حکم منفی ہوتا ہے نہ کہ مثبت اور جمہور کے مذہب پر ایک محکوم علیہ (معطوف علیہ) سے دوسرے محکوم علیہ (معطوف) کی طرف ثبوت حکم پھیرا گیا ہے نہ کہ نفی حکم۔ اور جب ایسا ہے تو ایک محکوم علیہ سے دوسرے محکوم علیہ کی طرف حکم منصرف نہیں ہوا بلکہ اس حکم کی ضد منصرف ہوئی یعنی نفی حکم کی ضد ثبوت حکم منصرف ہوا حالانکہ جمہور بھی اس بات کے قائل ہیں کہ کلمہ بل حکم کو ایک محکوم علیہ (معطوف علیہ) سے دوسرے محکوم علیہ (معطوف) کی طرف پھیر دیتا ہے بعض

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

حضرات نے جمہور کی طرف سے یہ جواب دیا ہے کہ قرب حکم سے مراد تغییر حکم ہے اور یہاں تغییر حکم موجود ہے اس طور پر کہ حکم، محکوم علیہ اول (معطوف علیہ) کی طرف نفیاً منسوب تھی پھر کلمہ بل کے ذریعہ اسکو متغیر کر دیا گیا ہے اس طور پر کہ محکوم علیہ ثانی (معطوف) کی طرف اثباتاً منسوب کیا گیا ہے اور محکوم علیہ اول کو مسکوت عنہ کے حکم میں کر دیا گیا ہے یعنی جمہور کے مذہب پر حکم نفی سے اثبات کیطرف متغیر ہو گیا اور کلمہ بل کے معنی متحقق کرنے کیلئے اتنا کافی ہے۔

أَوْ لِلشَّكِّ مِنَ الْمُتَكَلِّمِ أَوِ التَّشْكِيكِ لِلسَّامِعِ أَيْ إِيقَاعِهِ فِي الشَّكِّ نَحْوُ جَاءَنِي زَيْدٌ أَوْ عَمْرٌو أَوْ لِلْإِبْهَامِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ أَوْ لِلتَّخْيِيرِ أَوْ لِلْإِبَاحَةِ نَحْوُ لِيَدْخُلِ الدَّارَ زَيْدٌ أَوْ عَمْرٌو وَالْفَرْقُ بَيْنَهُمَا أَنَّ فِي الْإِبَاحَةِ يَجُوزُ الْجَمْعُ بِخِلَافِ التَّخْيِيرِ.

ترجمہ یا اسلئے کہ متکلم کو شک ہے یا سامع کو شک میں ڈالنے کے لئے جیسے جاءنی زیدٌ او عمروٌ یا ابہام کے لئے جیسے باری تعالیٰ کا قول بے شک ہم یا تم ہدایت پر ہیں یا صریح گمراہی میں ہیں یا تخییر یا اباحت کے لئے جیسے گھر میں زید داخل ہو یا عمرو اور ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ اباحت میں جمع کرنا جائز ہے برخلاف تخییر کے۔

تشریح مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ کبھی مسند الیہ پر کلمہ او کے ذریعے عطف کیا جاتا ہے اور اس عطف کا مقصد کبھی تو متکلم کے شاک ہونے کو بیان کرنا ہوتا ہے یعنی یہ بیان کرنا ہوتا ہے کہ متکلم کو اصل حکم میں شک ہے اور کبھی متکلم خود تو غیر شاک ہوتا ہے لیکن سامع کو شک میں ڈالنے کے لئے کلمہ او کے ذریعہ عطف کر دیتا ہے مثلاً جاءنی زید او عمرو۔ میرے پاس زید آیا یا عمرو۔ یہ مثال شک اور تشکیک دونوں کی صلاحیت رکھتی ہے اسلئے کہ متکلم کو اگر یہ معلوم نہیں ہے کہ ان دونوں میں سے آنے والا کون ہے تو عطف شک کے لئے ہوگا اور اگر اس کو متعین طریقے پر آنے والے کا تو علم ہے لیکن وہ سامع اور مخاطب کو آنے والے کے سلسلے میں شک میں ڈالنا چاہتا ہے تو ایسی صورت میں کلمہ او کے ذریعہ عطف تشکیک کے لئے ہوگا اور کبھی کلمہ او کے ذریعہ عطف ابہام کے لئے کیا جاتا ہے یعنی سامع سے حکم کو مخفی رکھنے کے لئے عطف کیا جاتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول اِنَّا اَوْ اِیَّاکُمْ میں کلمہ او کے ذریعہ اسی مقصد کے لئے عطف کیا گیا ہے اور کبھی کلمہ او کے ذریعہ مسند الیہ پر تخییر یا اباحت کا فائدہ دینے کے لئے عطف کیا جاتا ہے جیسے لیدخل الدار زید او عمرو گھر میں زید داخل ہو یا عمرو۔ یہ مثال تخییر اور اباحت دونوں کی صلاحیت رکھتی ہے مگر ان دونوں کے درمیان فارق قرینہ ہوگا چنانچہ اگر قرینہ، احد الامرین کی طلب پر دلالت کرتا ہو تو کلمہ او کے ذریعے عطف تخییر کے لئے ہوگا ورنہ تو اباحت کے لئے ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ تخییر اور اباحت کے درمیان فرق یہ ہے کہ اباحت میں قرینہ خارجیہ کی وجہ سے معطوف علیہ اور معطوف دونوں جمع ہو سکتے ہیں لیکن تخییر میں دونوں کا جمع ہونا جائز نہیں ہے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وَأَمَّا الْفَصْلُ أَيْ تَعْقِيبُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ بِضَمِيْرِ الْفَصْلِ وَإِنَّمَا جَعَلَهُ مِنْ أَحْوَالِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ لِأَنَّهُ يَقْتَرِنُ بِهِ أَوَّلًا وَلِأَنَّهُ فِي الْمَعْنَى عِبَارَةٌ عَنْهُ وَفِي اللَّفْظِ مُطَابِقٌ لَهُ فَلِتَخْصِيْصِهِ أَيْ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ بِالْمُسْنَدِ يَعْنِيْ لِقَصْرِ الْمُسْنَدِ عَلَى الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ لِأَنَّ مَعْنَى قَوْلِنَا زَيْدٌ هُوَ الْقَائِمُ أَنَّ الْقِيَامَ مَقْصُوْرٌ عَلَى زَيْدٍ لَا يَتَجَاوَزُ إِلَى عَمْرٍو فَالْبَاءُ فِيْ قَوْلِهِ فَلِتَخْصِيْصِهِ بِالْمُسْنَدِ مِثْلُهَا فِيْ قَوْلِهِمْ خَصَّصْتُ فُلَانًا بِالذِّكْرِ إِذَا ذَكَرْتَهُ دُوْنَ غَيْرِهِ كَأَنَّكَ جَعَلْتَهُ مِنْ بَيْنِ الْأَشْخَاصِ مُخْتَصًّا بِالذِّكْرِ أَيْ مُنْفَرِدًا بِهِ وَالْمَعْنَى هٰهُنَا جَعَلَ الْمُسْنَدَ إِلَيْهِ مِنْ بَيْنِ مَا يَصِحُّ اِتِّصَافُهُ بِكَوْنِهِ مُسْنَدًا إِلَيْهِ مُخْتَصًّا بِأَنْ يَثْبُتَ لَهُ الْمُسْنَدُ كَمَا يُقَالُ فِيْ إِيَّاكَ نَعْبُدُ مَعْنَاهُ نَخُصُّكَ بِالْعِبَادَةِ وَلَا نَعْبُدُ غَيْرَكَ.

ترجمہ

اور بہر حال فصل یعنی مسند الیہ کے بعد ضمیر فصل لانا۔ اور بنایا اس کو احوال مسند الیہ میں سے اسلئے کہ وہ مسند الیہ کے ساتھ اولاً مقترن ہوتی ہے اور اس لیے کہ ضمیر فصل معنی میں مسند الیہ ہی سے عبارت ہے اور لفظوں میں اس کے مطابق ہوتی ہے پس مسند الیہ کو خاص کرنے کے لئے ہے مسند کے ساتھ یعنی مسند کو مسند الیہ پر منحصر کرنے کے لئے کیونکہ ہمارے قول زید ہو القائم کے معنی یہ ہیں کہ قیام زید پر منحصر ہے عمرو تک متجاوز نہیں ہوگا۔ پس بار مصنف کے قول فلتخصیصہ بالمسند میں ایسا ہے جیسا کہ ان کے قول خصصت فلانا بالذکر میں جبکہ تو اس کا ذکر کرے نہ کہ اس کے غیر کا۔ گویا کہ تو نے اس کو اشخاص کے درمیان ذکر کے ساتھ مختص کر دیا۔ یعنی اس کے ساتھ منفرد ہے اور اس جگہ معنی یہ ہیں کہ مسند الیہ کو ہر اس چیز کے مابین جو مسند الیہ ہونے کے ساتھ متصف ہو سکتی ہے مختص کر دیا جائے بایں طور کہ اس کے لئے مسند ثابت ہو جیسا کہ ایاک نعبد میں کہا جاتا ہے کہ اس کے معنی ہیں ہم تجھ ہی کو عبادت کے ساتھ خاص کرتے ہیں اور تیرے علاوہ کی عبادت نہیں کرتے۔

تشریح

مصنف کہتے ہیں کہ مسند الیہ کے احوال میں سے ایک حالت مسند الیہ کے بعد ضمیر فصل کا لانا ہے۔ "وانما جعلہ" سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ ضمیر فصل مسند الیہ اور مسند کے درمیان میں ہونے کی وجہ سے دونوں کے ساتھ مقترن اور ملصق ہوتی ہے یعنی دونوں کے ساتھ اس کا تعلق یکساں ہوتا ہے لہذا ضمیر فصل کو احوال مسند الیہ میں کیوں شمار کیا گیا ہے اور احوال مسند میں کیوں شمار نہیں کیا گیا۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ ضمیر فصل بلاشبہ مسند الیہ اور مسند دونوں کے ساتھ مقترن ہوتی ہے لیکن مسند الیہ کے ساتھ اولاً مقترن ہوتی ہے اور مسند کے ساتھ ثانیاً مقترن ہوتی ہے کیونکہ اس طرح کے کلام میں اولاً مسند الیہ کو ذکر کیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے "زید" پھر ثانیاً ضمیر فصل کو ذکر کیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے "ہو" اور پھر ثالثاً مسند کو ذکر کیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے "القائم"۔ پس ضمیر فصل کا مسند الیہ کے ساتھ اقتران چونکہ اولاً ہوتا ہے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اور مسند کے ساتھ ثابت ہوتا ہے اسلئے ضمیر فصل کو احوال مسند الیہ میں ذکر کیا گیا ہے نہ کہ احوال مسند میں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ضمیر فصل سے معنی مسند الیہ ہی مراد ہوتا ہے چنانچہ زید ہو القائم میں ہو سے شخص زید ہی مراد ہے بس ضمیر فصل سے چونکہ معنی مسند الیہ مراد ہے نہ کہ مسند اسلئے ضمیر فصل کو احوال مسند الیہ میں ذکر کیا گیا نہ کہ احوال مسند میں تیسرا جواب یہ ہے کہ ضمیر فصل افراد تثنیہ جمع میں مسند الیہ کے مطابق ہوتی ہے نہ کہ مسند کے لہذا ضمیر فصل کا تعلق مسند الیہ سے زیادہ ہوا اور اس زیادتی تعلق کی وجہ سے اسکو احوال مسند الیہ میں ذکر کیا گیا نہ کہ احوال مسند میں بعض کہتے ہیں کہ مسند الیہ کے بعد ضمیر فصل اسلئے لاتے ہیں تاکہ مسند الیہ کو مسند کے ساتھ خاص کیا جا سکے یعنی مسند کو مسند الیہ پر منحصر کرنے کے لئے مسند الیہ کے بعد ضمیر فصل لاتے ہیں چنانچہ زید ہو القائم کے معنی یہ ہیں کہ زید ہی کھڑا ہے یعنی قیام زید پر منحصر ہے اور زید کے علاوہ عمرو وغیرہ کسی دوسرے کی طرف متجاوز نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ فلتخصیصہ بالمسند میں با مقصور پر داخل ہے جیسا کہ خصصت فلانا بالذکر میں با مقصور پر داخل ہے یعنی ذکر فلاں پر منحصر ہے اور مطلب یہ ہے کہ متکلم نے فلاں ہی کا ذکر کیا ہے دوسرا اس کے علاوہ کا۔ گویا متکلم نے اشخاص کے درمیان سے ذکر کے ساتھ فلاں ہی کو مختص کیا ہے یعنی فلاں ذکر کے ساتھ منفرد اور اکیلا ہے پس یہاں قصر مسند علی المسند الیہ کا مطلب یہ ہوگا کہ ان افراد کے درمیان سے جن کا مسند الیہ بننا ممکن ہے مذکورہ مسند الیہ کو اس بات کے ساتھ مختص کر دیا گیا کہ مسند اسی کے لئے ثابت ہے یعنی یہ مخصوص مسند اسی مسند الیہ کے لئے ثابت ہے اس کے علاوہ کے لئے ثابت نہیں ہے جیسا کہ ایاک نعبد کا ترجمہ یہ کیا جاتا ہے ہم عبادت کے ساتھ تجھ ہی کو خاص کرتے ہیں یا تیرے علاوہ کی عبادت نہیں کرتے۔

وَأَمَّا تَقْدِيمُهُ أَيْ تَقْدِيمُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ فَلِكَوْنِ ذِكْرِهِ أَهَمَّ وَلَا يَكْفِي
فِي التَّقْدِيمِ مُجَرَّدُ ذِكْرِ الْاهْتِمَامِ بَلْ لَا بُدَّ أَنْ يُبَيَّنَ أَنَّ الْاهْتِمَامَ مِنْ أَيِّ
جِهَةٍ وَبِأَيِّ سَبَبٍ فَلِذَا فَصَّلَهُ بِقَوْلِهِ إِمَّا لِأَنَّهُ أَيْ تَقْدِيمَ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ
الْأَصْلُ لِأَنَّهُ الْمَحْكُومُ عَلَيْهِ وَلَا بُدَّ مِنْ تَحَقُّقِهِ قَبْلَ الْحُكْمِ فَقَصَدُوا أَنْ
يَكُونَ فِي الذِّكْرِ أَيْضًا مُقَدَّمًا وَلَا مُقْتَضِيَ لِلْعُدُولِ عَنْهُ أَيْ عَنْ ذَلِكَ
الْأَصْلِ إِذْ لَوْ كَانَ أَمْرٌ يَقْتَضِي الْعُدُولَ عَنْهُ فَلَا يُقَدَّمُ كَمَا فِي الْفَاعِلِ
فَإِنَّ مَرْتَبَةَ الْعَامِلِ التَّقَدُّمُ عَلَى الْمَعْمُولِ

ترجمہ اور بہر حال مسند الیہ کا مقدم کرنا پس اس لئے کہ اس کا ذکر اہم ہے اور تقدیم میں محض اہتمام کا ذکر کرنا کافی نہیں ہے بلکہ ضروری ہے کہ یہ بیان کیا جائے کہ اہتمام کس وجہ اور کس سبب سے ہے پس اسی وجہ سے اسکی تفصیل کی ہے اپنے قول اما لانہ سے یا اسلئے کہ مسند الیہ کی تقدیم اصل ہے کیونکہ وہ محکوم علیہ ہے اور اس کا تحقق حکم سے پہلے ضروری ہے پس انہوں نے ارادہ کیا کہ ذکر میں بھی مقدم ہو اور اس اصل سے مقتضی عدول موجود نہ ہو اسلئے کہ اگر کوئی امر اس سے عدول کا تقاضہ کریگا تو مسند الیہ کو مقدم نہیں کیا جائیگا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

جیسا کہ فاعل میں کیونکہ عامل کا مرتبہ معمول پر مقدم ہونے کا ہے۔

تشریح مسندالیہ کے احوال میں سے ایک حالت تقدیم مسندالیہ کی ہے یعنی کبھی مسندالیہ کو مقدم لایا جاتا ہے اور اسکو مقدم ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا ذکر اہم ہے اور ہر اہم چیز پہلے مذکور ہوتی ہے لہٰذا مسندالیہ بھی پہلے مذکور ہوگا اور مسندالیہ کے ذکر کے اہم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کلام کے دوسرے اجزاء کے مقابلہ میں مسندالیہ کے ذکر کیطرف توجہ اور عنایت زیادہ ہوتی ہے بشارح مختصر علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ تقدیم مسندالیہ کے نکتہ کو بیان کرنے کے سلسلہ میں صرف اہتمام کو ذکر کرنا کافی نہیں ہے یعنی صاحب علم معانی کے لئے یہ کہنا کافی نہیں ہوگا کہ مسندالیہ کو اہتمام کی وجہ سے مقدم کیا گیا ہے بلکہ اس اہتمام کی وجہ اور اس کا سبب بیان کرنا بھی ضروری ہوگا چنانچہ اما لانہ سے مصنف رحنے اس اہتمام کی وجہ اور اس کا سبب ہی ذکر کیا ہے اور فرمایا ہے کہ مسندالیہ کا پہلے ذکر کرنا یا تو اسلئے اہم ہے کہ مسندالیہ کی تقدیم اصل ہے یعنی راجح ہے اور مسندالیہ کی تقدیم اصل اور راجح اسلئے ہے کہ مسندالیہ معنیً محکوم علیہ ہوتا ہے یعنی اس پر حکم لگایا جاتا ہے اور جس پر حکم لگایا جاتا ہے اس کے لئے ضروری ہے کہ ذہن میں اس کا تحقق حکم سے پہلے ہو الحاصل محکوم علیہ ہونے کی وجہ سے ذہن میں مسندالیہ کا تحقق حکم سے پہلے ضروری ہے اور جب ذہن میں مسندالیہ کا مقدم ہونا ضروری ہے تو اس کو ذکر میں بھی مقدم کر دیا گیا تاکہ مسندالیہ کا وجود ذکری اور خارجی وجود ذہنی کے مطابق ہو جائے۔ مصنف کہتے ہیں کہ اصل اور راجح ہونے کی وجہ سے مسندالیہ کو اسی وقت مقدم کیا جائے گا جبکہ اس اصل یعنی تقدیم سے کوئی مقتضی عدول موجود نہ ہو کیونکہ اگر کوئی امر تقدیم سے عدول کا تقاضہ کرتا ہے یعنی اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ مسندالیہ مقدم نہ ہو بلکہ مؤخر ہو تو اس صورت میں مسندالیہ کو مؤخر کیا جائے گا مقدم نہ کیا جائے گا۔ مثلاً فاعل مسندالیہ ہوتا ہے مگر چونکہ اس کی تقدیم سے مقتضی عدول موجود ہے اسلئے اس کو مؤخر کیا جاتا ہے نہ کہ مقدم اور یہاں مقتضی عدول یہ ہے کہ فاعل (مسندالیہ) معمول ہے اور مسند عامل ہے اور رتبۃً عامل پہلے ہوتا ہے اور معمول بعد میں لہٰذا عامل کے رتبہ کا لحاظ کرتے ہوئے عامل (مسند) کو پہلے ذکر کیا جائے گا اور معمول (مسندالیہ) کو بعد میں رہا یہ سوال کہ عامل رتبۃً مقدم کیوں ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ..... عامل علت ہوتا ہے اور معمول معلول ہوتا ہے اور علت اپنے معلول پر مقدم ہوتی ہے

وَاِمَّا لِتَمْكِيْنِ الْخَبَرِ فِيْ ذِهْنِ السَّامِعِ لِاَنَّ فِي الْمُبْتَدَاِ تَشْوِيْقًا اِلَيْهِ اَيْ اِلَى الْخَبَرِ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ وَالَّذِيْ حَارَتِ الْبَرِيَّةُ فِيْهِ حَيَوَانٌ مُسْتَحْدَثٌ مِنْ جَمَادٍ. يَعْنِيْ تَحَيَّرَتِ الْخَلَائِقُ فِيْ مَعَادِ الْجِسْمَانِيِّ وَالنُّشُوْرِ الَّذِيْ لَيْسَ بِنَفْسَانِيٍّ بَلْ بَدَنِيٍّ مَا قَبْلَهٗ شِعْرٌ بَانَ اَمْرُ الْاِلٰهِ وَاخْتَلَفَ النَّاسُ فَدَاعٍ اِلٰى ضَلَالٍ وَهَادٍ. يَعْنِيْ بَعْضُهُمْ يَقُوْلُ بِالْمَعَادِ وَبَعْضُهُمْ لَا يَقُوْلُ بِهٖ وَاِمَّا لِتَعْجِيْلِ الْمَسَرَّةِ اَوِ الْمَسَاءَةِ لِلتَّفَاؤُلِ عِلَّةٌ لِتَعْجِيْلِ الْمَسَرَّةِ اَوْ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

التَّطَيُّرِ عِلَّةٌ لِتَعْجِيلِ الْمَسَاءَةِ نَحْوُ سَعْدٌ فِيْ دَارِكَ لِتَعْجِيلِ الْمَسَرَّةِ وَالسَّفَّاحُ فِيْ دَارِ صَدِيْقِكَ لِتَعْجِيلِ الْمَسَاءَةِ وَإِمَّا لِإِيْهَامِ اَنَّهُ اَيِ الْمُسْنَدَ اِلَيْهِ لَا يَزُوْلُ عَنِ الْخَاطِرِ لِكَوْنِهِ مَطْلُوْبًا اَوْ اَنَّهُ يُسْتَلَذُّ بِهِ لِكَوْنِهِ مَحْبُوْبًا وَاِمَّا لِنَحْوِ ذٰلِكَ مِثْلُ اِظْهَارِ تَعْظِيْمِهِ اَوْ تَحْقِيْرِهِ وَمَا اَشْبَهَ ذٰلِكَ

ترجمہ اور یا خبر کو سامع کے ذہن میں جاگزیں کرنے کے لئے کیونکہ مبتدا میں خبر کی طرف شوق دلاتا ہے جیسے شاعر کا قول وہ چیز جس میں مخلوق حیران ہے، وہ حیوان ہے جو مٹی سے پیدا ہونے والا ہے یعنی مخلوق متحیر ہے معاد جسمانی میں اور قبروں سے اٹھنے میں جو روحانی نہیں ہے دلیل اس کے ماقبل کا شعر ہے ؎ اللہ تعالیٰ کا معاملہ تو ظاہر ہو گیا اور لوگ اختلاف کر رہے ہیں بعض گمراہی کے داعی ہیں اور بعض ہدایت کے یعنی بعض معاد کے قائل ہیں اور بعض اس کے قائل نہیں ہیں اور یا تعجیل مسرت یا تعجیل مسارت کے لئے نیک فالی کی وجہ سے (یہ) تعجیل مسرت کی علت ہے یا بدشگونی کی وجہ سے (یہ) تعجیل مسارت کی علت ہے جیسے سعد فی دارک تعجیل مسرت کے لئے ہے اور السفاح فی دار صدیقک تعجیل مسارت کے لئے ہے اور یا یہ خیال ڈالنے کے لئے کہ مسند الیہ مطلوب ہونے کی وجہ سے دل سے الگ نہیں ہوتا ہے یا اس کے محبوب ہونے کی وجہ سے اس سے لذت حاصل کرتا ہے اور یا اس کے مثل کی وجہ سے مثلاً مسند الیہ کی تعظیم یا اس کی تحقیر ظاہر کرنا یا وہ جو اس کے مشابہ ہو۔

تشریح مصنف رح نے فرمایا ہے کہ کبھی مسند الیہ کی تقدیم الخ اہم ہوتی ہے کہ متکلم خبر کو سامع کے ذہن میں خوب جما دینا چاہتا ہے یعنی اگر متکلم کا منشا سامع کے ذہن میں خبر کو متمکن کرنا ہو تو بھی مسند الیہ کا مقدم کرنا اہم ہوتا ہے کیونکہ جب مسند الیہ کو مقدم ذکر کیا جائے گا تو یہ سامع کے دل میں خبر کا شوق پیدا کرے گا یعنی مسند الیہ سن کر اس کے دل میں خبر کے سننے کا اشتیاق ہوگا اور جو چیز طلب اور اشتیاق کے بعد حاصل ہوتی ہے وہ چونکہ اوقع فی النفس اور متمکن فی الذہن ہوتی ہے اسلئے مسند الیہ کے بعد آنے والی یہ خبر بھی سامع کے ذہن میں متمکن اور پیوست ہو جائے گی لیکن یہ خیال رہے کہ مسند الیہ کے ذکر سے خبر سننے کا اشتیاق اسی صورت میں ہوگا جبکہ مسند الیہ کے ساتھ ایسا وصف یا صلہ ہو جس سے خبر کیطرف اشتیاق ہوتا ہو جیسے شاعر کا قول الذی حارت البریۃ فیہ ٭ حیوان مستحدث من جماد ۔ وہ چیز جس کے بارے میں مخلوق حیران ہے وہ جانور ہے جو بے جان شے یعنی مٹی اور سڑی ہوئی ہڈیوں سے از سر نو پیدا ہونے والا ہے یعنی مخلوق، معاد جسمانی اور قبروں سے زندہ اٹھ کر منتشر ہونے میں حیران ہے اور قبروں سے اٹھ کر منتشر ہونا صرف نفسانی اور روحانی نہیں ہے بلکہ نفسانی اور جسمانی دونوں ہے اور اس کی دلیل (کہ حیوان مستحدث من جماد سے مراد بنو آدم ہیں اور مخلوق جس کے بارے میں حیران ہے وہ ان کا معاد اور نشور ہے) ماقبل کا یہ شعر ہے ؎ بان الامر الالٰہ واختلف ٭ الناس فداع الی ضلال وہاد

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

یعنی دلائل کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کا معاملہ تو ظاہر ہوگیا اور لوگ اختلاف میں پڑ گئے چنانچہ بعض معاذ کے قائل ہو کر سیدھی راہ پر لگ گئے اور بعض اس کا انکار کر کے راہ سے بھٹک گئے اس مثال میں الذی اپنے صلہ سے ملکر مسندالیہ بنتا ہے) اسکو سنکر سامع کے دل میں یہ شوق پیدا ہوا کہ حیران کرنے والی چیز کیا ہے۔ اس کا جواب دوسرے مصرعہ میں دیا گیا ہے جو مسند (خبر) ہے جس سے یہ خبر خوب ذہن نشین ہو گئی۔ اردو میں اس کی مثال ؎

آتشِ دوزخ میں یہ گرمی کہاں ÷ سوزِ غمہائے نہانی اور ہے

اس شعر میں پہلا مصرعہ مسندالیہ ہے اس کو سنکر سامع متحیر ہوا اور اس خبر کو معلوم کرنے کا مشتاق ہوا کہ آتش دوزخ سے زیادہ گرم کیا چیز ہے پس دوسرے مصرعہ میں اس خبر کو ذکر کر دیا گیا اور کہا گیا کہ اندر کے غم کی جلن اس سے بھی زیادہ گرم ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ کبھی مسندالیہ کی تقدیم اسلئے اہم ہوتی ہے تاکہ سامع کو جلد سرور حاصل ہو جائے اور سامع اس سے نیک فال لے مثلاً متکلم نے کہا سعدٌ فی دارک۔ سعد اگرچہ علم ہے لیکن اس کے معنی نیک بخت اور خوش بخت کے ہیں۔ پس سعد کے ذکر ہوتے ہی سامع نیک فال لیگا اور اسکو خوشی حاصل ہوگی۔

پس یہاں مسندالیہ کو اسلئے مقدم کیا گیا ہے کہ مسندالیہ کا ذکر اہم ہے اور مسندالیہ کا ذکر تعجیل مسرت کی وجہ سے اہم ہے۔ اردو میں جیسے ؎

خوبی و خرمی و راحت و آرام و سرور ÷ تیرے دروازے کی تا حشر نہ چھوڑیں چوکھٹ

پہلے مصرعہ میں پانچ مسندالیہ ایسے ہیں جنکو سنکر مسرت پیدا ہوتی ہے۔ اور کبھی مسندالیہ کی تقدیم اسلئے اہم ہوتی ہے تاکہ سامع کو بہت جلد غمگین کیا جائے مثلاً کسی نے کہا السفاح فی دار صدیقک۔ سفاح خونریز کو کہتے ہیں پس السفاح کا لفظ سنتے ہی سامع رنجیدہ ہوگا اور اس سے بدشگونی لیگا پس یہاں مسندالیہ کی تقدیم اس کے ذکر کے اہم ہونے کی وجہ سے ہے اور اس کے ذکر کا اہم ہونا سامع کو بعجلت رنج پہنچانے کی وجہ سے ہے اردو میں جیسے ؎

کشتنِ خلق اس کا سدا کام ہے ÷ مرگ و قضا مفت میں بدنام ہے

مرگ و قضا مسندالیہ کو اسلئے مقدم کیا ہے تاکہ برائی کی اس بات کو عجلت کے ساتھ پیش کر کے سامع کو رنجیدہ کیا جا سکے۔ اور کبھی مسندالیہ کو اس کے ذکر کے اہم ہونے کی وجہ سے اسلئے مقدم کیا جاتا ہے تاکہ متکلم سامع کے دل میں یہ بات ڈالدے کہ مسندالیہ میرا ایسا مطلوب ہے جو کبھی میرے دل سے الگ نہیں ہوتا ہے اور کبھی مسندالیہ کو اس کے ذکر کے اہم ہونے کی وجہ سے اسلئے مقدم کیا جاتا ہے تاکہ متکلم سامع کے دل میں یہ وہم ڈالدے کہ مسندالیہ میرا ایسا محبوب ہے جس کے ذکر سے مجھے لذت حاصل ہوتی ہے جیسے الحبیب جاء اور کبھی مسندالیہ کو اس کے ذکر کے اہم ہونے کی وجہ سے مقدم کیا جاتا ہے مثلاً مسندالیہ کو مقدم ذکر نہ کرنے سے بسا اوقات اول وہلہ میں سامع کے دل میں محکوم علیہ کے علاوہ کا حصول ہو جاتا ہے چنانچہ اگر متکلم نے مسندالیہ کو

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مؤخر کرکے قائم زید کہا تو اول وہلہ میں یعنی زید کے ذکر سے پہلے سامع کو یہ خیال ہو سکتا ہے کہ قائم زید کے علاوہ ہے اور قیام کا حکم زید پر نہیں لگایا گیا ہے بلکہ زید کے علاوہ پر لگایا گیا ہے پس سامع کے اس خیال کی نفی کرنے کے لئے اور اس غلط حصول سے احتراز کرنے کے لئے بھی مسند الیہ کا ذکر مقدم کیا جاتا ہے۔

قَالَ عَبْدُ الْقَاهِرِ وَقَدْ يُقَدَّمُ الْمُسْنَدُ إِلَيْهِ لِيُفِيْدَ التَّقْدِيْمُ تَخْصِيْصَهُ بِالْخَبَرِ الْفِعْلِيِّ أَيْ بِقَصْرِ الْخَبَرِ الْفِعْلِيِّ عَلَيْهِ إِنْ وَلِيَ الْمُسْنَدُ إِلَيْهِ حَرْفَ النَّفْيِ أَيْ وَقَعَ بَعْدَهَا بِلَا فَصْلٍ نَحْوُ مَا أَنَا قُلْتُ هٰذَا أَيْ لَمْ أَقُلْهُ مَعَ أَنَّهُ مَقُوْلٌ لِغَيْرِيْ فَالتَّقْدِيْمُ يُفِيْدُ نَفْيَ الْفِعْلِ عَنِ الْمُتَكَلِّمِ وَثُبُوْتَهُ لِغَيْرِهِ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِيْ نُفِيَ عَنْهُ مِنَ الْعُمُوْمِ وَالْخُصُوْصِ وَلَا يَلْزَمُ ثُبُوْتُهُ لِجَمِيْعِ مَنْ سِوَاكَ لِأَنَّ التَّخْصِيْصَ إِنَّمَا هُوَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَنْ يَتَوَهَّمُ الْمُخَاطَبُ اِشْتِرَاكَكَ مَعَهُ أَوْ اِنْفِرَادَكَ بِهِ دُوْنَهُ۔

ترجمہ شیخ عبد القاہر نے کہا اور کبھی مسند الیہ کو مقدم کیا جاتا ہے تاکہ تقدیم مسند الیہ فائدہ دے اس کی تخصیص کا خبر فعلی کے ساتھ یعنی خبر فعلی کو اس پر منحصر کرنے کا اگر مسند الیہ حرف نفی سے متصل ہو یعنی حرف نفی کے بعد بلا فصل واقع ہو جیسے ما انا قلت ہذا یعنی میں نے تو یہ نہیں کہا باوجودیکہ میرے علاوہ کا کہا ہوا ہے پس تقدیم، متکلم سے فعل کی نفی کا فائدہ دیتی ہے اور غیر متکلم کے لئے فعل کے ثبوت کا فائدہ دیتی ہے اس طریقہ پر جس طریقہ پر متکلم سے نفی کی گئی ہے عموم اور خصوص کے لحاظ سے اور تیرے علاوہ تمام کے لئے فعل کا ثبوت لازم نہیں آتا ہے اور اس لئے کہ تخصیص اس شخص کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہے جس کے ساتھ مخاطب تجھ کو شریک کار سمجھ رہا ہے یا اس کام کا مرتکب تجھ کو تنہا سمجھ رہا ہے۔

تشریح عبد القاہر سے پہلے قال فعل متن میں نہیں ہے بلکہ شارح نے اس فعل کو مقدر مان کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ عبد القاہر فعل محذوف کا فاعل ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ یہ ان مواقع میں سے نہیں ہے جن مواقع میں فعل کو حذف کیا جاتا ہے جیسا کہ احوال متعلقات فعل میں آجائے گا لہذا مناسب یہ تھا کہ عبد القاہر کو مبتدا بنا دیا جائے اور اس کی خبر "اورد کلاما" محذوف مانی جائے اور ترجمہ یہ ہو کہ عبد القاہر ایک کلام لائے۔ اسی طرح مطول میں مذکور ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ فعل مقدر ماننے کی صورت میں حذف مفرد ہوگا۔ اور خبر محذوف ماننے کی صورت میں حذف جملہ ہوگا اور حذف مفرد، حذف جملہ سے بہتر ہوتا ہے۔ الحاصل دونوں صورتوں میں ایک ایک خرابی لازم آتی ہے۔ بہرحال قال عبد القاہر اور اورد کلاما سے مراد یہ ہے کہ وقد یقدم الی آخرہ سے جو کچھ بیان کیا جائے گا وہ عبد القاہر کا کلام ہے۔ یہ خیال رہے کہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

عبدالقاہر کا یہ کلام اہتمام مذکور کا مقابل ہے یعنی مصنف کے قول اما تقدیمہ فلکون ذکرہ اہم کے مقابل ہے ایسا نہیں ہے کہ یہ ذکرِ مسندالیہ کے اہم ہونے کے نکات میں سے کوئی نکتہ ہے بہرحال عبدالقاہر کے اس کلام کا حاصل یہ ہے کہ کبھی مسندالیہ کو اسلئے مقدم کیا جاتا ہے تاکہ مسندالیہ کی یہ تقدیم خبر فعلی کے ساتھ مسندالیہ کی تخصیص پر دلالت کرے یعنی اس بات پر دلالت کرے کہ خبر فعلی، مسندالیہ پر منحصر ہے مگر اس تقدیم کا مفید تخصیص ہونا دو شرطوں کے ساتھ مشروط ہے ایک یہ کہ مسندالیہ کی خبر، فعل ہو اور اس کی ضمیر مستتر کا مرجع مسندالیہ ہو۔ دوسری شرط یہ ہے کہ مسندالیہ حرف نفی کے ساتھ متصل ہو یعنی مسندالیہ حرف نفی کے بعد واقع ہو۔ دوسری شرط سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ تقدیم مسندالیہ، مسندالیہ کی خبر فعلی کی نفی کے ساتھ تخصیص پر دلالت کرے گی نہ کہ خبر فعلی کے ثبوت کے ساتھ اور جب ایسا ہے تو متن میں خبر فعلی سے پہلے مضاف محذوف ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی بنفی الخبر الفعلی یعنی مسندالیہ کی تقدیم مسندالیہ کو خبر فعلی کی نفی کے ساتھ خاص کرنے اور منحصر کرنے کا فائدہ دیتی ہے۔ شارح کی ذکر کردہ بلافصل کی قید سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مسندالیہ اگر بلافصل حرف نفی کے بعد واقع ہوگا تو تقدیم، تخصیص کا فائدہ دیگی ورنہ نہیں حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ مسندالیہ اور حرف نفی کے درمیان اگر فعل کے کسی معمول کے ساتھ فصل ہوگیا تو بھی تقدیم مسندالیہ تخصیص کا فائدہ دیتی ہے جیسے ما زیدا انا ضربت، میں نے ہی زید کو نہیں مارا ہے۔ ما فی الدار انا جلست، گھر میں میں نہیں بیٹھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں بلافصل کی قید، قید کے طور پر مذکور نہیں ہے بلکہ صورت یہ ہے کہ ولی جس کے معنی اتصال کے ہیں اس کی دو حقیقتیں ہیں ایک اصطلاحی دوم لغوی۔ اس کی حقیقت اصطلاحیہ میں یہ قید معتبر ہوتی ہے لیکن حقیقت لغویہ میں معتبر نہیں ہوتی بلکہ ولی لغۃً فاصل کے ساتھ بھی صادق آتا ہے پس یہاں شارح نے بلافصل کی قید ولی کی حقیقتِ اصطلاحیہ کا اعتبار کرتے ہوئے ذکر کردی ہے اور یہاں ولی کی حقیقت لغویہ مراد ہے جس میں بلافصل کی قید معتبر نہیں ہے۔ خادم نے اسی حقیقت لغویہ کا اعتبار کرتے ہوئے کہا ہے کہ دوسری شرط یہ ہے کہ مسندالیہ حرف نفی کے بعد واقع ہو خواہ بلافصل واقع ہو خواہ فاصل کے ساتھ واقع ہو۔ الحاصل مذکورہ دونوں شرطوں کے ساتھ مسندالیہ کی تقدیم مفید تخصیص ہوتی ہے یعنی مسندالیہ پر مسند (خبر فعلی) کو منحصر کرنے کا فائدہ دیتی ہے یعنی اس بات کا فائدہ دیتی ہے کہ مسندالیہ مقصور علیہ ہے اور مسند یعنی خبر فعلی مقصور ہے۔ اور اردو میں اس کی علامت یہ ہے کہ مقصور علیہ کے ساتھ "ہی" لگا دیا جائے مثلاً ما انا قلت ہذا، اس مثال میں مسندالیہ کلمہ انا حرف نفی کے بعد بھی واقع ہے اور اس کی خبر فعلی بھی ہے لہذا اس مثال میں انا مقصور علیہ ہوگا اور خبر فعلی کی نفی یعنی عدم قول مقصور ہوگا اور ترجمہ یہ ہوگا کہ یہ میں نے ہی نہیں کہا ہے اگرچہ میرے علاوہ نے کہا ہے اور اس تخصیص اور حصر کا مطلب یہ ہے کہ مسندالیہ کی تقدیم، متکلم سے نفی کا فائدہ دیگی اور متکلم کے علاوہ کے لیے' اسی طریقہ پر ثبوت کا فائدہ دیگی جس طریقے پر متکلم سے نفی کی گئی ہے اگر متکلم سے فعل کی خصوصی طور پر نفی کی گئی ہے تو غیر متکلم کے لئے اس کا ثبوت بھی خصوصی طور پر ہوگا جیسا کہ مذکورہ مثال میں متکلم سے خصوصی طور پر اس بات کے کہنے کی نفی کی گئی ہے تو غیر متکلم کے لئے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

بھی خصوصی طور پر اسی بات کے کہنے کا ثبوت ہوگا اور اگر متکلم سے فعل کی عمومی طور پر نفی کی گئی ہے تو غیر متکلم کے لئے بھی عمومی طور پر اس کا ثبوت ہوگا مثلاً ما انا رأیت احداً میں نے ہی کسی کو نہیں دیکھا۔ اس مثال میں چونکہ متکلم سے عمومی طور پر رویت کی نفی کی گئی ہے اسلئے غیر متکلم کے لئے رویت کا ثبوت بھی عمومی طور پر ہوگا یعنی غیر متکلم نے ہر ایک کو دیکھا ہے۔ ولا یلزم سے ایک وہم کو دور کیا گیا ہے وہم یہ ہے کہ تخصیص اور قصر کی تشریح کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ جس فعل کی متکلم سے نفی کی جائے گی اسی فعل کو غیر متکلم کے لئے ثابت کیا جائیگا اور غیر متکلم میں متکلم کے علاوہ دنیا کے سارے افراد داخل ہیں لہذا اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جس فعل کی متکلم سے نفی کی گئی ہے اس فعل کو متکلم کے علاوہ دنیا کے سارے افراد کے لئے ثابت کیا گیا تھا حالانکہ یہ بات بداہتہ باطل ہے کیونکہ یہ بات ناممکن ہے کہ ایک ہی فعل دنیا کے سارے افراد کے لئے ثابت ہو اسی وہم کو دور کرنے کے لئے شارح نے فرمایا ہے کہ غیر متکلم کے لئے فعل کے ثبوت سے یہ لازم نہیں آتا ہے کیونکہ قصر کی دو قسمیں ہیں (۱) قصر حقیقی (۲) قصر اضافی۔ قصر حقیقی یہ ہے کہ ایک شے کو دوسری شے پر باعتبار حقیقت کے اسطرح منحصر کیا جائے اور ایک شے کو دوسری شے کے ساتھ باعتبار حقیقت کے اس طرح خاص کیا جائے کہ پہلی شے (مقصور) دوسری شے (مقصور علیہ) کے علاوہ کسی شے میں نہ پائی جائے مثلاً لا الٰہ الا اللہ یعنی معبود اللہ ہی ہے پس اس میں معبود ہونے کو اللہ پر منحصر کیا گیا ہے اور اسطرح اللہ کے ساتھ خاص کیا گیا ہے کہ معبودیت کسی دوسرے میں نہیں پائی جاتی ہے اور قصر اضافی یہ ہے کہ ایک شے کو دوسری شے پر کسی معین شے کی طرف نسبت کرتے ہوئے منحصر کیا جائے مثلاً لا شجاع الا الحسن، حسن ہی بہادر ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ حسن کے علاوہ دنیا میں کوئی بہادر نہیں ہے بلکہ یہ مطلب ہے کہ ایک شخص یعنی مخاطب حسن اور سعید دونوں کو بہادر سمجھتا تھا پس متکلم نے اس مخاطب سے کہا کہ حسن ہی بہادر ہے سعید بہادر نہیں ہے یعنی دونوں کو بہادر سمجھنا غلط ہے بلکہ ایک یعنی حسن بہادر ہے ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ سعید کے علاوہ کوئی دوسرا بھی بہادر ہو۔ پس شیخ کے کلام میں قصر اضافی مراد ہے نہ کہ حقیقی اور یہ مطلب ہے کہ مسند الیہ کی تقدیم جو خبر فعلی کو مسند الیہ پر منحصر کرنے کا فائدہ دیتی ہے وہ باعتبار حقیقت کے نہیں ہے بلکہ اس معین شخص کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہے جس کے بارے میں مخاطب کا خیال ہے کہ مسند الیہ (متکلم) خبر فعلی میں اس کا شریک ہے یا مخاطب کو یہ خیال ہے کہ خبر فعلی کے ساتھ مسند الیہ کے علاوہ ایک دوسرا معین شخص خاص ہے پس متکلم نے شرکت کی نفی کر کے یا اپنے برخلاف گمان کی نفی کر کے خبر فعلی کو اپنے ساتھ خاص کیا ہے اور اپنے اوپر منحصر کیا ہے اور اس صورت میں یہ لازم نہیں آتا کہ خبر فعلی متکلم کے علاوہ دنیا کے سارے افراد کے لئے ثابت ہو بلکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ خبر فعلی صرف اس کے لئے ثابت ہو جس کو مخاطب نے متکلم کے ساتھ شریک کیا ہے یا جس کے بارے میں مخاطب نے متکلم کے برخلاف کا گمان کیا ہے اور اس میں کسی طرح کا کوئی بطلان نہیں ہے متکلم نے اگر شرکت کی نفی کی ہے تو اس کو قصر افراد کہا جائے گا اور اگر اپنے برخلاف کی نفی کی ہے تو اس کو قصر قلب کہا جائے گا۔

وَلِهٰذَا اَیْ وَلِاَنَّ التَّقْدِیْمَ یُفِیْدُ التَّخْصِیْصَ وَنَفْیَ الْحُکْمِ عَنِ الْمَذْکُوْرِ مَعَ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ثُبُوْتِهٖ لِلْغَيْرِ نَحْوُ مَا أَنَا قُلْتُ هٰذَا وَلَا غَيْرِيْ لِأَنَّ مَفْهُوْمَ مَا أَنَا قُلْتُ ثُبُوْتُ قَائِلِيَّةِ هٰذَا الْقَوْلِ لِغَيْرِ الْمُتَكَلِّمِ وَمَنْطُوْقَ لَا غَيْرِيْ نَفْيُهَا عَنْهُ وَهُمَا مُتَنَاقِضَانِ وَلَا مَا أَنَا رَأَيْتُ أَحَدًا لِأَنَّهٗ يَقْتَضِيْ أَنْ يَكُوْنَ إِنْسَانٌ غَيْرُ الْمُتَكَلِّمِ قَدْ رَأٰى كُلَّ أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ لِأَنَّهٗ قَدْ نُفِيَ عَنِ الْمُتَكَلِّمِ الرُّؤْيَةُ عَلٰى وَجْهِ الْعُمُوْمِ فِي الْمَفْعُوْلِ فَيَجِبُ أَنْ يَثْبُتَ لِغَيْرِهٖ عَلٰى وَجْهِ الْعُمُوْمِ فِي الْمَفْعُوْلِ لِيَتَحَقَّقَ تَخْصِيْصُ الْمُتَكَلِّمِ بِهٰذَا النَّفْيِ وَلَا مَا أَنَا ضَرَبْتُ إِلَّا زَيْدًا لِأَنَّهٗ يَقْتَضِيْ أَنْ يَكُوْنَ إِنْسَانٌ غَيْرُكَ قَدْ ضَرَبَ كُلَّ أَحَدٍ سِوٰى زَيْدٍ لِأَنَّ الْمُسْتَثْنٰى مِنْهُ مُقَدَّرٌ عَامٌّ وَكُلُّ مَا نَفَيْتَهٗ عَنِ الْمَذْكُوْرِ عَلٰى وَجْهِ الْحَصْرِ يَجِبُ ثُبُوْتُهٗ لِغَيْرِهٖ تَحْقِيْقًا لِمَعْنَى الْحَصْرِ إِنْ عَامًّا فَعَامٌّ وَإِنْ خَاصًّا فَخَاصٌّ وَفِيْ هٰذَا الْمَقَامِ مَبَاحِثُ نَفِيْسَةٌ وَشَّحْنَا بِهَا الشَّرْحَ

ترجمہ اور اسی وجہ سے یعنی اسلئے کہ تقدیم تخصیص کا فائدہ دیتی ہے اور مذکور سے حکم کی نفی کا اس کے غیر کے لئے ثبوت کے ساتھ ما انا قلت ولا غیری صحیح نہیں ہے کیونکہ ما انا قلت کا مفہوم اس قول کی قائلیت کو غیر متکلم کے لئے ثابت کرنا ہے اور لا غیری کا منطوق غیر متکلم سے اس کی نفی کرتا ہے اور یہ دونوں متناقض ہیں اور نہ ما انا رأیت احدا صحیح ہے کیونکہ یہ کلام اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ متکلم کے علاوہ کوئی ایسا انسان ہو جس نے لوگوں میں سے ہر ایک کو دیکھا ہو اسلئے کہ مفعول میں متکلم سے رویت کی نفی علی وجہ العموم کی گئی ہے لہٰذا غیر متکلم کے لئے مفعول میں علی وجہ العموم ثبوت ضروری ہے تاکہ اس نفی کے ساتھ متکلم کی تخصیص متحقق ہو جائے اور نہ ما انا ضربت الا زیدا صحیح ہے کیونکہ یہ کلام اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ تیرے علاوہ کوئی انسان ایسا ہو جس نے زید کے علاوہ ہر ایک کو مارا ہو اسلئے کہ مستثنیٰ منہ مقدر عام ہے اور ہر وہ چیز جس کی تو مذکور سے علی وجہ الحصر نفی کرے معنی حصر کو متحقق کرنے کے لئے غیر متکلم کیواسطے اس کا ثبوت ضروری ہے اگر عام ہو تو عام اور اگر خاص ہو تو خاص اور اس مقام میں اچھی اچھی بحثیں ہیں جن سے ہم نے شرح کو مزین کیا ہے۔

تشریح مصنف رہ نے اپنے قول ولذا لتقدیم المسند الیہ لیفید تخصیصہ پر متفرع کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تقدیم مسند الیہ چونکہ تخصیص کا فائدہ دیتی ہے اور اس بات کا فائدہ دیتی ہے کہ حکم مذکور یعنی مسند الیہ مذکور سے یعنی متکلم سے منتفی ہو اور غیر متکلم کے لئے ثابت ہو اس لئے ما انا قلت ہذا ولا غیری کہنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ تخصیص اور حصر کی وجہ سے ما انا قلت ہذا کا مفہوم اور مدلول التزامی یہ ہے کہ اس قول کی قائلیت غیر متکلم کے لئے ثابت ہو اسلئے کہ جب اس قول کی قائلیت متکلم سے منتفی ہے تو لازمی طور پر غیر متکلم کے لئے ثابت ہوگی اور لا غیری کا منطوق اور مدلول مطابقی اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس قول کی قائلیت غیر متکلم سے منتفی ہے کیونکہ لا غیری کا مطلب یہ ہے کہ میرے علاوہ نے بھی نہیں کہا ہے پس اس کلام میں دو متناقض چیزیں جمع ہو گئی ہیں لہٰذا اجتماع نقیضین کی وجہ سے یہ کلام غیر صحیح اور

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

باطل ہوگا اور ما انا رأیت احدًا کہنا بھی صحیح نہ ہوگا کیونکہ یہ کلام اس بات کا مقتضی ہے کہ متکلم کے علاوہ کسی آدمی نے لوگوں میں سے ہر ایک کو دیکھا ہے حالانکہ یہ بات بالکل ناممکن ہے اور یہ کلام اس بات کا مقتضی اس لئے ہے کہ اس کلام میں متکلم سے مفعول کے اندر رویت کی نفی علیٰ وجہ العموم کی گئی ہے یعنی متکلم نے یہ کہا ہے کہ میں نے ہی کسی کو نہیں دیکھا ہے لہٰذا بقاعدہ من العموم والخصوص غیر متکلم کے لئے مفعول کے اندر رویت کا ثبوت علیٰ وجہ العموم ضروری ہوگا، تاکہ اس نفی کے ساتھ متکلم کی تخصیص متحقق ہو جائے۔ اور ما انا ضربت الا زیدًا کہنا بھی صحیح نہ ہوگا کیونکہ یہ کلام اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ متکلم کے علاوہ کوئی آدمی ایسا ہو جس نے زید کے علاوہ سب کو مارا ہو حالانکہ یہ بات محال اور ناممکن ہے کیونکہ اس مثال میں مستثنیٰ منہ عام مقدر ہے چنانچہ تقدیری عبارت یہ ہے ما انا ضربت احدًا الا زیدًا اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ جس چیز کی نفی مذکور یعنی متکلم سے بطریقہ حصر ہو تو معنی حصر کو متحقق کرنے کے لئے غیر متکلم کے لئے اس کا ثبوت اسی طریقہ پر ضروری ہوگا جس طریقہ پر اس کی نفی کی گئی تھی اگر متکلم سے نفی عموم کے ساتھ تھی تو غیر متکلم کے لئے اس کا ثبوت بھی عموم کے ساتھ ہوگا اور اگر متکلم سے خصوص کے ساتھ نفی کی گئی ہے تو غیر متکلم کے لئے اس کا ثبوت بھی خصوص کے ساتھ ہوگا پس مذکورہ مثال میں چونکہ متکلم سے عموم کے ساتھ ضرب کی نفی کی گئی ہے چنانچہ کہا گیا ہے کہ میں نے زید کے علاوہ کسی کو نہیں مارا اس لئے غیر متکلم کے لئے اس کا ثبوت بھی عموم کے ساتھ ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ متکلم کے علاوہ کسی آدمی نے زید کے علاوہ سب کو مارا ہے حالانکہ یہ بات محال اور ناممکن ہے شارح کہتے ہیں کہ میں نے اس مقام پر مطول میں بڑی عمدہ بحثیں لکھی ہیں اگر جی چاہے تو دیکھ لیا جائے۔

وإلا أي وإن لم يل المسند إليه حرف النفي بأن لا يكون في الكلام حرف النفي أو يكون حرف النفي متأخرا عن المسند إليه فقد يأتي التقديم للتخصيص ردا على من زعم انفراد غيره أي غير المسند إليه المذكور به أي بالخبر الفعلي أو زعم مشاركته أي مشاركة الغير فيه أي في الخبر الفعلي نحو أنا سعيت في حاجتك لمن زعم انفراد الغير بالسعي فيكون قصر قلب أو زعم مشاركته لك في السعي فيكون قصر إفراد ويؤكد على الأول أي على تقدير كونه ردا على من زعم انفراد الغير بنحو لا غيري مثل لا زيد ولا عمرو ولا من سواي لأنه الدال الص على إزالة شبهة أن الفعل صدر عن الغير ويؤكد على الثاني أي على تقدير كونه ردا على من زعم المشاركة بنحو وحدي مثل منفردا أو متوحدا أو غير مشارك لأنه الدال صريحا على إزالة شبهة اشتراك الغير في الفعل والتأكيد إنما يكون لدفع شبهة خالجت قلب السامع

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ترجمہ ورنہ یعنی اگر مسند الیہ حرف نفی کے متصل نہ ہو بایں طور کہ کلام میں حرف نفی نہ ہو یا حرف نفی مسند الیہ سے مؤخر ہو تو تقدیم کبھی تخصیص کے لئے آتی ہے اس شخص پر رد کرنے کے لئے جو خبر فعلی کے ساتھ مسند الیہ مذکور کے علاوہ کے منفرد ہونے کا قائل ہو یا خبر فعلی میں غیر کی مشارکت کا قائل ہو جیسے انا سعیت فی حاجتک اس شخص سے کہے جو سعی کے ساتھ غیر کے منفرد ہونے کا قائل ہو تو (یہ) تخصیص قصر قلب ہوگی یا سعی میں غیر کی مشارکت کا قائل ہو تو (یہ) تخصیص قصر افراد ہوگی اور پہلی صورت میں تاکید لائی جائے گی یعنی اس تقدیر پر کہ تخصیص اس شخص پر رد ہے جس نے غیر کے منفرد ہونے کا گمان کیا ہے لاغیری جیسے کے ساتھ جیسے لازید، لاعمرو اور لامن سواى کیونکہ لاغیری صراحتاً اس بات کے شبہ کے ازالہ پر دلالت کرنے والا ہے کہ فعل غیر سے صادر ہوا ہے اور دوسری صورت میں تاکید لائی جائے گی یعنی اس تقدیر پر کہ یہ تخصیص اس شخص پر رد ہے جس نے مشارکت کا گمان کیا ہے وحدی جیسے کے ساتھ جیسے منفرداً یا متوحداً یا غیر مشارک کیونکہ یہ لفظ صراحتاً فعل میں غیر کے اشتراک کے شبہ کو زائل کرنے پر دلالت کرنے والا ہے اور تاکید ایسے شبہ کو دور کرنے کے لئے ہوتی ہے جو سامع کے دل میں کھٹکتا ہو۔

تشریح مصنف رہ کہتے ہیں کہ اگر مسند الیہ حرف نفی سے متصل نہ ہو تو مسند الیہ کی تقدیم کبھی تخصیص کے لئے ہوتی ہے اور کبھی تقوی حکم اور تقریر حکم کے لئے ہوتی ہے مسند الیہ کے حرف نفی سے متصل نہ ہونے کی دو صورتیں ہیں (۱) کلام میں سرے سے حرف نفی ہی نہ ہو (۲) حرف نفی تو ہو مگر مسند الیہ سے مؤخر ہو۔ الحاصل اگر مسند الیہ حرف نفی سے متصل نہ ہو تو مسند الیہ کی تقدیم کبھی تخصیص کے لئے ہوتی ہے اور اس تخصیص سے مقصود کبھی تو اس شخص پر رد کرنا ہوتا ہے جس نے یہ گمان کیا ہے کہ خبر فعلی کا مباشر اور مرتکب مسند الیہ مذکور (متکلم) نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ ایک دوسرا معین شخص ہے اور کبھی اس شخص پر رد کرنا ہوتا ہے جس کا خیال یہ ہے کہ خبر فعلی کے ارتکاب میں متکلم کے ساتھ اور لوگ بھی شریک ہیں مثلاً انا سعیت فی حاجتک۔ تیری حاجت روائی میں میں نے ہی کوشش کی ہے اگر اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہے جس کا خیال یہ ہے کہ حاجت روائی کرنے والا .... متکلم نہیں ہے بلکہ متکلم کے علاوہ ایک دوسرا معین آدمی ہے تو اس صورت میں متکلم کی پیدا کردہ اس تخصیص کو قصر قلب کہا جائے گا اور اگر اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہے جس کا خیال یہ ہے کہ حاجت روائی کرنیوالا صرف متکلم نہیں ہے بلکہ متکلم کے ساتھ اور بھی لوگ شریک ہیں تو اس صورت میں اس تخصیص کو قصر افراد کہا جائے گا اور اگر اس کلام کو مؤکد کرنے کی ضرورت ہو تو پہلی صورت میں یعنی قصر قلب کی صورت میں لاغیری یا اس کے ہم مثل لازید، لاعمرو، لامن سواى وغیرہ الفاظ سے مؤکد کیا جائے گا کیونکہ یہ الفاظ صراحتاً اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ فعل مسند الیہ (متکلم) سے صادر ہوا ہے اسکے علاوہ سے صادر نہیں ہوا ہے اور دوسری صورت میں یعنی قصر افراد کی صورت میں وحدی یا اس کے ہم مثل منفرداً، متوحداً، غیر مشارک وغیرہ الفاظ سے مؤکد کیا جائے گا کیونکہ یہ الفاظ صراحتاً اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ فعل کے ارتکاب میں متکلم کے ساتھ کوئی شریک نہیں ہے بلکہ اس فعل کا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ترکیب من تنہا متکلم ہے اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ پہلی صورت میں وحدی وغیرہ الفاظ کیساتھ تاکید لانا بھی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ فعل متکلم کے علاوہ کسی سے صادر نہیں ہوا اور دوسری صورت میں لا غیری وغیرہ الفاظ کے ساتھ تاکید لانا بھی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ فعل کے ارتکاب میں متکلم کے ساتھ کوئی شریک نہیں ہے تو ہم جواب دیں گے کہ پہلی صورت میں وحدی کے ساتھ تاکید لانا اگرچہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ فعل متکلم کے علاوہ سے صادر نہیں ہوا ہے لیکن اس بات پر وحدی کی دلالت التزاماً ہے نہ کہ صراحتاً۔ اسی طرح دوسری صورت میں لا غیری وغیرہ کے ساتھ تاکید لانا اگرچہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ فعل کے ارتکاب میں متکلم کے ساتھ کوئی دوسرا شریک نہیں ہے لیکن اس بات پر لا غیری کی دلالت التزاماً ہے نہ کہ صراحتاً۔ اور صریحی دلالت چونکہ التزامی دلالت سے اولیٰ ہوتی ہے اسلئے ہم نے پہلی صورت میں کلام کو مؤکد کرنے کے لئے لا غیری وغیرہ الفاظ کو خاص کیا ہے اور دوسری صورت میں کلام کو مؤکد کرنے کے لئے وحدی وغیرہ الفاظ کو خاص کیا ہے۔

> وَقَدْ يَأْتِيْ لِتَقْوِيَةِ الْحُكْمِ وَ تَقْرِيْرِهٖ فِيْ ذِهْنِ السَّامِعِ دُوْنَ التَّخْصِيْصِ نَحْوُ هُوَ يُعْطِي الْجَزِيْلَ قَصْدًا اِلٰى تَحْقِيْقِ اَنَّهٗ يَفْعَلُ اِعْطَاءَ الْجَزِيْلِ وَ سَيَرِدُ عَلَيْكَ تَحْقِيْقُ مَعْنَى التَّقَوِّيْ

ترجمہ اور تقدیم کبھی تقویت حکم کے لئے آتی ہے اور اسکو سامع کے ذہن میں ثابت کرنے کے لئے نہ کہ تخصیص کے لئے جیسے ہو یعطی الجزیل اس بات کی تحقیق کا ارادہ کرتے ہوئے کہ وہ بہت بخشش کرتا ہے اور تقوی کے معنی کی تحقیق عنقریب آئے گی۔

تشریح مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ مسند الیہ اگر حرف نفی سے متصل نہ ہو تو مسند الیہ کی تقدیم کبھی سامع کے ذہن میں حکم کو قوی اور ثابت کرنے کے لئے آتی ہے تخصیص کے لئے نہیں آتی مثلاً ہو یعطی الجزیل وہ بہت بخشش کرتا ہے اس مثال میں اعطاء جزیل کی تحقیق اور تقریر مقصود ہے اس طور پر کہ جب ہو کہا تو ہو کے مبتدا ہونے کی وجہ سے خبر کو طلب کیا پھر جب اس کے بعد یعطی فعل ذکر کیا تو اس فعل اعطاء کی اسناد ہو مبتدا کی طرف ہوئی اور اعطاء فعل، ہو مبتدا کے لئے ثابت ہو گیا اور فعل یعطی چونکہ اس ضمیر پر مشتمل ہے جس کا مرجع مبتدا ہے اور یہ فعل اس ضمیر کی طرف مسند ہے تو فعل اعطاء مبتدا کی طرف دوبار مسند ہوا اور فعل اعطاء مبتدا کے لئے دوبار ثابت ہوا پس یہ کلام ایسا ہو گیا جیسا کہ کوئی یوں کہے یعطی زید الجزیل، یعطی زید الجزیل، اور اسناد کا مکرر ہونا اور کسی حکم کا دوبارہ ثابت ہونا اسی کا نام تقوی حکم اور تقریر حکم ہے لہذا مذکورہ مثال میں تقدیم مسند الیہ تقوی حکم اور تقریر حکم کے لئے ہوگی۔

> وَكَذَا اِذَا كَانَ الْفِعْلُ مَنْفِيًّا فَقَدْ يَأْتِي التَّقْدِيْمُ لِلتَّخْصِيْصِ وَقَدْ يَأْتِيْ لِلتَّقَوِّيْ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

فَالْأَوَّلُ نَحْوُ أَنْتَ مَا سَعَيْتَ فِي حَاجَتِي قَصْدًا إِلَى تَخْصِيصِهِ بِعَدَمِ السَّعْيِ وَالثَّانِي نَحْوُ أَنْتَ لَا تَكْذِبُ وَهُوَ لِتَقْوِيَةِ الْحُكْمِ الْمَنْفِيِّ وَتَقْرِيرِهِ فَإِنَّهُ أَشَدُّ لِنَفْيِ الْكَذِبِ مِنْ لَا تَكْذِبُ لِمَا فِيهِ مِنْ تَكْرَارِ الْإِسْنَادِ الْمَفْقُودِ فِي لَا تَكْذِبُ وَاقْتَصَرَ الْمُصَنِّفُ عَلَى مِثَالِ التَّقَوِّي لِيُفَرِّعَ عَلَيْهِ التَّفْرِقَةَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ تَأْكِيدِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ كَمَا أَشَارَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ وَكَذَا مِنْ لَا تَكْذِبُ أَنْتَ يَعْنِي أَنَّهُ أَشَدُّ لِنَفْيِ الْكَذِبِ مِنْ لَا تَكْذِبُ أَنْتَ مَعَ أَنَّ فِيهِ تَأْكِيدًا لِأَنَّهُ أَيْ لِأَنَّ لَفْظَ أَنْتَ أَوْ لِأَنَّ لَا تَكْذِبُ أَنْتَ لِتَأْكِيدِ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ ضَمِيرُ الْمُخَاطَبِ تَحْقِيقًا وَلَيْسَ الْإِسْنَادُ إِلَيْهِ عَلَى سَبِيلِ السَّهْوِ أَوِ التَّجَوُّزِ أَوِ النِّسْيَانِ لَا لِتَأْكِيدِ الْحُكْمِ لِعَدَمِ تَكَرُّرِ الْإِسْنَادِ وَهَذَا الَّذِي ذُكِرَ مِنَ التَّقْدِيمِ لِلتَّخْصِيصِ تَارَةً وَالتَّقَوِّي أُخْرَى إِنْ بُنِيَ الْفِعْلُ عَلَى مُعَرَّفٍ

ترجمہ اور اسی طرح جب فعل منفی ہو تو تقدیم کبھی تخصیص کے لئے آتی ہے اور کبھی تقوی کے لئے آتی ہے پس اول جیسے تو نے ہی میری ضرورت میں کوشش نہیں کی ہے عدم سعی کیساتھ اس کی تخصیص کا ارادہ کرتے ہوئے اور ثانی جیسے انت لاتکذب اور یہ حکم منفی کی تقویت اور تقریر کے لئے ہے کیونکہ اس میں لاتکذب کی بہ نسبت جھوٹ کی نفی زیادہ ہے اسلئے کہ اس میں اس اسناد کی تکرار ہے جو لاتکذب میں مفقود ہے اور مصنف نے تقوی کی مثال پر اکتفا کیا تاکہ اس پر تقوی حکم اور تاکید مسند الیہ کے درمیان فرق متفرع ہو سکے۔ جیسا کہ اس کی طرف مصنف نے اپنے قول سے اشارہ کیا ہے اور ایسے ہی لاتکذب انت سے یعنی انت لاتکذب میں کذب کی نفی لاتکذب انت سے زیادہ ہے باوجودیکہ اس میں تاکید ہے اسلئے کہ لفظ انت یا اسلئے کہ لاتکذب انت تاکید محکوم علیہ کے لئے ہے بایں طور کہ وہ تحقیق کے ساتھ ضمیر مخاطب ہے اور اسکی طرف اسناد سہو اور مجاز یا نسیان کے طریقہ پر نہیں ہے نہ کہ تاکید حکم کے لئے کیونکہ تکرار اسناد معدوم ہے اور یہ جو مذکور ہوا یعنی تقدیم کبھی تخصیص کے لئے ہوتی ہے اور کبھی تقوی کے لئے اگر فعل معرف پر مبنی ہو۔

تشریح مصنف رحمہ نے فرمایا ہے کہ اسی طرح جب فعل منفی ہو یعنی جب حرف نفی مسند الیہ سے مؤخر ہو تو مسند الیہ کی تقدیم کبھی تخصیص کے لئے آتی ہے اور کبھی تقوی حکم اور تقریر حکم کے لئے آتی ہے تخصیص کی مثال جیسے انت ما سعیت فی حاجتی تو نے ہی میری حاجت روائی میں کوشش نہیں کی ہے پس اس مثال میں مسند الیہ کو عدم سعی کے ساتھ خاص کرنا مقصود ہے یعنی مسند الیہ سے سعی کی نفی کرنا اور غیر مسند الیہ کیلئے اس کو ثابت کرنا مقصود ہے الحاصل اس مثال میں تقدیم اسی طرح مفید تخصیص ہے جیسا کہ ما انا قلت ہذا میں مفید تخصیص ہے اور ثانی یعنی تقوی حکم کی مثال انت لاتکذب ہے کیونکہ اس مثال میں حکم منفی کی تقریر اور تقویت ہے اس طرح

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

پر کہ انت لاتکذب میں کذب کی نفی لاتکذب سے زیادہ ہے اور انت لاتکذب میں کذب کی نفی زیادہ اس لئے ہے کہ اس میں اسناد مکرر ہے اس طور پر کہ فعل کذب کی اسناد ایک بار تو مسند الیہ اور مبتدا کی طرف کی گئی ہے اور ایک بار اس ضمیر کی طرف کی گئی ہے جو فعل میں مستتر ہے پس انت لاتکذب۔ لاتکذب۔ لاتکذب کے مرتبہ میں ہوگا اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ تکرار اسناد کی صورت میں حکم کی تقویت اور تقریر باقی ہے لہٰذا اس مثال میں تقدیم مفید تقوی ہوگی اور لاتکذب میں چونکہ تکرار اسناد نہیں ہے اسلئے اس میں تقوی حکم اور تقریر حکم نہ ہوگی شارح نے تقوی حکم کی جو علت بیان کی ہے یعنی تکرار اسناد کا ہونا اس سے یہ بات مفہوم ہوتی ہے کہ کوئی تخصیص تقوی سے خالی نہیں ہے کیونکہ جہاں بھی تقدیم مسند الیہ مفید تخصیص ہوتی ہے وہیں وہ کلام دو اسناد پر مشتمل ہوتا ہے لیکن شئے کا بالذات مقصود ہونا اور شئے کا بالتبع حاصل ہونا ان دونوں میں بہت بڑا فرق ہے یعنی جس صورت میں تقدیم سے تخصیص کا ارادہ کیا جاتا ہے اس صورت میں تقدیم سے تخصیص بالذات مقصود ہوتی ہے اور رہی تقوی تو وہ بالتبع حاصل ہوتی ہے مقصود بالذات نہیں ہوتی۔ شارح رح نے انت لاتکذب کے مفید تقوی ہونے کو بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس میں حکم منفی کی تقویت ہے اور حکم منفی یعنی وہ حکم جس کی نفی کی گئی ہے کذب ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس مثال میں کذب کی تقویت مقصود ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ اس مثال میں کذب کی تقویت مقصود نہیں ہے بلکہ نفی کذب کی تقویت مقصود ہے۔ پس مناسب بات یہ تھی کہ لفظ المنفی کو حذف کردیا جاتا اور یوں کہا جاتا دھو تقویۃ الحکم۔ اور حکم سے مراد نفی کذب ہے لہٰذا یہ کلام نفی کذب کی تقویت کے لئے ہے اور یہ صحیح ہے۔

واقتصر المصنف الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ فعل منفی کی صورت میں تقدیم مسند الیہ تخصیص اور تقوی دونوں کا فائدہ دیتی ہے لیکن مصنف نے صرف تقوی کی مثال ذکر کی ہے، تخصیص کی مثال ذکر نہیں کی آخر ایسا کیوں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تخصیص اور تقوی کی سابقہ مثالوں پر قیاس کرتے ہوئے یہاں دونوں مثالیں ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔ لیکن مصنف نے تقوی کی مثال کو اسلئے ذکر کیا ہے کہ مصنف تقوی اور تاکید مسند الیہ کے درمیان فرق کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا ہے انت لاتکذب میں کذب کی نفی لاتکذب انت سے بھی زیادہ ہے باوجودیکہ لاتکذب انت میں مسند الیہ کی تاکید انت مذکور ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ لاتکذب انت میں لفظ انت محکوم علیہ (فاعل اور مسند الیہ) کی تاکید ہے اور محکوم علیہ تحقیقی طور پر وہ ضمیر مخاطب ہے جو تکذب میں مستتر ہے۔ اور اس تاکید سے یہ بتلانا مقصود ہے کہ فعل کذب کی اسناد ضمیر مخاطب کی طرف سہوًا یا مجازًا یا نسیانًا نہیں ہے اور لفظ انت تاکید حکم کے لئے نہیں ہے اور تاکید حکم کے لئے نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ تاکید حکم کے لئے تکرار اسناد ضروری ہے اور یہاں تکرار اسناد پایا نہیں گیا لہٰذا لاتکذب انت میں حکم کی تاکید نہ ہوگی بلکہ محکوم علیہ کی تاکید ہوگی اور تاکید حکم، تاکید محکوم علیہ سے اقوی ہوتی ہے۔ اور ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ تاکید حکم جو مفید تقوی ہے اس میں اسناد

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مکرر ہوتی ہے اور تاکید محکوم علیہ میں اسناد مکرر نہیں ہوتی بلکہ ایک ہوتی ہے۔ تاکید محکوم علیہ کا فائدہ مجاز یا غلطی یا نسیان کے وہم کو دور کرنا ہے مثلاً اگر صرف لا تکذب کہدیا جاتا تو یہ وہم ہوسکتا تھا کہ یہاں اسناد میں مجاز ہے یعنی حقیقت میں تو لا یکذب ہے اور کذب کی اسناد غائب کی طرف ہے لیکن مجازاً ضمیر مخاطب کی طرف اسناد کردی گئی اور لا تکذب کہدیا گیا۔ لیکن جب لا تکذب کے بعد انت ذکر کیا گیا تو مجاز کا یہ وہم دور ہوگیا۔ شارح رہ کہتے ہیں کہ مصنف رہ کا یہ قول کہ تقدیم کبھی تخصیص کے لئے آتی ہے اور کبھی تقوی کے لئے اسوقت ہے جبکہ فعل معرفہ پر مبنی ہو یعنی مسندالیہ معرفہ ہو اسم ظاہر ہو یا ضمیر ہو۔

وَاِنْ بُنِیَ الْفِعْلُ عَلٰی مُنَکَّرٍ اَفَادَ التَّقْدِیْمُ تَخْصِیْصَ الْجِنْسِ اَوِ الْوَاحِدِ بِہٖ اَیْ بِالْفِعْلِ نَحْوُ رَجُلٌ جَاءَنِیْ اَیْ لَا امْرَأَۃٌ فَیَکُوْنُ تَخْصِیْصَ جِنْسٍ اَوْ لَا رَجُلَانِ فَیَکُوْنُ تَخْصِیْصَ وَاحِدٍ وَذٰلِکَ لِاَنَّ اِسْمَ الْجِنْسِ حَامِلٌ لِلْمَعْنَیَیْنِ الْجِنْسِیَّۃِ وَالْعَدَدِ الْمُعَیَّنِ اَعْنِی الْوَاحِدَ اِنْ کَانَ مُفْرَدًا اَوِ الْاِثْنَیْنِ اِنْ کَانَ مُثَنًّی اَوِ الزَّائِدَ عَلَیْہِ اِنْ کَانَ جَمْعًا فَاَصْلُ النَّکِرَۃِ الْمُفْرَدَۃِ اَنْ یَکُوْنَ لِوَاحِدٍ مِّنَ الْجِنْسِ فَقَدْ یُقْصَدُ بِہِ الْجِنْسُ فَقَطْ وَقَدْ یُقْصَدُ بِہِ الْوَاحِدُ فَقَطْ وَالَّذِیْ یُشْعِرُ بِہٖ کَلَامُ الشَّیْخِ فِیْ دَلَائِلِ الْاِعْجَازِ اَنْ لَّا فَرْقَ بَیْنَ الْمَعْرِفَۃِ وَالنَّکِرَۃِ فِیْ اَنَّ الْبِنَاءَ عَلَیْہِ قَدْ یَکُوْنُ لِلتَّخْصِیْصِ وَقَدْ یَکُوْنُ لِلتَّقَوِّیْ

ترجمہ اور اگر فعل نکرہ پر مبنی ہو تو تقدیم فعل کے ساتھ تخصیص جنس یا تخصیص واحد کا فائدہ دیتی ہے جیسے میرے پاس مرد آیا یعنی عورت نہیں آئی پس یہ تخصیص جنس ہوگی یا دو مرد نہیں آئے پس یہ تخصیص واحد ہوگی۔ اور یہ اس لئے کہ اسم جنس دو معنی کا حامل ہے جنسیت کا اور عدد معین کا۔ یعنی ایک کا اگر مفرد ہو، یا دو کا اگر تثنیہ ہو یا اس پر زائد کا اگر جمع ہو پس نکرہ مفردہ کی اصل یہ ہے کہ وہ جنس میں سے ایک کے لئے ہو پس اس سے کبھی فقط جنس کا ارادہ کیا جاتا ہے اور کبھی اس سے فقط واحد کا ارادہ کیا جاتا ہے اور وہ جس کی شیخ کا کلام دلائل الاعجاز میں خبر دیتا ہے یہ ہے کہ معرفہ اور نکرہ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے اس بارے میں کہ فعل کا مسندالیہ پر مبنی ہونا کبھی تخصیص کے لئے ہوتا ہے اور کبھی تقوی کے لئے۔

تشریح سابق میں ذکر کیا گیا ہے کہ اگر مسندالیہ معرفہ ہو خواہ اسم ظاہر ہو خواہ ضمیر ہو اور مسندالیہ حرف نفی سے متصل نہ ہو یعنی کلام میں سرے سے حرف نفی ہی نہ ہو یا حرف نفی تو ہو لیکن مسندالیہ کے بعد ہو تو ان تمام صورتوں میں تقدیم مسندالیہ کبھی تخصیص کا فائدہ دیتی ہے اور کبھی تقوی حکم کا جیسا کہ مثالوں سے ظاہر

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہو چکا ہے اور اگر مسند الیہ نکرہ ہو یعنی فعل کی بنا نکرہ پر ہو مسند الیہ خواہ حرف نفی سے متصل ہو خواہ متصل نہ ہو تو اس صورت میں تقدیم مسند الیہ صرف مفید تخصیص ہوگی تخصیص جنس کی ہو یا تخصیص واحد کی ہو جیسے رجل جاءنی. تخصیص جنس کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ میرے پاس مرد ہی آیا ہے یعنی عورت نہیں آئی ہے مطلب یہ ہے کہ فعل مجی (آنا) جنس رجل پر منحصر ہے نہ کہ جنس امراۃ پر اور رہی یہ بات کہ آنے والا ایک ہے یا ایک سے زائد ہیں تو اس کو بیان کرنا متکلم کا مقصود نہیں ہے اور تخصیص واحد کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ میرے پاس ایک ہی مرد آیا ہے یعنی دو یا دو سے زائد نہیں آئے ہیں. اس صورت میں متکلم کا مقصود یہ ہے کہ فعل مجی فرد واحد پر منحصر ہے اور رہا یہ کہ آنے والا کون ہے مرد ہے یا عورت ہے یا اسکو بیان کرنا متکلم کا مقصود نہیں ہے اور اس اختصاص کی دلیل یہ ہے کہ اسم جنس، جنسیت اور عدد معین دونوں کا احتمال رکھتا ہے چنانچہ اسم جنس اگر مفرد ہے تو اس میں جنسیت اور وحدت کا احتمال ہوگا اور اگر اسم جنس مثنیٰ ہے تو اس میں جنسیت اور اثنینیت کا احتمال ہوگا اور اگر اسم جنس جمع ہے تو اس میں جنسیت اور جمعیت کا احتمال ہوگا پس اسم جنس چونکہ جنسیت اور عدد معین دونوں کا احتمال رکھتا ہے اسلئے متکلم اگر تخصیص جنس کا ارادہ کرے گا تو وہ جنس متعین ہو جائے گی جو محکوم علیہ کے مقابل ہے چنانچہ مفرد میں کہا جائیگا رجل جاءنی ای لا امراۃ اور مثنیٰ میں کہا جائیگا رجلان جاءانی ای لا امراتان اور جمع میں کہا جائیگا رجال جاءونی ای لا نساء یہ بھی خیال رہے کہ متکلم اس تخصیص جنس کا ارادہ اس وقت کرے گا جبکہ مخاطب کا اعتقاد یا تو یہ ہو کہ آنے والا صرف جنس امراۃ سے ہے یا یہ ہو کہ آنے والا جنس رجل اور جنس امراۃ دونوں سے ہے پہلی صورت میں قصر قلب ہوگا اور دوسری صورت میں قصر افراد ہوگا اور اگر متکلم عدد کی تخصیص کا ارادہ کرتا ہے تو وہ عدد متعین ہو جائے گا جو عدد محکوم علیہ کا مقابل ہے مثلاً مفرد میں کہا جائیگا رجل جاءنی ای لا اثنان ولا جماعۃ اور مثنیٰ میں کہا جائیگا رجلان جاءانی ای لا واحد ولا جماعۃ اور جمع میں کہا جائیگا رجال جاءونی ای لا واحد ولا اثنان. یہ اس وقت کہا جائیگا جبکہ عدد مخصوص کے بارے میں مخاطب کا اعتقاد متکلم کے اعتقاد کے برخلاف ہو یا مخاطب کا اعتقاد دو عدد کے سلسلے میں شرکت کا ہو پہلی صورت میں قصر قلب ہوگا اور دوسری صورت میں قصر افراد ہوگا. مثلاً مخاطب کا اعتقاد یہ ہے کہ متکلم کے پاس آنے والا دو کا عدد ہے ایک کا نہیں پس متکلم نے اسکی تردید کرتے ہوئے فرمایا رجل جاءنی میرے پاس رجل کا ایک ہی فرد آیا ہے دو نہیں۔ اور اگر مخاطب کا اعتقاد یہ ہے کہ متکلم کے پاس آنے والا ایک کا عدد بھی ہے اور دو کا بھی یعنی تین مرد آئے ہیں پس متکلم نے اس کی تردید کرتے ہوئے فرمایا رجل جاءنی میرے پاس صرف ایک کا عدد آیا مثنیٰ کا نہیں۔

فاصل النکرۃ المفردۃ سے شارح نے دلیل اختصاص پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ نکرہ مفردہ جسکو اسم جنس کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے اسکی اصل یہ ہے کہ وہ جنس میں سے ایک کے لئے ہوتا ہے یعنی واحد میں استعمال کیا جاتا ہے اور جنس کے معنی ملحوظ ہوتے ہیں یعنی اسم جنس نکرہ مفردہ واحد اور جنس دونوں پر دلالت کرتا ہے پس اس نکرہ مفردہ سے کبھی فقط جنس کا ارادہ کیا جاتا ہے اور واحد کا ارادہ نہیں کیا جاتا اور کبھی اس سے واحد کا ارادہ کیا جاتا ہے اور جنس کا ارادہ نہیں کیا جاتا۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

والذی یشعر بہ کلام الشیخ سے شارح نے مصنف پر اعتراض کیا ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے شروع بحث میں قال عبدالقاہر کہہ کر مذکورہ تمام تفاصیل عبدالقاہر کی طرف منسوب کی ہیں اور جب ایسا ہے تو گویا مصنف نے یوں کہا کہ شیخ عبدالقاہر نے یہ فرمایا ہے کہ مسندالیہ اگر نکرہ ہو تو اس صورت میں مسندالیہ کی تقدیم صرف تخصیص کے لئے ہوگی تقوی کے لئے نہ ہوگی یعنی مسندالیہ کے نکرہ ہونے کی صورت میں تقدیم کا صرف تخصیص کے لئے ہونا شیخ عبدالقاہر کا مذہب ہے حالانکہ یہ بات شیخ کی دلائل الاعجاز کے بیان کے بالکل برخلاف ہے کیونکہ شیخ نے دلائل الاعجاز میں یہ بیان کیا ہے کہ فعل کی بناء اگر مسندالیہ پر ہو یعنی فعل مسندالیہ کا مسند اور خبر ہو تو اس صورت میں تقدیم کبھی تخصیص کے لئے ہوگی اور کبھی تقوّی کے لئے ہوگی مسندالیہ معرفہ ہو یا نکرہ ہو اور شیخ کے اس بیان کا مصنف کے بیان کے برخلاف ہونا بالکل ظاہر ہے۔

وَوَافَقَهُ اَیْ عَبْدَ الْقَاهِرِ السَّكَّاكِیُّ عَلٰی ذٰلِكَ اَیْ عَلٰی اَنَّ التَّقْدِیْمَ یُفِیْدُ التَّخْصِیْصَ لٰكِنْ خَالَفَهٗ فِیْ شَرَائِطَ وَتَفَاصِیْلَ فَاِنَّ مَذْهَبَ الشَّیْخِ اَنَّهٗ اِنْ وَلِیَ حَرْفَ النَّفْیِ فَهُوَ لِلتَّخْصِیْصِ قَطْعًا وَاِلَّا فَقَدْ یَكُوْنُ لِلتَّخْصِیْصِ وَقَدْ یَكُوْنُ لِلتَّقَوِّیْ مُضْمَرًا كَانَ اَوْ مُظْهَرًا مُعَرَّفًا اَوْ مُنَكَّرًا مُثْبَتًا كَانَ الْفِعْلُ اَوْ مَنْفِیًّا وَمَذْهَبُ السَّكَّاكِیِّ اَنَّهٗ اِنْ كَانَ نَكِرَةً فَهُوَ لِلتَّخْصِیْصِ اِنْ لَمْ یَمْنَعْ مِنْهُ مَانِعٌ وَاِنْ كَانَ مَعْرِفَةً فَاِنْ كَانَ مُظْهَرًا فَلَیْسَ اِلَّا لِلتَّقَوِّیْ وَاِنْ كَانَ مُضْمَرًا فَقَدْ یَكُوْنُ لِلتَّقَوِّیْ وَقَدْ یَكُوْنُ لِلتَّخْصِیْصِ مِنْ غَیْرِ تَفْرِقَةٍ بَیْنَ مَا یَلِیْ حَرْفَ النَّفْیِ وَغَیْرِهٖ وَاِلٰی هٰذَا اَشَارَ بِقَوْلِهٖ اِلَّا اَنَّهٗ قَالَ التَّقْدِیْمُ یُفِیْدُ الْاِخْتِصَاصَ اِنْ جَازَ تَقْدِیْرُ كَوْنِهٖ اَیْ كَوْنِ الْمُسْنَدِ اِلَیْهِ فِی الْاَصْلِ مُؤَخَّرًا عَلٰی اَنَّهٗ فَاعِلٌ مَعْنًی فَقَطْ لَا لَفْظًا نَحْوُ اَنَا قُمْتُ فَاِنَّهٗ یَجُوْزُ اَنْ یُقَدَّرَ اَنَّ اَصْلَهٗ قُمْتُ اَنَا فَیَكُوْنُ اَنَا فَاعِلًا مَعْنًی تَاكِیْدًا لَفْظًا وَقُدِّرَ عَطْفٌ عَلٰی جَازَ یَعْنِیْ اَنَّ اِفَادَةَ التَّخْصِیْصِ مَشْرُوْطَةٌ بِشَرْطَیْنِ اَحَدُهُمَا جَوَازُ التَّقْدِیْرِ وَالْاٰخَرُ اَنْ یُعْتَبَرَ ذٰلِكَ اَیْ یُقَدَّرَ اَنَّهٗ كَانَ فِی الْاَصْلِ مُؤَخَّرًا

ترجمہ اور عبدالقاہر کی سکاکی نے موافقت کی ہے اس بات پر کہ تقدیم مفید تخصیص ہے لیکن اس کی مخالفت کی ہے شرائط اور تفاصیل میں اسلئے کہ شیخ کا مذہب یہ ہے کہ اگر مسندالیہ حرف نفی کے متصل ہو تو تقدیم قطعی طور پر تخصیص کے لئے ہوگی ورنہ کبھی تخصیص کے لئے ہوگی اور کبھی تقوی کے لئے مسندالیہ اسم ضمیر ہو یا اسم ظاہر ہو، معرفہ ہو یا نکرہ ہو فعل مثبت ہو یا منفی ہو اور سکاکی کا مذہب یہ ہے کہ مسندالیہ اگر نکرہ ہے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تو تقدیم تخصیص کے لیے ہوگی اگر اس سے کوئی مانع نہ ہو اور اگر معرفہ ہے پھر اگر اسم ظاہر ہے تو وہ صرف تقوی کے لیے ہوگی اور اگر اسم ضمیر ہے تو کبھی تقوی کے لیے ہوگی اور کبھی تخصیص کے لیے ہوگی اس میں فرق کئے بغیر کہ مسندالیہ حرف نفی کے متصل ہو یا متصل نہ ہو اور اسی کی طرف اشارہ کیا ہے اپنے قول سے مگر یہ کہ کہا کہ تقدیم تخصیص کا فائدہ دیتی ہے اگر مسندالیہ کا فاعل معنوی ہونے کی بنا پر نہ کہ فاعل لفظی ہونے کی بنا پر اصل میں مؤخر ہونا فرض کرنا جائز ہو جیسے انا قمت اسلئے کہ ممکن ہے یہ کہ فرض کیا جائے کہ اس کی اصل قمت انا ہے پس انا فاعل ہوگا معنیً اور تاکید ہوگا لفظاً اور قدر، جاز پر معطوف ہے یعنی تخصیص کا افادہ دو شرطوں کے ساتھ مشروط ہے ان میں سے ایک یہ کہ فرض کرنا جائز ہو اور دوسرے یہ کہ اس کا اعتبار بھی کیا جائے یعنی یہ فرض کیا جائے کہ مسندالیہ اصل میں مؤخر تھا۔

تشریح فاضل مصنف کہتے ہیں کہ سکاکی اس بات میں تو شیخ عبدالقاہر کے موافق ہے کہ تقدیم مسندالیہ مفید تخصیص ضرور ہے لیکن شرائط اور تفاصیل میں مخالف ہے چنانچہ شیخ عبدالقاہر کے مذہب کے مطابق تفصیل یہ ہے کہ تقدیم مسندالیہ کی عقلاً نو صورتیں ہیں اس طرح کہ مسندالیہ کی تین قسمیں ہیں (۱) مسندالیہ نکرہ ہو (۲) مسندالیہ معرفہ اسم ظاہر ہو (۳) مسندالیہ معرفہ اسم ضمیر ہو۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی تین تین صورتیں ہیں (۱) مسندالیہ حرف نفی کے متصل ہو یعنی مسندالیہ حرف نفی کے بعد واقع ہو (۲) کلام میں سرے حرف نفی ہی نہ ہو (۳) حرف نفی تو ہو لیکن مسندالیہ کے بعد ہو پس جب تین کو تین میں ضرب دیں گے تو نو صورتیں ہو جائیں گی اور ان میں سے اول کی تین صورتوں (مسندالیہ حرف نفی کے متصل ہو اور مسندالیہ نکرہ ہو، مسندالیہ معرفہ اسم ظاہر ہو اور حرف نفی کے متصل ہو، مسندالیہ اسم ضمیر ہو اور حرف نفی کے متصل ہو۔) میں تقدیم مسندالیہ صرف تخصیص کے لیے ہوگی اور باقی چھ صورتوں میں (مسندالیہ نکرہ ہو اور کلام میں سرے سے حرف نفی نہ ہو، مسندالیہ معرفہ اسم ظاہر ہو اور سرے سے حرف نفی نہ ہو، مسندالیہ معرفہ اسم ضمیر ہو اور حرف نفی بالکل نہ ہو، مسندالیہ نکرہ ہو اور حرف نفی مسندالیہ کے بعد ہو، مسندالیہ معرفہ اسم ظاہر ہو اور حرف نفی اس کے بعد ہو، مسندالیہ معرفہ اسم ضمیر ہو اور حرف نفی مسندالیہ کے بعد ہو) تقدیم مسندالیہ کبھی تخصیص کے لیے ہوگی اور کبھی تقوی کے لیے ہوگی اسی کو شارح نے یوں کہا ہے کہ شیخ کا مذہب یہ ہے کہ اگر مسندالیہ حرف نفی کے متصل ہو تو تقدیم صرف تخصیص کے لیے ہوگی مسندالیہ خواہ نکرہ ہو خواہ معرفہ اسم ظاہر ہو خواہ معرفہ اسم ضمیر ہو ورنہ اگر مسندالیہ حرف نفی کے متصل نہ ہو اب چاہے حرف نفی بالکل نہ ہو یعنی فعل مثبت ہو یا حرف نفی تو ہو مگر مسندالیہ کے بعد ہو یعنی فعل منفی ہو تو ان دونوں صورتوں میں تقدیم کبھی مفید تخصیص ہوگی اور کبھی مفید تقوی ہوگی مسندالیہ نکرہ ہو یا معرفہ اسم ظاہر ہو یا معرفہ اسم ضمیر ہو۔

اور سکاکی کے مذہب کے مطابق تفصیل یہ ہے کہ مسندالیہ اگر نکرہ ہے تو تقدیم مسندالیہ مفید تخصیص ہوگی بشرطیکہ تخصیص سے کوئی مانع موجود نہ ہو حرف نفی مسندالیہ سے مقدم ہو یا مؤخر ہو یا حرف نفی کلام میں بالکل نہ ہو اور اگر مسندالیہ معرفہ اسم ظاہر ہے تو تقدیم مسندالیہ صرف تقوی کے لئے ہوگی۔ حرف نفی مسندالیہ سے مقدم ہو یا مؤخر ہو یا سرے سے حرف نفی نہ ہو اور اگر مسندالیہ معرفہ اسم ضمیر ہے تو تقدیم مسندالیہ کبھی تقوی کے لیے ہوگی اور

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کبھی تخصیص کے لئے ہوگی حرف نفی متقدم ہو یا مؤخر ہو یا حرف نفی بالکل نہ ہو۔ شارح کی عبارت من غیر تفرقۃ بین ما یلی حرف النفی وغیرہ تینوں تفاصیل (ان کان نکرۃ، ان کان معرفۃ مظہرا، وان کان مضمرا) کیطرف راجع ہے خادم نے اس کی تفصیل کر دی ہے۔ اگر آپ غور کر کے دیکھیں تو معلوم ہو جائے گا کہ مذکورہ نو صورتوں میں سے صرف تین صورتوں میں سکاکی نے شیخ عبدالقاہر کی موافقت کی ہے اور باقی چھ صورتوں میں مخالفت کی ہے جن تین صورتوں میں موافقت کی ہے وہ یہ ہیں (۱) مسندالیہ نکرہ ہو اور حرف نفی کے بعد ہو اس صورت میں شیخ اور سکاکی دونوں کے نزدیک تقدیم صرف مفید تخصیص ہے (۲) مسندالیہ معرفہ اسم ضمیر ہو اور حرف نفی مسندالیہ سے مؤخر ہو (۳) مسندالیہ معرفہ اسم ضمیر ہو اور حرف نفی بالکل نہ ہو۔ ان دونوں صورتوں میں تقدیم دونوں کے نزدیک مفید تخصیص بھی ہے اور مفید تقوی بھی۔ وہ چھ صورتیں جن میں سکاکی شیخ کے مخالف ہیں یہ ہیں (۱) مسندالیہ اسم ضمیر ہو اور حرف نفی کے بعد واقع ہو۔ اس صورت میں تقدیم شیخ کے نزدیک تو صرف تخصیص کیلئے ہے اور سکاکی کے نزدیک تخصیص اور تقوی دونوں کا احتمال رکھتی ہے (۲) مسندالیہ معرفہ اسم ظاہر ہو اور حرف نفی کے بعد واقع ہو اس صورت میں تقدیم شیخ کے نزدیک تو صرف تخصیص کے لئے ہے اور سکاکی کے نزدیک صرف تقوی کے لئے ہے (۳) مسندالیہ نکرہ ہو اور حرف نفی اس کے بعد واقع ہو اس صورت میں تقدیم سکاکی کے نزدیک تو صرف تقوی کے لئے ہے اور شیخ کے نزدیک تخصیص اور تقوی دونوں کا احتمال رکھتی ہے (۴) مسندالیہ معرفہ اسم ظاہر ہو اور حرف نفی اس کے بعد واقع ہو اس صورت میں تقدیم سکاکی کے نزدیک تو صرف تقوی کے لئے ہے اور شیخ کے نزدیک تخصیص اور تقوی دونوں کا احتمال رکھتی ہے (۵) مسندالیہ نکرہ ہو اور حرف نفی بالکل نہ ہو اس صورت میں تقدیم سکاکی کے نزدیک تو صرف تخصیص کے لئے ہے اور شیخ کے نزدیک تخصیص اور تقوی دونوں کا احتمال رکھتی ہے (۶) مسندالیہ معرفہ اسم ظاہر ہو اور حرف نفی بالکل نہ ہو اس صورت میں تقدیم سکاکی کے نزدیک تو صرف تقوی کے لئے ہے اور شیخ کے نزدیک تخصیص اور تقوی دونوں کا احتمال رکھتی ہے۔ اس تفصیل سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ شیخ کے نزدیک تقدیم مسندالیہ کی ایسی کوئی صورت نہیں ہے جس میں تقدیم صرف تقوی کے لئے ہو بلکہ شیخ کے مذہب کا حاصل یہ ہے کہ ان کے نزدیک تقدیم یا تو صرف تخصیص کے لئے ہوتی ہے اور یا اس میں تخصیص اور تقوی دونوں کا احتمال ہوتا ہے اور سکاکی کے مذہب کا حاصل یہ ہے کہ ان کے نزدیک تقدیم یا تو صرف تخصیص کے لئے ہوتی ہے یا صرف تقوی کے لئے ہوتی ہے اور یا تخصیص اور تقوی دونوں کا احتمال رکھتی ہے۔ الحاصل سکاکی نے اس بات میں کہ تقدیم مفید تخصیص ہوتی ہے شیخ کی موافقت کی ہے لیکن تفاصیل میں مخالفت کی ہے۔ خادم نے موافقت اور مخالفت کی تمام صورتوں کو بالتفصیل ذکر کر دیا ہے توجہ کے ساتھ ملاحظہ فرمالیں نیز سکاکی نے شرائط میں بھی شیخ کی مخالفت کی ہے یعنی شیخ کے نزدیک تقدیم مطلقاً مفید تخصیص ہے یعنی ان کے نزدیک تقدیم کا مفید تخصیص ہونا کسی شرط کے ساتھ مشروط نہیں ہے اس کے برخلاف، سکاکی کے نزدیک تقدیم کا مفید تخصیص ہونا مطلق نہیں ہے بلکہ دو شرطوں کے ساتھ مشروط ہے یعنی سکاکی کے نزدیک جن صورتوں میں تقدیم مفید تخصیص ہوتی ہے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ان صورتوں میں دو شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے اگر دونوں شرطیں پائی جائیں گی تو تقدیم مفید تخصیص ہوگی ورنہ نہیں ان میں سے پہلی شرط یہ ہے کہ مسندالیہ میں یہ فرض کرنا اور اعتبار کرنا جائز ہو کہ مسندالیہ اصل میں فاعل معنوی ہونے کی وجہ سے فعل سے مؤخر تھا پھر اسکو تخصیص پیدا کرنے کے لئے مقدم کر دیا گیا فاعل معنوی اسلئے کہا گیا ہے کہ مسندالیہ جب فعل سے مؤخر ہوگا تو وہ فاعل کی تاکید ہوگا یا بدل ہوگا اور تاکید اور بدل معنیً تو فاعل ہوتے ہیں لفظاً فاعل نہیں ہوتے مثلاً انا قمت میں یہ بات جائز ہے کہ یوں کہا جائے کہ اس کی اصل قمت انا ہے اور انا لفظاً تو ضمیر متکلم متصل کی تاکید ہے لیکن معنًا فاعل ہے کیونکہ انا فاعل کے مرادف ہے اور فاعل کا مرادف بھی فاعل ہوتا ہے لہذا انا بھی فاعل ہوگا مگر لفظاً نہیں بلکہ معنًا۔ دوسری شرط یہ ہے کہ اسکو فرض کر بھی لیا گیا یعنی اس بات کا اعتبار کر بھی لیا گیا کہ مسندالیہ اصل میں معنًی فاعل ہونے کی وجہ سے مؤخر تھا۔ الحاصل جب یہ دونوں شرطیں موجود ہوں یعنی فاعل معنوی بنا کر مسندالیہ کی تاخیر کو فرض کرنا جائز بھی ہوگا اور اسکو فرض کر بھی لیا گیا ہو تو اس وقت مسندالیہ کی یہ تقدیم مفید تخصیص ہوگی۔

وَإِلَّا أَيْ وَإِنْ لَمْ يُوجَدِ الشَّرْطَانِ فَلَا يُفِيدُ التَّقْدِيمُ إِلَّا التَّقَوِّيَ الْحُكْمِ سَوَاءٌ جَازَ تَقْدِيرُ التَّأْخِيرِ كَمَا مَرَّ فِي أَنَا قُمْتُ وَلَمْ يُقَدَّرْ أَوْ لَمْ يَجُزْ تَقْدِيرُ التَّأْخِيرِ أَصْلًا نَحْوُ زَيْدٌ قَامَ فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَدَّرَ أَنَّ أَصْلَهُ قَامَ زَيْدٌ فَقُدِّمَ لِمَا سَنَذْكُرُهُ

ترجمہ ورنہ یعنی اگر دونوں شرطیں نہ پائی جائیں تو تقدیم صرف تقوی حکم کا فائدہ دیگی خواہ تقدیر تاخیر جائز ہو جیسا کہ انا قمت میں گذر چکا ہے اور اسکو فرض نہ کیا گیا ہو یا تقدیر تاخیر بالکل جائز نہ ہو، جیسے زید قام اسلئے کہ جائز نہیں کہ یہ بات فرض کی جائے کہ اس کی اصل قام زید ہے پس مقدم کیا گیا اس بناء پر جو عنقریب ذکر کریں گے۔

تشریح مصنف نے فرمایا ہے کہ اگر اجتماعی طور پر دونوں شرطیں موجود نہ ہوں تو مسندالیہ کی تقدیم صرف تقوی حکم کا فائدہ دیگی تخصیص کے لئے مفید نہ ہوگی خواہ تاخیر مسندالیہ کو فرض کرنا جائز ہو جیسا کہ انا قمت میں جائز ہے مگر اسکو فرض نہ کیا گیا ہو یا سرے سے تاخیر کو فرض کرنا ہی جائز نہ ہو جیسے زید قام میں مسندالیہ یعنی زید کو فاعل معنوی بنا کر مؤخر کرنا جائز نہیں ہے یعنی یوں کہنا جائز نہیں ہے کہ زید قام کی اصل قام زید ہے کیونکہ قام زید میں زید، قام کا فاعل لفظی ہے نہ کہ معنوی۔ لہذا زید قام کی اصل قام زید قرار دینے میں فاعل لفظی کو مقدم کرنا لازم آئے گا نہ کہ فاعل معنوی کو حالانکہ فاعل معنوی کی تقدیم جائز ہے نہ کہ فاعل لفظی کی

وَإِنَّمَا قَالَ مُقْتَضَى هٰذَا الْكَلَامِ أَيْ لَا يَكُونُ نَحْوُ رَجُلٌ جَاءَنِي مُفِيدَ التَّخْصِيصِ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

لِأَنَّهُ إِذَا أُخِّرَ فَهُوَ فَاعِلٌ لَفْظًا لَا مَعْنًى - اِسْتَثْنَاهُ السَّكَّاكِيُّ وَأَخْرَجَهُ مِنْ هٰذَا الْحُكْمِ بِأَنْ جَعَلَهُ فِي الْأَصْلِ مُؤَخَّرًا عَلٰى أَنَّهُ فَاعِلٌ مَعْنًى لَا لَفْظًا بِأَنْ يَكُونَ بَدَلًا مِنَ الضَّمِيرِ الَّذِي هُوَ فَاعِلٌ لَفْظًا وَهٰذَا مَعْنٰى قَوْلِهِ وَاسْتَثْنَى السَّكَّاكِيُّ الْمُنَكَّرَ بِجَعْلِهِ مِنْ بَابِ وَأَسَرُّوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيْ عَلَى الْقَوْلِ بِالْإِبْدَالِ مِنَ الضَّمِيرِ يَعْنِي قَدَّرَ أَنَّ أَصْلَ رَجُلٌ جَاءَنِي جَاءَنِي رَجُلٌ عَلٰى أَنَّ رَجُلًا لَيْسَ بِفَاعِلٍ بَلْ هُوَ بَدَلٌ مِنَ الضَّمِيرِ فِي جَاءَنِي كَمَا ذُكِرَ فِي قَوْلِهِ تَعَالٰى وَأَسَرُّوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنَّ الْوَاوَ فَاعِلٌ وَالَّذِينَ ظَلَمُوا بَدَلٌ مِنْهُ وَإِنَّمَا جَعَلَهُ مِنْ هٰذَا الْبَابِ لِئَلَّا يَنْتَفِيَ التَّخْصِيصُ إِذْ لَا سَبَبَ لَهُ أَيْ لِلتَّخْصِيصِ سِوَاهُ أَيْ سِوٰى تَقْدِيرِ كَوْنِهِ مُؤَخَّرًا فِي الْأَصْلِ عَلٰى أَنَّهُ فَاعِلٌ مَعْنًى وَلَوْلَا أَنَّهُ مُخَصَّصٌ لَمَا صَحَّ وُقُوعُهُ مُبْتَدَأً

ترجمہ اور چونکہ اس کلام کا مقتضی یہ ہے کہ رجل جاءنی مفید تخصیص نہ ہو کیونکہ جب نکرہ کو مؤخر کیا جائیگا تو وہ لفظا فاعل ہوگا نہ کہ معنیً اس واسطے سکاکی نے اس کا استثناء کیا اور اسکو اس حکم سے نکالا ہے بایں طور کہ بنا دیا اس کو اصل میں مؤخر اس بناء پر کہ یہ معنیً فاعل ہے نہ کہ لفظاً بایں طور کہ اس ضمیر سے بدل ہو جو لفظا فاعل ہو اور یہ ہی معنی ہیں مصنف کے قول کے۔ اور سکاکی نے منکر کا استثناء کیا ہے اس کو واسروا النجوی الذین ظلموا کے باب سے بنا کر یعنی ضمیر سے بدل بنانے کے قول پر یعنی فرض کیا گیا کہ رجل جاءنی کی اصل جاءنی رجل ہے۔ اس بناء پر کہ رجل فاعل نہیں ہے بلکہ جاءنی کی ضمیر سے بدل ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول واسروا النجوی الذین میں مذکور ہے کہ واؤ فاعل ہے اور الذین ظلموا اس سے بدل ہے اور منکر کو اس باب کیلئے بنایا ہے تاکہ تخصیص فوت نہ ہو جائے کیونکہ تخصیص کا سبب اس کے علاوہ اور کوئی نہیں ہے یعنی اس فرض کرنے کے علاوہ کہ وہ اصل میں مؤخر تھا اس بناء پر کہ وہ معنیً فاعل ہے اور اگر رجل جاءنی میں تخصیص نہ ہوتی تو اس کا مبتدا واقع ہونا صحیح نہ ہوتا۔

تشریح شارح اعتراضاً فرماتے ہیں کہ سکاکی کے قول والا فلا یفید الا التقوی الحکم کا مقتضی یہ ہے کہ رجل جاءنی میں تقدیم مسند الیہ مفید تخصیص نہ ہو کیونکہ جب رجل کو جاءنی سے مؤخر کیا جائے گا اور یوں کہا جائیگا جاءنی رجل تو رجل، جاء کا لفظاً فاعل ہوگا نہ کہ معنیً اور سکاکی یہ فرما چکے ہیں کہ اگر مسند الیہ کو فاعل معنوی بنا کر مؤخر کرنا جائز نہ ہو تو مسند الیہ کی تقدیم تقوی حکم کا فائدہ دیتی ہے تخصیص کا فائدہ نہیں دیتی اور جب اس کلام میں رجل کی تقدیم مفید تخصیص نہیں ہے تو رجل کو مسند الیہ اور مبتداء بنانا کیسے درست ہوگا۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

سکاکی نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ مثال مذکورہ قاعدے سے مستثنیٰ ہے اور اس سے خارج ہے۔
یعنی مذکورہ قاعدہ کے تحت اس مثال میں تقدیم مسندالیہ اگرچہ مفید تقوی ہے لیکن سکاکی نے اس مثال کو اس
قاعدہ سے مستثنیٰ کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اس مثال میں نکرہ یعنی رجل اصل میں مؤخر ہے اور معنیً فاعل ہے نہ کہ لفظاً
اس طور پر کہ جاءنی میں جو ضمیر مستتر ہے وہ جاء کا لفظاً فاعل ہے اور رجل اس سے بدل ہے اور فاعل کا بدل
بھی چونکہ معنیً فاعل ہوتا ہے اسلئے رجل، جاء کا معنیً فاعل ہوگا اور جب رجل معنیً فاعل ہے تو اس کی تقدیم بھی
مفید تخصیص ہوگی اور مفید تخصیص ہونے کی وجہ سے رجل کو مسندالیہ اور مبتدا بنانا درست ہوگا اسی کو مصنف رح
نے کہا ہے کہ سکاکی نے مسندالیہ منکر کا سابقہ قاعدے سے استثناء کیا ہے اور اس مثال کو واسروا النجوی الذین
ظلموا کے قبیل سے قرار دیا ہے یعنی جس طرح اسروا کا واؤ لفظاً فاعل ہے اور الذین ظلموا اس سے بدل ہے
اسی طرح رجل جاءنی کی اصل جاءنی رجل ہے اور رجل جاء کا لفظاً فاعل نہیں ہے بلکہ جاء کی ضمیر سے بدل ہے۔ شارح
کہتے ہیں کہ منکر کو اسروا النجوی الذین ظلموا کے قبیل سے قرار دینے کی ضرورت اسلئے پیش آئی تاکہ نکرہ یعنی
رجل کے اندر تخصیص پیدا ہو جائے کیونکہ اس جگہ سوائے اس کے کہ منکر کو فاعل معنوی بنا کر مؤخر کرنا جائز ہو تخصیص کا
کوئی سبب نہیں ہے اور رجل کے اندر تخصیص پیدا کرنا اسلئے ضروری ہے تاکہ اس کا مسندالیہ اور مبتدا
واقع ہونا صحیح ہو۔

بِخِلَافِ الْمُعَرَّفِ فَإِنَّهُ يَجُوزُ وُقُوعُهُ مُبْتَدَأً مِنْ غَيْرِ اعْتِبَارِ التَّخْصِيصِ فَلَزِمَ
ارْتِكَابُ هٰذَا الْوَجْهِ الْبَعِيدِ فِي الْمُنَكَّرِ دُونَ الْمُعَرَّفِ فَإِنْ قِيلَ فَيَلْزَمُهُ
إِبْرَازُ الضَّمِيرِ فِي مِثْلِ جَاءَانِي رَجُلَانِ وَجَاءُونِي رِجَالٌ وَالْاِسْتِعْمَالُ
بِخِلَافِهِ قُلْنَا لَيْسَ مُرَادُهُ أَنَّ الْمَرْفُوعَ فِي قَوْلِنَا جَاءَنِي رَجُلٌ بَدَلٌ لَا فَاعِلٌ
فَإِنَّهُ مِمَّا لَا يَقُولُ بِهِ عَاقِلٌ فَضْلًا عَنْ فَاضِلٍ بَلِ الْمُرَادُ أَنَّ فِي مِثْلِ قَوْلِنَا رَجُلٌ
جَاءَنِي يُقَدَّرُ أَنَّ الْأَصْلَ جَاءَنِي رَجُلٌ عَلَى أَنَّ رَجُلًا بَدَلٌ لَا فَاعِلٌ فَفِي
مِثْلِ قَوْلِنَا رِجَالٌ جَاءُونِي يُقَدَّرُ أَنَّ الْأَصْلَ جَاءُونِي رِجَالٌ فَلْيَتَأَمَّلْ

ترجمہ برخلاف معرفہ کے اسلئے کہ اس کا بغیر تخصیص کا اعتبار کئے مبتدا واقع ہونا جائز ہے پس اس وجہ
بعید کا ارتکاب منکر میں لازم آئے گا نہ کہ معرفہ میں۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ جاءانی رجلان
اور جاءونی رجال جیسی تراکیب میں ضمیر کا ظاہر کرنا لازم آئے گا حالانکہ استعمال اس کے خلاف ہے تو ہم جواب
دیں گے کہ سکاکی کی مراد یہ نہیں ہے کہ اسم مرفوع ہمارے قول جاءنی رجل میں بدل ہے نہ کہ فاعل اسلئے کہ اس کا
کوئی عاقل قائل نہیں ہے چہ جائیکہ فاضل سکاکی۔ بلکہ مراد یہ ہے کہ رجل جاءنی جیسے ہمارے قول میں یہ فرض

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کیا جائے گا کہ اصل جاونی رجل ہے اس بنیاد پر کہ رجل بدل ہے نہ کہ فاعل پس ہمارے قول رجال جاؤنی میں بھی یہ فرض کیا جائیگا کہ اس کی اصل جاؤنی رجال ہے۔ غور کرلو۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ معرف، منکر کے برخلاف ہے یعنی مسند الیہ منکر کو مختص کرنے کے لئے جس وجہ بعید کا ارتکاب کیا گیا ہے مسند الیہ معرف میں مثلاً زید قام میں اس وجہ بعید کا ارتکاب کرنے ... کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ معرف کو تخصیص کا اعتبار کئے بغیر مبتدا بنانا جائز ہے اور اسکو وجہ بعید اسلئے کہا گیا ہے کہ فعل کی ضمیر کو فاعل قرار دینا اور اسم ظاہر کو اس سے بدل قرار دینا کلام عرب میں بہت کم واقع ہے شارح کہتے ہیں کہ سکاکی کے اس قول پر کہ رجل جاءنی کی اصل جاءنی رجل ہے اور جاءنی کے اندر ضمیر مستتر فاعل ہے اور رجل اس سے بدل ہے یہ لازم آتا ہے کہ اگر منکر تثنیہ یا جمع ہو تو فعل کے اندر تثنیہ اور جمع کی ضمیر کا ظاہر کرنا واجب ہو مثلاً یوں کہیں جاءانی رجلان اور جاؤنی رجال۔ حالانکہ استعمال اس کے برخلاف ہے یعنی جاءنی رجلان اور جاءنی رجال جاءنی رجلان، اور جاؤنی رجال سے افصح ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ سکاکی کی مراد یہ نہیں ہے کہ جاءنی رجل میں مرفوع یعنی رجل حقیقۃً بدل ہے اور فاعل نہیں ہے کیونکہ اس کا تو کوئی عاقل آدمی بھی قائل نہیں ہے چہ جائیکہ سکاکی جیسا فاضل انسان قائل ہو بلکہ سکاکی کی مراد یہ ہے کہ رجل جاءنی میں رجل نکرہ کو مختص کرنے کے لئے یہ فرض کر لیا گیا کہ اسکی اصل جاءنی رجل ہے اس بنیاد پر کہ رجل بدل ہے نہ کہ فاعل لفظی اور یہ فرض کرنا ایسا ہے جیسا کہ محالات کو فرض کیا جاتا ہے کیونکہ اگر رجل جاءنی میں یہ فرض نہ کیا جاتا کہ اس کی اصل جاءنی رجل ہے تو التقدیم ما حقہ التاخیر یفید الحصر والتخصیص کے قاعدہ کے تحت رجل میں تخصیص پیدا نہ ہوتی اور اسکو مسند الیہ اور مبتدا بنانا جائز نہ ہوتا۔ رہا یہ سوال کہ رجل کو مؤخر کرنے کے بعد بدل بنانے کی کیا ضرورت تھی فاعل لفظی ہی بنا دیا جاتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقی اور لفظی فاعل کو فعل پر مقدم کرنا ناجائز ہے اسلئے اس کو بدل قرار دیکر فاعل معنوی بنایا اور پھر اس میں تخصیص پیدا کرنے کے لئے اس کو مقدم کیا اور فاعل معنوی کو مقدم کرنا جائز ہے۔ الحاصل رجل جاءنی میں یہ بات فرض کی گئی ہے کہ یہ اصل میں جاءنی رجل ہے اور رجل بدل ہے نہ کہ فاعل لفظی پس رجلان جاءانی اور رجال جاؤنی میں بھی یہ بات فرض کی جاسکتی ہے کہ اسکی اصل جاءنی رجلان اور جاؤنی رجال ہے اس طور پر کہ رجلان اور رجال بدل ہے نہ کہ فاعل لفظی۔ پس نکرہ کے مقدم ہونے کی صورت میں یہ فرض کر لینے سے کہ نکرہ اصل میں مؤخر تھا اور معنیً فاعل تھا اور لفظاً بدل تھا۔ یہ لازم نہیں آتا کہ جس صورت میں نکرہ لفظاً اور معنیً دونوں طرح مؤخر ہو اس صورت میں بھی نکرہ بدل ہو اور فعل کے اندر ضمیر کو ظاہر کرنا یعنی جاءانی رجلان اور جاؤنی رجال کہنا واجب ہو کیونکہ فاعل کے اسم ظاہر ہونے کی صورت میں فعل ہمیشہ واحد کے صیغہ کے ساتھ آتا ہے۔ فلیتامل کہکر شارح نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ خوب غور کرلو یہ چیز صرف فرضی اور اعتباری ہے۔ حقیقت سے اس کا کوئی واسطہ نہیں ہے۔

ثُمَّ قَالَ السَّكَّاكِي وَشَرْطُهُ أَيْ وَشَرْطُ جَعْلِ الْمُنَكَّرِ مِنْ هٰذَا الْبَابِ وَاعْتِبَارِ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

التعجیل ثم قال وشرطه ایضاً ان لا یمنع من التخصیص مانع کقولک رجل جاءنی علی ما مرّ ای معناه رجل جاءنی لا امرأة او لا رجلان دون قولهم شرّ اهرّ ذا ناب فان فیه مانعاً من التخصیص اما علی التقدیر الاول یعنی تخصیص الجنس فلامتناع ان یراد المهرّ شرّ لا خیر لان المهرّ لا یکون الا شراً واما علی التقدیر الثانی یعنی تخصیص الواحد فلنبوّه عن مظان استعماله ای لنبوّ تخصیص الواحد عن مواضع استعمال هذا الکلام لانه لا یقصد به ان المهرّ شرّ لا شرّان وهذا ظاهر واذ قد صرّح الائمة بتخصیصه حیث تأوّلوه بما اهرّ ذا ناب الا شرّ فالوجه ای وجه الجمع بین قولهم بتخصیصه وبین قولنا بالمانع من التخصیص تفظیع شان الشر بتنکیره ای جعل التنکیر للتعظیم والتهویل لیکون المعنی شرّ عظیم فظیع اهرّ ذا ناب لا شرّ حقیر فیکون تخصیصاً نوعیاً والمانع انما کان من تخصیص الجنس او الواحد

ترجمہ پھر سکاکی نے کہا اور منکر کو اس باب سے کرنے کی اور اس میں تقدیم وتاخیر کا اعتبار کرنے کی شرط یہ ہے کہ تخصیص سے کوئی مانع نہ ہو جیسے تیرا قول رجل جاءنی اس بنا پر جو گذر چکا کہ اس کے معنی ہیں رجل جاءنی لا امرأة یا رجل جاءنی لا رجلان۔ نہ کہ ان کا قول شر اھر ذا ناب کیونکہ اس میں تخصیص سے مانع ہے بہرحال تقدیر اول یعنی تخصیص جنس پر تو اسلئے کہ یہ مراد لینا ممتنع ہے کہ مُہِر (بھونکانے والا) شر ہے نہ کہ خیر کیونکہ مہر صرف شر ہوتا ہے اور بہرحال تقدیر ثانی یعنی تخصیص واحد پر تو اسلئے کہ وہ اس کے استعمال کے مواقع سے دور ہے یعنی تخصیص واحد اس کلام کے استعمال کے مواقع سے دور ہے کیونکہ اس سے یہ مراد نہیں ہوتا کہ مُہِر ایک شر ہے نہ کہ دو شر۔ اور یہ ظاہر ہے اور ائمہ نے اسکی تخصیص کی صراحت کی چنانچہ انھوں نے اس کی تاویل کی ہے ما اھر ذا ناب الا شر پس ان کے قول تخصیص اور ہمارے قول مانع من التخصیص سے جمع کی صورت تنکیر کے ذریعہ تفظیع شان شر ہے یعنی تنکیر کو تعظیم اور تہویل کے لئے بنا دینا۔ تاکہ معنی یہ ہوں کہ ایک بہت بڑے شر نے کتے کو بھونکایا نہ کہ معمولی شر نے پس یہ تخصیص نوعی ہوگی اور مانع تخصیص جنس یا تخصیص واحد سے ہوگا۔

تشریح مصنف رح نے فرمایا ہے کہ مسند الیہ منکر کی تقدیم کے مفید تخصیص ہونے کی دو شرطیں تو پہلے مذکور ہو چکی ہیں۔ اب یہاں سے سکاکی نے تیسری شرط ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ مسند الیہ منکر کو باب واسروا النجوی الذین ظلموا سے قرار دینا اور اس میں تقدیم وتاخیر کا اعتبار کرنا یعنی یہ کہنا کہ مسند الیہ اصلاً موخر تھا پھر اس کو مقدم کیا گیا ہے اس کے لئے شرط یہ ہے کہ کوئی مانع تخصیص موجود نہ ہو یعنی مسند الیہ منکر میں اگر سابقہ دونوں شرطیں موجود ہوں لیکن کوئی مانع تخصیص بھی موجود ہو تو اس کی تقدیم مفید تخصیص نہ ہوگی۔ پس اگر سابقہ دونوں شرطوں کے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ساتھ کوئی مانع تخصیص نہ ہو تو تقدیم مفید تخصیص ہوگی مثلاً رجل جاء نی میں گذر چکا ہے کہ اس کے معنی یا تو یہ ہیں کہ رجل جاء نی لا امرأۃ اور یا یہ ہیں رجل جاء نی لا رجلان۔ اس مثال میں چونکہ کوئی مانع تخصیص موجود نہیں ہے اسلئے پہلی صورت میں تخصیص جنس ہوگی اور دوسری صورت میں تخصیص واحد ہوگی۔ اس کے برخلاف اگر کسی نے شر اھر ذا ناب کہا تو مسند الیہ منکر یعنی شر کی تقدیم مفید تخصیص نہ ہوگی کیونکہ اس مثال میں مانع تخصیص موجود ہے اس طور پر کہ اگر تخصیص جنس مراد ہو تو معنی یہ ہونگے شر اھر ذا ناب لا خیر یعنی کتے کو جنس شر نے بھونکایا ہے نہ کہ جنس خیر نے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ کتے کو بھونکانے والی دو چیزیں ہیں ایک شر دوم خیر پس متکلم نے خیر کی نفی کرکے شر کو خاص کیا ہے حالانکہ کتے کو بھونکا والا صرف شر ہے خیر کتے کو نہیں بھونکاتا اور جب ایسا ہے کہ خیر کتے کو بھونکانے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتا ہے تو اس کی نفی کرکے شر کو خاص کرنا بھی درست نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو اس کلام میں تخصیص جنس کے معنی بھی حاصل نہ ہوں گے۔ الحاصل اس کلام میں تخصیص جنس نہیں ہے اور اگر تخصیص واحد مراد ہو تو معنی یہ ہونگے شرٌ اھر ذا ناب لا شران۔ ایک شر نے کتے کو بھونکایا نہ کہ دو نے اور یہ معنی اس کلام کے استعمال کے مواقع سے بہت دور ہیں۔ یعنی اہل عرب اس طرح کے کلام سے یہ مراد نہیں لیتے کہ ایک شر نے کتے کو بھونکایا نہ کہ دو نے اور جب اہل عرب اس کلام سے یہ معنی مراد نہیں لیتے تو اس کلام میں تخصیص واحد بھی حاصل نہ ہوگی الحاصل اس کلام میں چونکہ مانع تخصیص موجود ہے اسلئے اس کلام میں نہ تخصیص جنس ہوگی اور نہ تخصیص واحد ہوگی۔

واذ قد صرح الائمۃ سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ سکاکی کے کلام سے تو معلوم ہوا کہ شر اھر ذا ناب مفید تخصیص نہیں ہے اور نحویوں نے اس کلام کے مفید تخصیص ہونے کی صراحت کی ہے چنانچہ انھوں نے کہا ہے کہ شر اھر ذا ناب کے معنی ہیں ما اھر ذا ناب الا شرٌ اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ ما اور الا کے ذریعہ کلام میں تخصیص حاصل ہو جاتی ہے اور جب ایسا ہے تو سکاکی اور نحویوں کے کلام کے درمیان تناقض پیدا ہو گیا لہذا اس تناقض کو دور کرنے اور دونوں کے اقوال کے جمع کی کیا صورت ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ سکاکی نے تخصیص جنس اور تخصیص واحد کی نفی کی ہے اور نحویوں نے تخصیص نوعی کو ثابت کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ شرٌ کی تنکیر اور تنوین تعظیم اور تہویل کے لئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ کتے کو شر عظیم نے بھونکایا ہے نہ کہ شر حقیر نے۔ الحاصل جب مانع تو تخصیص جنس اور تخصیص واحد سے ہے اور نحویوں نے صراحت کی ہے تخصیص نوعی کی تو دونوں کے اقوال میں کوئی تعارض نہ رہا۔

وَفِيهِ اَىْ فِيْمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ السَّكَّاكِىُّ نَظَرٌ اِذِ الْفَاعِلُ اللَّفْظِىُّ وَالْمَعْنَوِىُّ كَالتَّاكِيْدِ وَالْبَدَلِ سَوَاءٌ فِىْ امْتِنَاعِ التَّقْدِيْمِ مَا بَقِيَا عَلٰى حَالِهِمَا اَىْ مَا دَامَ الْفَاعِلُ فَاعِلًا وَالتَّابِعُ تَابِعًا بَلْ اِمْتِنَاعُ تَقْدِيْمِ التَّابِعِ اَوْلٰى فَتَجْوِيْزُ تَقْدِيْمِ الْمَعْنَوِىِّ دُوْنَ اللَّفْظِىِّ تَحَكُّمٌ وَكَذَا تَجْوِيْزُ الْفَسْخِ فِى التَّابِعِ دُوْنَ الْفَاعِلِ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ثُمَّ تَحَكُّمٌ لِأَنَّ امْتِنَاعَ تَقْدِيمِ الْفَاعِلِ إِنَّمَا هُوَ عِنْدَ كَوْنِهِ فَاعِلًا وَإِلَّا فَلَا
امْتِنَاعَ فِي أَنْ يُقَالَ فِي نَحْوِ زَيْدٌ قَامَ إِنَّهُ كَانَ فِي الْأَصْلِ قَامَ زَيْدٌ فَقُدِّمَ
زَيْدٌ وَجُعِلَ مُبْتَدَأً كَمَا يُقَالُ فِي نَحْوِ جَرْدُ قَطِيفَةٍ إِنَّ جَرْدًا كَانَ فِي الْأَصْلِ
صِفَةً فَقُدِّمَ وَجُعِلَ مُضَافًا وَامْتِنَاعُ تَقْدِيمِ التَّابِعِ حَالَ كَوْنِهِ تَابِعًا
مِمَّا أَجْمَعَ عَلَيْهِ النُّحَاةُ إِلَّا فِي الْعَطْفِ فِي ضَرُورَةِ الشِّعْرِ فَمَنْعُ هٰذَا مُكَابَرَةٌ وَ
الْقَوْلُ بِأَنَّ فِي حَالَةِ تَقْدِيمِ الْفَاعِلِ يُجْعَلُ مُبْتَدَأً يَلْزَمُ خُلُوُّ الْفِعْلِ عَنِ
الْفَاعِلِ وَهُوَ مُحَالٌ بِخِلَافِ الْخُلُوِّ عَنِ التَّابِعِ فَاسِدٌ لِأَنَّ هٰذَا اعْتِبَارٌ مَحْضٌ

ترجمہ اور اس میں یعنی سکاکی کے مذہب میں نظر ہے اسلئے کہ فاعل لفظی اور معنوی جیسے تاکید اور بدل امتناع تقدیم میں برابر ہیں جب تک کہ یہ اپنے حال پر باقی رہیں جب تک کہ فاعل فاعل رہے اور تابع تابع رہے بلکہ تابع کی تقدیم کا ممتنع ہونا اولیٰ ہے پس فاعل معنوی کی تقدیم کو جائز قرار دینا اور فاعل لفظی کی تقدیم کو ناجائز رکھنا زبردستی ہے اور ایسے ہی تابع کے اندر فسخ کو جائز رکھنا نہ کہ فاعل میں ترجیح بلا مرجح ہے اس لئے کہ فاعل کی تقدیم کا امتناع اسوقت ہے جبکہ وہ فاعل ہو ورنہ اس بارے میں کوئی امتناع نہیں کہ یوں کہا جائے کہ زید قام اصل میں قام زید تھا پس زید کو مقدم کیا گیا اور اسکو مبتدا بنا دیا گیا جیسا کہ جرد قطیفۃ میں کہا جاتا ہے کہ جرد اصل میں صفت ہے پس اس کو مقدم کرکے مضاف بنا دیا گیا اور تابع کی تقدیم کا امتناع اس حال میں کہ وہ تابع ہے ایسی چیز ہے جس پر نحات کا اجماع ہے مگر عطف میں ضرورت شعری میں جائز ہے پس اس کا انکار کرنا بلا دلیل ہے اور اس کا قول کہ فاعل کو مقدم کرنے کی حالت میں تاکہ اس کو مبتدا بنا دیا جائے فعل کا فاعل سے خالی ہونا لازم آتا ہے اور یہ محال ہے اس کے برخلاف تابع سے خالی ہونا فاسد ہے کیونکہ یہ محض خیال ہے۔

تشریح فاضل مصنف رد کرتے ہیں کہ سکاکی کے مذہب میں نظر ہے یعنی سکاکی کا یہ دعویٰ کرنا کہ تقدیم مفید تخصیص اسی وقت ہوسکتی ہے جبکہ مسند الیہ مقدم کی تاخیر کو فاعل معنوی بنا کر فرض کرنا جائز ہو اور یہ بات بالفعل فرض بھی کرلی گئی ہو کہ مسند الیہ اصل میں مؤخر تھا محل نظر ہے اسی طرح سکاکی کا یہ کہنا کہ رجل جاءنی میں اس کے سوا کہ مسند الیہ اصل میں مؤخر تھا تخصیص کا کوئی سبب نہیں ہے محل نظر ہے اسی طرح سکاکی کا شر اہر ذا ناب میں تخصیص جنس کی نفی کرنا محل نظر ہے۔ الحاصل سکاکی نے اب تک جو کچھ بیان کیا ہے مصنف کی سرشیا سب محل نظر اور محل اعتراض ہے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ فاعل لفظی اور فاعل معنوی جب تک اپنے حال پر رہیں گے یعنی فاعل فاعل رہے گا اور تابع تابع رہے گا اس وقت تک تقدیم کے ممتنع ہونے میں دونوں برابر ہیں گے۔ یعنی فاعل لفظی جیسے زید قام میں زید کو اگر موخر کردیا گیا اور قام زید کہا گیا تو جب تک زید فاعل لفظی رہے گا اس وقت تک زید کو قام پر مقدم کرنا ممتنع ہوگا اسی طرح فاعل معنوی جب تک فاعل معنوی یعنی تابع رہے گا اس

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وقت تک اس کو بھی فعل پر مقدم کرنا ممتنع ہوگا فاعل معنوی کی دو صورتیں ہیں ایک تو یہ کہ وہ تاکید ہو مثلاً انا قمت میں جب انا موخر ہوگا تو وہ ضمیر متکلم متصل کی تاکید ہوگا۔ دوم یہ کہ بدل ہو مثلاً رجل جاءنی میں جب رجل موخر ہوگا تو وہ جاءنی کی ضمیر سے بدل ہوگا اور تاکید اور بدل دونوں تابع ہیں اور تابع ہی کا دوسرا نام فاعل معنوی ہے الحاصل جس طرح فاعل لفظی کو فاعل رہتے ہوئے عامل اور فعل پر مقدم کرنا ممتنع ہے اسی طرح فاعل معنوی اور تابع کو بھی تابع رہتے ہوئے اس پر مقدم کرنا ممتنع ہے۔ شارح مزید ترقی کر کے کہتے ہیں بلکہ فاعل لفظی کی تقدیم کے امتناع سے تابع کی تقدیم کا ممتنع ہونا بدرجہ اولیٰ ہے یعنی جب فاعل لفظی کی تقدیم ممتنع ہے تو فاعل معنوی کی تقدیم بدرجہ اولیٰ ممتنع ہوگی اور وجہ اولویت یہ ہے کہ جب فعل پر تابع کو مقدم کیا جائے گا تو دو جہتوں سے امتناع پایا جائے گا ایک تو یہ کہ تابع اپنے متبوع (فاعل لفظی) پر مقدم ہوگا حالانکہ یہ ممتنع ہے۔ دوم یہ کہ تابع اس چیز پر مقدم ہوگا جس پر اس کے متبوع کا مقدم ہونا ممتنع ہے یعنی فعل جس پر فاعل لفظی کا مقدم ہونا ممتنع ہے اس پر اس کے تابع کا مقدم ہونا لازم آئے گا اس کے برخلاف اگر فاعل لفظی کو مقدم کیا گیا تو صرف ایک جہت سے امتناع لازم آئے گا اور وہ یہ کہ فاعل، اپنے عامل (فعل) پر مقدم ہوگا حالانکہ یہ ممتنع ہے۔ دوسری وجہ اولویت یہ ہے کہ تابع جب تک تابع ہے اس کا متبوع پر مقدم کرنا بالاتفاق ناجائز ہے اس کے برخلاف فاعل لفظی کہ بعض کوفیین نے عامل پر اس کی تقدیم کو جائز قرار دیا ہے۔ تیسری وجہ اولویت یہ ہے کہ اگر فاعل کو فاعلیت کے معنی سے خالی کر کے فعل پر مقدم کیا گیا تو اس کی ضمیر اس کے قائم مقام ہو جاتی ہے اس کے برخلاف تابع کہ اگر اسکو مقدم کیا گیا تو کوئی چیز اس کے قائم مقام نہیں ہوتی۔ بہرحال ان تین وجہوں سے فاعل معنوی اور تابع کا مقدم کرنا بدرجۂ اولیٰ ممتنع ہے پس جب تقدیم کے ممتنع ہونے میں فاعل لفظی اور معنوی دونوں برابر ہیں بلکہ فاعل معنوی کا مقدم کرنا بدرجہ اولیٰ ممتنع ہے تو علامہ سکاکی کا فاعل معنوی کی تقدیم کو جائز قرار دینا اور فاعل لفظی کی تقدیم کو ناجائز قرار دینا تحکم اور ترجیح بلامرجح ہے وکذا تجویز الفسخ سے سکاکی کے جواب کا رد کیا گیا ہے۔ اس طور پر کہ سکاکی نے جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ فاعل لفظی اور فاعل معنوی (تابع) کے درمیان فرق ہے اور جب فرق ہے تو تحکم اور ترجیح بلامرجح لازم نہیں آئیگی اور فرق یہ ہے کہ تابع کے اندر سے تابعیت کے معنی کا فسخ کرنا جائز ہے یعنی تابع کو تابعیت کے معنی سے خالی کرنا جائز ہے اور فاعل کے اندر سے فاعلیت کے معنی کا فسخ کرنا ممتنع ہے یعنی فاعل کو فاعلیت کے معنی سے خالی کرنا ممتنع ہے پس چونکہ فاعل کے اندر سے فاعلیت کے معنی کا فسخ کرنا ممتنع ہے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ فاعل کو فاعل رہتے ہوئے فعل پر مقدم کرنا ممتنع ہے اسلئے فاعل لفظی کو فعل پر مقدم کرنا ممتنع اور ناجائز قرار دیا گیا ہے اور تابع کے اندر سے تابعیت کے معنی کا فسخ کرنا چونکہ جائز ہے اسلئے تابع یعنی فاعل معنوی کو مقدم کرنا جائز قرار دیا گیا ہے۔ شارح نے اسی کا رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تابع کے اندر فسخ کو جائز قرار دینا اور فاعل لفظی کے اندر فسخ کو جائز قرار نہ دینا بھی ترجیح بلامرجح ہے کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک میں فسخ اور تقدیم جائز ہے یعنی جسطرح تابع کے اندر سے تابعیت کے معنی کو فسخ کر کے تابع کو مقدم کرنا جائز ہے اسی طرح فاعل لفظی کے اندر سے فاعلیت کے معنی کو فسخ کر کے فاعل کو مقدم کرنا جائز ہے کیونکہ فاعل کی تقدیم اسی وقت ممتنع ہے جبکہ وہ فاعل ہو ورنہ اگر

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

یوں کہا جائے کہ زید قام میں زید اصلاً مؤخر تھا اور عبارت قام زید تھی پھر زید کے اندر سے فاعلیت کے معنی فسخ کرکے اس کو مقدم کردیا گیا اور مبتدا بنادیا گیا اور قام کی ضمیر کو اس کے بدلے میں فاعل بنادیا گیا تو اس میں کسی طرح کا کوئی امتناع نہیں ہوگا جیسا کہ اس میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ عربۃ قطیفۃ اصل میں قطیفۃ جرد تھا اور جرد، قطیفۃ کی صفت تھی پس جرد کے اندر سے تابعیت کے معنی فسخ کرکے اس کو مقدم کردیا گیا اور مضاف بنادیا گیا۔

وامتناع تقدیم التابع سے بھی سکاکی کے جواب کا رد کرنا مقصود ہے اس طور پر کہ سکاکی نے جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ فاعل معنوی کی تقدیم کا جائز ہونا اور فاعل لفظی کی تقدیم کا جائز نہ ہونا تحکم اور ترجیح بلا مرجح ہے ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ تابع کو تابع باقی رکھتے ہوئے متبوع پر مقدم کرنا جائز ہے بلکہ واقع ہے جیسے علیک ورحمۃ اللہ السلام میں رحمۃ اللہ، السلام کا معطوف ہے اور السلام معطوف علیہ (متبوع) پر مقدم ہے اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ معطوف تابع ہوتا ہے۔ الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ تابع کو تابع باقی رکھتے ہوئے متبوع پر مقدم کرنا جائز ہے۔ اسکے برخلاف فاعل لفظی کہ اس کو فاعل باقی رکھتے ہوئے فعل پر مقدم کرنا جائز نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو فاعل معنوی کی تقدیم کے جواز اور فاعل لفظی کی تقدیم کے عدم جواز کو تحکم قرار دینا مردود اور ممنوع ہے۔ شارح نے سکاکی کے اس جواب کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تابع جب تک تابع ہے اس کی تقدیم کے امتناع پر تمام نحات کا اجماع ہے اور رہا وہ شعر جس میں معطوف کو معطوف علیہ پر مقدم کیا گیا ہے سو وہ ضرورت شعری کی وجہ سے ہے پس تابع جب تک تابع ہے اس کی تقدیم کے امتناع کا انکار کرنا اور اس کو تسلیم نہ کرنا مکابرہ (عناد) اور دعویٰ بلا دلیل ہے اور جب فاعل کی طرح تابع کی تقدیم بھی ممتنع ہے تو ایک کی تقدیم کو جائز اور ایک کی تقدیم کو ناجائز رکھنا بلاشبہ تحکم اور ترجیح بلا مرجح ہے۔

والقول بان فی حالۃ الخ سے سکاکی کی طرف سے وارد کردہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ آپ کا فاعل معنوی اور تابع میں تابعیت کے معنی کو فسخ کرکے اس کی تقدیم کے جواز اور فاعل لفظی میں فاعلیت کے معنی کو فسخ کرکے اس کی تقدیم کے عدم جواز کو تحکم قرار دینا ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ ان دونوں میں فرق ہے وہ یہ کہ اگر فاعل لفظی کی فاعلیت کو فسخ کرکے اور اس کو مقدم کرکے مبتداء بنادیا گیا تو فعل کا فاعل سے خالی ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ محال ہے اس کے برخلاف اگر تابع کی تابعیت کو فسخ کرکے اور پھر اس کو مقدم کرکے مبتداء بنادیا گیا تو زیادہ سے زیادہ متبوع کا بغیر تابع کے پایا جانا لازم آئے گا۔ اور اس میں کوئی مضر نہیں ہے پس جب ان دونوں کے درمیان یہ فرق ہے تو فاعل معنوی (تابع) کی تقدیم کو جائز قرار دینا اور فاعل لفظی کی تقدیم کو ناجائز قرار دینا تحکم اور ترجیح بلا مرجح نہ ہوگا۔ شارح نے لان ھذا اعتبار محض کہہ کر اسی سوال کا جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ فاعل کو مقدم کرنے کی صورت میں فعل کا فاعل سے خالی ہونا ایک اعتباری اور خیالی چیز ہے ورنہ واقع میں ایسا نہیں ہے کیونکہ جب فاعل کو فعل پر مقدم

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کر دیا گیا تو فعل میں اس کی ضمیر معتبر ہوگی اور وہی اس فعل کا فاعل بنے گی اور جب ضمیر فعل کا فاعل ہوگی تو فعل کا فاعل سے خالی ہونا لازم نہیں آیا اور جب ایسا ہے تو جواز فسخ میں تابع اور فاعل کے درمیان کوئی فرق نہیں رہا اور جب ان دونوں میں کوئی فرق نہ رہا تو تابع کے اندر فسخ کو جائز قرار دینا اور اس کی تقدیم کو درست کہنا اور فاعل لفظی کے اندر فسخ کو جائز نہ رکھنا اور اس کی تقدیم کو جائز قرار نہ دینا بلاشبہ تحکم اور ترجیح بلا مرجح ہے۔

ثُمَّ لَا نُسَلِّمُ اِنْتِفَاءَ التَّخْصِيصِ فِيْ نَحْوِ رَجُلٌ جَاءَنِيْ لَوْلَا تَقْدِيْرُ التَّقْدِيْمِ لِحُصُوْلِهِ اَيِ التَّخْصِيْصِ بِغَيْرِهِ اَيْ بِغَيْرِ تَقْدِيْرِ التَّقْدِيْمِ كَمَا ذَكَرَهُ السَّكَّاكِيُّ مِنَ التَّهْوِيْلِ وَغَيْرِهِ كَالتَّحْقِيْرِ وَالتَّكْثِيْرِ وَالتَّقْلِيْلِ وَالسَّكَّاكِيُّ وَاِنْ لَمْ يُصَرِّحْ بِاَنْ لَا سَبَبَ لِلتَّخْصِيْصِ سِوَاهُ لٰكِنْ لَزِمَ ذٰلِكَ مِنْ كَلَامِهِ فِي الْمِفْتَاحِ حَيْثُ قَالَ اِنَّمَا يُرْتَكَبُ ذٰلِكَ الْوَجْهُ الْبَعِيْدُ فِي الْمُنَكَّرِ لِفَوَاتِ الشَّرْطِ الْاِبْتِدَاءِ ثُمَّ لَا نُسَلِّمُ اِمْتِنَاعَ اَنْ يُرَادَ الْمُهِرُّ شَرٌّ لَا خَيْرٌ كَيْفَ وَقَدْ قَالَ الشَّيْخُ عَبْدُ الْقَاهِرِ قُدِّمَ شَرٌّ لِاَنَّ الْمَعْنَى الَّذِيْ اَهَرَّ ذَا نَابٍ مِنْ جِنْسِ الشَّرِّ لَا مِنْ جِنْسِ الْخَيْرِ

ترجمہ پھر ہم رجل جاءنی جیسی ترکیب میں تقدیر تقدیم نہ ہونے کی صورت میں تخصیص کا انتفاء تسلیم نہیں کرتے کیونکہ تخصیص، تقدیر تقدیم کے بغیر بھی حاصل ہو جاتی ہے جیسا کہ خود سکاکی نے ذکر کیا ہے یعنی تہویل اور اس کے علاوہ جیسے تحقیر، تکثیر، اور تقلیل اور سکاکی نے اگرچہ اس بات کی صراحت نہیں کی ہے کہ تقدیر تقدیم کے علاوہ تخصیص کا کوئی سبب نہیں ہے لیکن مفتاح العلوم میں ان کے کلام سے یہ لازم آتا ہے چنانچہ سکاکی نے کہا ہے کہ شرط ابتداء کے فوت ہونے کی وجہ سے نکرہ میں اس وجہ بعید کا ارتکاب کیا جاتا ہے پھر ہم کو یہ امتناع تسلیم نہیں ہے کہ مُہِرّ، شر ہے نہ کہ خیر۔ کیسے تسلیم ہو سکتا ہے درآنحالیکہ شیخ عبدالقاہر نے کہا ہے کہ شر کو اسلئے مقدم کیا گیا ہے کہ معنی یہ ہیں وہ چیز جس نے کتے کو بھونکایا ہے وہ جنس شر سے ہے نہ کہ جنس خیر سے۔

تشریح یہ عبارت سابق میں مذکور اِذْ کے مدخول یعنی الفاعل اللفظی والمعنوی پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ سکاکی کا یہ کہنا کہ رجل جاءنی میں اگر رجل یعنی مسند الیہ منکر کو مؤخر فرض کر کے مقدم نہ کیا گیا تو تخصیص فوت ہو جائے گی اور رجل کو مسند الیہ بنانا درست نہیں ہوگا۔ یہ بات ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ تخصیص اس کے بغیر بھی حاصل ہو سکتی ہے اس طور پر کہ رجل کی تنوین تعظیم اور تہویل کے لئے ہو یا تحقیر اور تقلیل کے لئے ہو یعنی تنویل تخصیص نوعی کے لئے ہو جیسا کہ سکاکی نے خود اپنی کتاب میں شر اھر ذا ناب کے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تحت ذکر کیا ہے کہ شر میں تخصیص نوعی ہے یعنی "شر عظیم اہر ذاناب" بہر حال جب رجل کی تاخیر اور پھر تقدیم کو فرض کئے بغیر تخصیص حاصل ہو سکتی ہے تو سکاکی کا اذلاسبب لہ سواہ کہنا کیسے درست ہوگا یعنی یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ اگر مسند الیہ منکر کو مؤخر فرض کر کے مقدم نہ کیا گیا تو تخصیص حاصل نہ ہوگی مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ سکاکی نے اذلاسبب لہ اپنی کتاب میں کہیں نہیں کہا ہے۔ لہذا سابق میں مصنف کا سکاکی کیطرف اس قول کو منسوب کرنا کیسے درست ہوگا شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ سکاکی نے یہ بات اگرچہ صراحتاً ذکر نہیں کی ہے لیکن ان کے کلام سے مفہوم ہوتی ہے اس طور پر کہ سکاکی نے یہ کہا ہے کہ نکرہ میں اس وجہ بعید کا ارتکاب یعنی نکرہ کو مؤخر فرض کر کے مقدم کرنے کا ارتکاب اسلئے کیا جاتا ہے تاکہ مبتداء ہونے کی شرط فوت نہ ہو جائے کیونکہ نکرہ کو مبتدا بنانے کی شرط یہ ہے کہ وہ نکرہ مخصصہ ہو نکرہ محضہ کو مبتدا بنانا جائز نہیں ہے اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ انسان وجہ بعید کا ارتکاب اس وقت کرتا ہے جبکہ اس کے علاوہ کوئی دوسری وجہ نہ ہو پس سکاکی کے اس کلام سے یہ بات مفہوم ہوگی کہ سکاکی کے نزدیک اس وجہ بعید کے علاوہ تخصیص کی کوئی دوسری وجہ نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو مصنف کا اذلاسبب لہ سواہ کو سکاکی کی طرف منسوب کرنا بالکل درست ہے سکاکی پر بہتان نہیں ہے۔ بہر حال سکاکی کا یہ دعوی کہ رجل جاءنی میں اگر رجل کو فاعل معنوی بنا کر مؤخر نہ کیا گیا اور پھر اس کو مقدم نہ کیا گیا تو اس میں تخصیص حاصل نہ ہوگی ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ نکرہ میں اسکے بغیر بھی تخصیص حاصل ہو جاتی ہے۔ بعض لوگوں نے سکاکی کی طرف سے جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ اس کلام سے سکاکی کی مراد مطلق تخصیص نہیں ہے بلکہ مخصوص تخصیص ہے یعنی تخصیص جنس اور تخصیص واحد مراد ہے یعنی مسند الیہ کی تاخیر کو فرض کئے بغیر یہ مخصوص تخصیص حاصل نہیں ہوگی اگرچہ تخصیص نوعی اس کے بغیر بھی حاصل ہو جاتی ہے یعنی علامہ سکاکی کا اذلاسبب لہ سواہ کہنا تخصیص جنس اور تخصیص واحد کے اعتبار سے ہے نہ کہ تخصیص نوعی کے اعتبار سے اور جب ایسا ہے تو سکاکی کے کلام پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔ ثم لانسلم امتناع الخ سے مصنف نے سکاکی کا یہ دعوی کہ شر اہر ذاناب میں نہ تخصیص جنس ہے اور نہ تخصیص واحد ہے رد کیا ہے یعنی سکاکی کا یہ کہنا کہ شر اہر ذاناب میں تخصیص جنس نہیں ہے ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ شیخ عبد القاہر نے کہا ہے کہ شر اہر ذاناب میں شر کو اسلئے مقدم کیا گیا ہے کہ شر اہر ذاناب کے معنیٰ ہیں شر اہر ذاناب لاخیر یعنی جنس شر نے کتے کو بھونکایا ہے نہ کہ جنس خیر نے۔ کیونکہ کتا جب اپنے مالک کو دیکھ کر بھونکتا ہے تو اس کا سبب خیر ہوتا ہے اور جب دشمن کو دیکھ کر بھونکتا ہے تو اس کا سبب شر ہوتا ہے۔ اور جب کتے کو بھونکانے والا شر بھی ہوتا ہے اور خیر بھی تو شر کا اثبات اور خیر کی نفی کرنا درست ہے اور شر کے اثبات اور خیر کی نفی میں تخصیص جنس ہے لہذا اس مثال میں تخصیص جنس ہوگی اور سکاکی کا اس مثال میں تخصیص جنس کی نفی کرنا درست نہ ہوگا۔

ثُمَّ قَالَ السَّكَّاكِيُّ وَيَقْرُبُ مِنْ قَبِيْلِ هُوَ قَامَ زَيْدٌ قَائِمٌ فِي التَّقَوِّيْ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

لِتَضَمُّنِهٖ أَيْ لِتَضَمُّنِ قَائِمٍ الضَّمِيرَ مِثْلَ قَامَ فِيْهِ يَحْصُلُ لِلْحُكْمِ التَّقَوِّيْ وَشَبَهِهٖ أَيْ شَبَهِ السَّكَّاكِيْ مِثْلَ قَائِمٍ الْمُتَضَمِّنِ لِلضَّمِيرِ بِالْخَالِيْ عَنْهُ أَيْ عَنِ الضَّمِيرِ مِنْ جِهَةِ عَدَمِ تَغَيُّرِهٖ فِي التَّكَلُّمِ وَالْخِطَابِ وَالْغَيْبَةِ نَحْوُ أَنَا قَائِمٌ وَأَنْتَ قَائِمٌ وَهُوَ قَائِمٌ كَمَا لَا يَتَغَيَّرُ الْخَالِيْ عَنِ الضَّمِيرِ نَحْوُ أَنَا رَجُلٌ وَأَنْتَ رَجُلٌ وَهُوَ رَجُلٌ وَبِهٰذَا الْاِعْتِبَارِ قَالَ يَقْرُبُ وَلَمْ يَقُلْ نَظِيْرُهٗ وَفِيْ بَعْضِ النُّسَخِ وَشَبَهِهٖ بِلَفْظِ الْاِسْمِ مَجْرُوْرًا عَطْفًا عَلٰى تَضَمُّنِهٖ يَعْنِيْ أَنَّ قَوْلَهٗ يَقْرُبُ مُشْعِرٌ بِأَنَّ فِيْهِ شَيْئًا مِنَ التَّقَوِّيْ وَلَيْسَ مِثْلَ التَّقَوِّيْ فِيْ زَيْدٌ قَامَ فَالْأَوَّلُ لِتَضَمُّنِهِ الضَّمِيرَ وَالثَّانِيْ لِشَبَهِهٖ بِالْخَالِيْ عَنِ الضَّمِيرِ وَلِهٰذَا أَيْ وَلِشَبَهِهٖ بِالْخَالِيْ عَنِ الضَّمِيرِ لَمْ يُحْكَمْ بِأَنَّهٗ أَيْ مِثْلَ قَائِمٍ مَعَ الضَّمِيرِ وَكَذَا مَعَ فَاعِلِهِ الظَّاهِرِ أَيْضًا جُمْلَةٌ وَلَا عُوْمِلَ قَائِمٌ مَعَ الضَّمِيرِ مُعَامَلَتَهَا أَيْ مُعَامَلَةَ الْجُمْلَةِ فِي الْبِنَاءِ فِيْ مِثْلِ رَجُلًا قَائِمًا وَرَجُلٌ قَائِمٌ وَرَجُلٍ قَائِمٍ

ترجمہ پھر سکاکی نے کہا ہے کہ زید قائم تقوی حکم میں ہو قام کے قریب قریب ہے کیونکہ قائم ضمیر کو متضمن ہے جیسے قام پس اسی کی وجہ سے حکم کے لئے تقوی حاصل ہوگی اور سکاکی نے ضمیر پر مشتمل ہونیوالے قائم کو اس کے مشابہ کیا ہے جو ضمیر سے خالی ہے اس اعتبار سے کہ وہ تکلم، خطاب، غیبت میں متغیر نہیں ہوتا ہے جیسا انا قائم انت قائم، ہو قائم جیسا کہ انا رجل، انت رجل اور ہو رجل۔ اسی اعتبار سے سکاکی نے یقرب کہا، اور نظیرہ نہیں کہا اور بعض نسخوں میں وشبہہ اسم مجرور کے ساتھ ہے (اور) معطوف ہے تضمنہ پر یعنی یقرب کا لفظ اس بات کی خبر دیتا ہے کہ اس میں تھوڑی سی تقوی ہے اور اتنی تقوی نہیں جتنی زید قام میں ہے پس اول تو اسکے ضمیر کو متضمن ہونے کی وجہ سے ہے اور ثانی اس کے خالی عن الضمیر کے مشابہ ہونے کی وجہ سے ہے اور اسی کی وجہ سے یعنی خالی عن الضمیر کے مشابہ ہونے کی وجہ سے یہ حکم نہیں لگایا گیا کہ قائم مع الضمیر اور اسی طرح اپنے فاعل ظاہر کے ساتھ جملہ ہے اور نہ قائم مع الضمیر کے ساتھ بناء میں جملہ جیسا معاملہ کیا گیا ہے رجل قائم، رجلا قائما اور رجلٍ قائمٍ جیسے میں۔

تشریح مصنف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ پھر سکاکی نے کہا ہے کہ تقوی حکم میں زید قائم، ہو قام کے قریب قریب ہے۔ قریب قریب کا مطلب یہ ہے کہ ہو قام کے اندر تو بلا شبہ تقوی پائی جاتی ہے اور زید قائم میں عدم تقوی کے شبہ کیساتھ تقوی پائی جاتی ہے اور جب ایسا ہے تو زید قائم مفید تقوی ہونے میں ہو قام کی نظیر نہ ہوگا بلکہ ہو قام کے قریب قریب ہوگا۔ رہا یہ سوال کہ ہو قام کے اندر تقوی بلا شبہ کیسے پائی جاتی ہے اور زید قائم کے اندر مع الشبہ کیسے پائی جاتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہو قام کے اندر بلا شبہ تکرار اسناد ہے اس طور پر کہ قیام کی اسناد ایک بار تو ہو مبتدا کی طرف کی گئی ہے اور ایک بار اس ضمیر کی طرف کی گئی ہے جو قام میں پوشیدہ ہے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اور اسی تکرار اسناد کا نام تقوی کا حکم ہے پس ہو قام میں تکرار اسناد چونکہ یقینی ہے اسلئے ہو قام میں تقوی حکم بھی یقینی ہوگا اور زید قائم میں تکرار اسناد چونکہ یقینی نہیں ہے اس لئے اس میں تقوی حکم بھی یقینی نہ ہوگا اور زید قائم میں تکرار اسناد یقینی اسلئے نہیں ہے کہ قائم - قام کیطرح ضمیر کو متضمن ہوتا ہے اور سکاکی نے یہ بھی کہا ہے کہ وہ قائم جو ضمیر کو متضمن ہوتا ہے وہ خالی عن الضمیر یعنی اسم جامد کے بھی مشابہ ہے اس طور پر کہ جس طرح اسم جامد تکلم، خطاب، غیبت تینوں حالتوں میں یکساں رہتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے انا رجل، انت رجل، ہو رجل۔ اسی طرح قائم بھی تینوں حالتوں میں یکساں رہتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے انا قائم، انت قائم، ہو قائم پس ضمیر کو متضمن ہونے کی وجہ سے اسناد دو بار ہوگی ایک بار تو زید کی طرف اور ایک بار اس ضمیر کی طرف جو قائم میں مستتر ہے اور اسم جامد کے مشابہ ہونے کی وجہ سے اسناد صرف ایک بار ہوگی یعنی قیام کی اسناد زید کی طرف ہوگی اور قائم چونکہ خالی عن الضمیر کے مشابہ ہے اسلئے قائم بھی گویا ضمیر سے خالی ہوگا اور جب قائم ضمیر سے خالی ہے تو ضمیر کی طرف اسناد بھی نہ ہوگی الحاصل زید قائم میں ایک جہت سے تکرار اسناد ہے اور ایک جہت سے تکرار اسناد نہیں ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ تکرار اسناد کا نام ہی تقوی حکم ہے لہٰذا زید قائم میں ایک جہت سے تو تقوی حکم پائی جائے گی اور ایک جہت سے تقوی حکم نہیں پائی جائیگی اور جب ایسا ہے تو یوں کہا جائے گا کہ زید قائم مفید تقوی ہے لیکن اس میں شبہ عدم تقوی کا بھی ہے پس اسی عدم تقوی کے شبہ کی وجہ سے سکاکی نے یقرب کا لفظ استعمال کیا ہے اور یوں کہا ہے کہ زید قائم مفید تقوی ہونے میں ہو قام کے قریب قریب ہے اور نظیرہ کا لفظ استعمال کر کے یوں نہیں کہا کہ زید قائم مفید تقوی ہونے میں ہو قام کی نظیر ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے شُبِّہَ کو فعل ماضی کے صیغہ کے ساتھ ذکر کیا ہے لیکن ... بعض نسخوں میں شُبْہِ مصدر مجرور کے ساتھ واقع ہے اس صورت میں شبہ، شین اور باء کے فتحہ کے ساتھ مصدر ہوگا اور تضمنہ پر معطوف ہونے کی وجہ سے مجرور ہوگا اور مصنف کے قول یقرب کا مطلب یہ ہوگا کہ زید قائم میں کچھ تقوی ہے لیکن زید قام کی طرح نہیں ہے اول یعنی تقوی تو اسلئے ہے کہ قائم ضمیر کو متضمن ہے اور ضمیر کو متضمن ہونے کی وجہ سے تکرار اسناد ہے اور تکرار اسناد کی وجہ سے تقوی حکم ہے اور ثانی یعنی زید قام کیطرح اسلئے نہیں ہے کہ قائم، خالی عن الضمیر یعنی اسم جامد کے مشابہ ہے اور اسم جامد کے مشابہ ہونے کی وجہ سے ضمیر کو متضمن نہیں ہے اور ضمیر کو متضمن نہ ہونے کی وجہ سے چونکہ تکرار اسناد مفقود ہے اسلئے تقوی حکم بھی مفقود ہوگی۔ مصنف رح فرماتے ہیں کہ قائم چونکہ خالی عن الضمیر کے مشابہ ہے اسلئے اس قائم پر جملہ ہونے کا حکم نہیں لگایا جائیگا جو قائم ضمیر کو متضمن ہو جیسے زید قائم یا اس کا فاعل اسم ظاہر ہو جیسے زید قائم ابوہ چنانچہ نہ تو قائم ضمیر کے ساتھ جملہ ہوگا اور نہ قائم ابوہ جملہ ہوگا اور خالی عن الضمیر کے مشابہ ہونے کی وجہ سے مبنی ہونے میں بھی اسکے ساتھ جملہ جیسا معاملہ نہیں کیا جائیگا یعنی جسطرح جملہ مبنی کے حکم میں ہوتا ہے قائم مبنی کے حکم میں نہیں ہوگا نہ ضمیر کے ساتھ اور نہ اسم ظاہر فاعل کے ساتھ بلکہ اسکو مفرد کی طرح اعراب دیا جائیگا چنانچہ حالت رفع میں رجل قائم۔ حالت نصب میں رجلاً قائماً اور حالت جر میں برجلٍ قائمٍ کہا جائیگا۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وَمِمَّا يُرَى تَقْدِيمُهُ أَيْ وَمِنَ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ الَّذِي يُرَى تَقْدِيمُهُ عَلَى الْمُسْنَدِ كَاللَّازِمِ لَفْظُ مِثْلٍ وَغَيْرٍ إِذَا اُسْتُعْمِلَا عَلَى سَبِيلِ الْكِنَايَةِ فِي مِثْلِ نَحْوِ مِثْلُكَ لَا يَبْخَلُ وَغَيْرُكَ لَا يَجُودُ بِمَعْنَى أَنْتَ لَا تَبْخَلُ وَأَنْتَ تَجُودُ مِنْ غَيْرِ إِرَادَةِ تَعْرِيضٍ لِغَيْرِ الْمُخَاطَبِ بِأَنْ يُرَادَ بِالْمِثْلِ وَالْغَيْرِ إِنْسَانٌ آخَرُ مُمَاثِلٌ لِلْمُخَاطَبِ أَوْ غَيْرُ مُمَاثِلٍ بَلِ الْمُرَادُ نَفْيُ الْبُخْلِ عَنْهُ عَلَى طَرِيقِ الْكِنَايَةِ لِأَنَّهُ إِذَا نُفِيَ الْبُخْلُ عَمَّنْ كَانَ عَلَى صِفَتِهِ مِنْ غَيْرِ قَصْدٍ إِلَى مُمَاثِلٍ لَزِمَ نَفْيُهُ عَنْهُ وَإِثْبَاتُ الْجُودِ لَهُ بِنَفْيِهِ عَنْ غَيْرِهِ مَعَ اقْتِضَائِهِ مَحَلًّا يَقُومُ بِهِ وَإِنَّمَا يُرَى التَّقْدِيمُ فِي مِثْلِ هٰذِهِ الصُّورَةِ كَاللَّازِمِ لِكَوْنِهِ أَيْ لِكَوْنِ التَّقْدِيمِ أَعْوَنَ عَلَى الْمُرَادِ بِهِمَا أَيْ بِهٰذَيْنِ التَّرْكِيبَيْنِ لِأَنَّ الْغَرَضَ مِنْهُمَا إِثْبَاتُ الْحُكْمِ بِطَرِيقِ الْكِنَايَةِ الَّتِي هِيَ أَبْلَغُ وَالتَّقْدِيمُ لِإِفَادَةِ التَّقَوِّي أَعْوَنُ عَلَى ذٰلِكَ وَلَيْسَ مَعْنَى قَوْلِهِ كَاللَّازِمِ أَنَّهُ قَدْ يُقَدَّمُ وَقَدْ لَا يُقَدَّمُ بَلِ الْمُرَادُ أَنَّهُ كَانَ مُقْتَضَى الْقِيَاسِ أَنْ يَجُوزَ التَّأْخِيرُ لٰكِنْ لَمْ يَرِدِ الْاِسْتِعْمَالُ إِلَّا عَلَى التَّقْدِيمِ نَصَّ عَلَيْهِ فِي دَلَائِلِ الْإِعْجَازِ۔

ترجمہ اور منجملہ اس مسند الیہ کے جس کی تقدیم علی المسند کو لازم کی طرح سمجھا جاتا ہے لفظ مثل اور لفظ غیر ہے جبکہ ان دونوں کو بطور کنایہ استعمال کیا گیا ہو جیسے تیرے جیسا بخل نہیں کرتا ہے اور تیرے علاوہ سخاوت نہیں کرتا ہے یعنی تو بخیل نہیں ہے اور تو سخی ہے غیر مخاطب کی تعریض کا ارادہ کئے بغیر بایں طور کہ مثل اور غیر سے ایک دوسرا انسان مراد ہو جو مخاطب کا مماثل ہو یا غیر مماثل ہو بلکہ مراد مخاطب سے بطریق کنایہ بخل کی نفی کرنا ہے کیونکہ جب اس شخص سے بخل کی نفی کردی گئی جو مخاطب کی صفت پر ہے مماثل کا ارادہ کئے بغیر تو مخاطب سے بخل کی نفی لازم آئی اور اس کے لئے سخاوت کا اثبات لازم آیا اس کے غیر سے اس کی نفی کرکے (کیونکہ) سخاوت ایسے محل کا تقاضہ کرتی ہے جس کے ساتھ وہ قائم ہوتی ہے اس صورت میں تقدیم لازم کے مثل اسلئے سمجھی جاتی ہے کہ تقدیم ان دونوں ترکیبوں کی مراد پر معین ہوتی ہے اسلئے کہ ان دونوں ترکیبوں کی غرض حکم کو بطور کنایہ جو ابلغ طریقہ ہے ثابت کرنا ہوتا ہے اور تقدیم مفید تقوی ہونے میں اسکی معین ہے اور اسکے قول کاللازم کے معنی یہ نہیں ہیں کہ کبھی مقدم کیا جاتا ہے اور کبھی مقدم نہیں کیا جاتا ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ قیاس کا مقتضی یہ ہے کہ تاخیر جائز ہو لیکن استعمال تقدیم پر ہی وارد ہوا ہے۔ دلائل الاعجاز میں اس کی تصریح کی ہے۔

تشریح مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کبھی مسند پر مسند الیہ کی تقدیم لازم تو نہیں ہوتی لیکن لازم کی طرح ہوتی ہے جیسے لفظ مثل اور لفظ غیر جب بھی بطریق کنایہ استعمال ہوتے ہیں تو مقدم ہی ہوکر استعمال ہوتے ہیں

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

فاضل مصنف نے یہ نہیں کہا کہ کبھی مسندالیہ کی تقدیم لازم ہوتی ہے جیسے مثلک اور غیرک جب بطریق کنایہ استعمال ہوں بلکہ یہ کہا ہے کہ تقدیم لازم کی طرح ہوتی ہے اور لازم نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ قواعد تو وجوب تقدیم کا تقاضہ نہیں کرتے لیکن یہ اتفاق ہے کہ ان دونوں کو جب بھی بطریق کنایہ استعمال کیا جاتا ہے مقدم کر کے استعمال کیا جاتا ہے پس ان کا بالالتزام تقدیم کے ساتھ استعمال ایسا ہو گیا۔ جیسا کہ ان کی تقدیم کا قواعد تقاضہ کرتے ہوں چنانچہ اگر ان کا استعمال بطریق کنایہ مؤخر کر کے کیا جائے اور لا یبخل مثلک ولا یجود غیرک کہا جائے تو طبیعت اس کلام کو قبول کرنے سے ابا کرتی ہے حتی کہ یہ کلام بلاغت سے خارج ہو جاتا ہے اگرچہ قواعد تاخیر کے جواز کا تقاضہ کرتے ہیں۔ الحاصل قواعد کے وجوب تقدیم کا تقاضہ نہ کرنے کی وجہ سے مصنف نے ان کی تقدیم کو لازم نہیں کہا اور ان کا استعمال بطریق کنایہ جب بھی ہوتا ہے تو چونکہ تقدیم ہی کے ساتھ ہوتا ہے اس لئے انکی تقدیم لازم کی طرح ہوگی اور مصنف رحہ نے ان کی تقدیم کو کالازم کہا بہر حال اس عبارت سے مصنف کا مقصد یہ ہے کہ لفظ مثل اور لفظ غیر جب مسندالیہ ہوں اور ان کا استعمال بطریقہ کنایہ ہو تو ان کی تقدیم لازم اور واجب کی طرح ہوگی چنانچہ کہا جائیگا مثلک لا یبخل (تجھ جیسا بخیل نہیں ہے) غیرک لا یجود (تیرے علاوہ سخی نہیں ہے) اور بطریق کنایہ معنی یہ ہیں کہ تو بخیل نہیں ہے اور تو سخی ہے بشرطیکہ غیر مخاطب سے تعریض مقصود نہ ہو۔ کیونکہ اگر اس کلام سے تعریض مقصود ہوگی تو یہ کلام کنایہ کے قبیل سے نہ ہوگا حالانکہ تقدیم کو کالازم قرار دینے کے لئے ان کا بطور کنایہ استعمال ضروری ہے ان دونوں مثالوں میں تعریض کی صورت یہ ہوگی کہ مثلک لا یبخل میں مثل سے ایک ایسا شخص معین مراد ہو جو سخی ہو اور نفی بخل میں مخاطب کا مماثل ہو اور مثلک لا یبخل سے یہ مراد ہو کہ فلاں معین آدمی بخیل نہیں ہے پس اس طرح مخاطب کے علاوہ دوسرے معین آدمی سے تعریضاً بخل کی نفی کرنا مقصود ہوگا اور غیرک لا یجود میں غیر سے مخاطب کے علاوہ ایک معین آدمی مراد ہو جو مخاطب کے مماثل کا غیر ہو پس غیرک لا یجود کہہ کر تعریضاً وہ آدمی مراد لیا جائے جو مخاطب کے مماثل کا غیر ہے ان دونوں مثالوں میں کنایہ کی صورت یہ ہوگی کہ مثلک لا یبخل میں جب اس آدمی سے بخل کی نفی کر دی گئی جو مخاطب کی صفت پر ہے اور تعریضاً کسی مماثل کا ارادہ نہیں کیا گیا تو اس سے یہ لازم آیا کہ مخاطب سے بھی بخل منتفی ہو یعنی مخاطب کی صفات کے حامل آدمی سے بخل کی نفی ملزوم ہے اور مخاطب سے بخل کی نفی اس کے لئے لازم ہے اور پھر ملزوم بول کر لازم مراد لیا جائے یعنی مخاطب کی صفات کے حامل آدمی سے بخل کی نفی کر کے مخاطب سے بخل کی نفی مراد لی جائے یعنی مثلک لا یبخل سے انت لا تبخل مراد لیا جائے۔ دوسری مثال یعنی غیرک لا یجود میں کنایہ کی صورت یہ ہے کہ مخاطب کے علاوہ سے جود کی نفی اس بات کو مستلزم ہے کہ مخاطب سخی ہو کیونکہ جود ایسا وصف ہے جو ایسے محل کا تقاضہ کرتا ہے جس کے ساتھ اس کا قیام ممکن ہو پس جب مخاطب کے علاوہ ہر آدمی سے جود منتفی ہو گیا تو لازمی طور پر مخاطب کے ساتھ اس کا قیام ہوگا ورنہ تو وصف جود کا بغیر محل کے پایا جانا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے الحاصل اس مثال میں چونکہ ملزوم یعنی غیر مخاطب سے جود کی نفی بول کر لازم یعنی مخاطب کے لئے اس کا اثبات مراد لیا گیا ہے اسلئے اس مثال میں بھی کنایہ ہوگا۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

واناما یری) سے شارح فرماتے ہیں کہ مثلک لا یبخل اور غیرک لا یجود میں لفظ مثل اور لفظ غیر کی تقدیم لازم کی طرح اسلئے ہے کہ ان دونوں ترکیبوں سے جو مراد ہے تقدیم اس پر مبنی ہے ۔ اور تقدیم ان دونوں ترکیبوں کی مراد پر اسلئے معین ہے کہ ان دونوں ترکیبوں سے حکم کو بطریقہ کنایہ ثابت کرنا مقصود ہے یعنی غیرک لا یجود سے بطریقہ کنایہ مخاطب کے لئے جود کو ثابت کرنا مقصود ہے اور مثلک لا یبخل کے ذریعہ بطریقہ کنایہ مخاطب سے انتفاء بخل کو ثابت کرنا مقصود ہے ۔ اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ کنایہ، تصریح کے مقابلہ میں ابلغ ہوتا ہے اور کنایہ ابلغ اسلئے ہوتا ہے کہ وہ دعوی الشئی ببینتہ کے قبیل سے ہوتا ہے یعنی کنایہ میں شے کے دعوی کے ساتھ اسکی دلیل بھی ہوتی ہے کیونکہ کنایہ میں ملزوم بول کر لازم مراد لیا جاتا ہے اور ملزوم کا وجود لازم کے وجود پر دلیل ہوتا ہے پس کنایہ میں لازم مراد ہوگا اور اسکی دلیل یعنی ملزوم بھی موجود ہوگا مثلاً بطریق کنایہ سخاوت کو بیان کرنے کے لئے کہا جاتا ہے فلان کثیر الرماد (فلاں زیادہ راکھ والا ہے) اور یہ کلام فلان کریم لانہ کثیر الرماد کی قوت میں ہے اور اس کلام میں سخی ہونے کے دعوی کے ساتھ اسکی دلیل بھی موجود ہے اسی طرح غیرک لا یجود، انت تجود لان غیرک لا یجود کے مرتبہ میں ہے یعنی مخاطب کے سخی ہونے کے دعوی کے ساتھ اس کی دلیل بھی موجود ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ جو حکم دلیل سے ثابت ہوتا ہے وہ اس حکم سے ابلغ ہوتا ہے جو بلا دلیل ثابت ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو بطریق کنایہ اثبات حکم ابلغ ہوگا ۔ الحاصل مذکورہ دونوں ترکیبوں سے مقصود حکم کو بطریقہ ابلغ ثابت کرنا ہے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ مسند الیہ کی تقدیم مفید تقوی ہوتی ہے لہذا مسند الیہ کی یہ تقدیم جو کہ مفید تقوی ہے مذکورہ مقصود یعنی حکم کو بطریقہ ابلغ ثابت کرنے میں معاون ہوگی یعنی کنایہ بھی بطریق ابلغ اثبات حکم کا فائدہ دیگا اور تقوی حکم اور تقریر حکم بھی اسی کا فائدہ دیگی ۔ شارح کہتے ہیں کہ کالازم کا مطلب یہ نہیں ہے کہ لفظ مثل اور غیر کو کبھی مقدم کیا جائے گا اور کبھی مقدم نہیں کیا جائیگا ۔ بلکہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ مقتضی تقدیم قواعد کے دبائے جانے کی وجہ سے قیاس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ ان الفاظ کو مؤخر کرنا جائز ہو مگر چونکہ استعمال تقدیم ہی کے ساتھ وارد ہوا ہے اسلئے ان کو صرف مقدم کر کے ذکر کیا جائے گا مؤخر کر کے ذکر نہیں کیا جائیگا شارح کہتے ہیں کہ شیخ عبد القاہر نے دلائل الاعجاز میں یہی تصریح کی ہے ۔

قیل وقد یقدم المسند الیہ المسوّر بکل علی المسند المقرون بحرف النفی لانہ ای التقدیم دال علی العموم ای علی نفی الحکم عن کل فرد نحو کل انسان لم یقم فانہ یفید نفی القیام عن کل واحد من افراد الانسان بخلاف ما لو اخر نحو لم یقم کل انسان فانہ یفید نفی الحکم عن جملۃ الافراد لا عن کل فرد فالتقدیم یفید عموم السلب وشمول النفی والتاخیر لا یفید الا سلب العموم ونفی

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

الشُّمُوْلِ وَذٰلِكَ اَیْ كَوْنُ التَّقْدِیْمِ مُفِیْدًا لِلْعُمُوْمِ دُوْنَ التَّاخِیْرِ لِئَلَّا یَلْزَمَ تَرْجِیْحُ التَّاكِیْدِ وَهُوَ اَنْ یَكُوْنَ لَفْظُ كُلٍّ لِتَقْرِیْرِ الْمَعْنَی الْحَاصِلِ قَبْلَهٗ عَلَی التَّاسِیْسِ وَهُوَ اَنْ یَكُوْنَ لِاِفَادَةِ مَعْنًی جَدِیْدٍ مَعَ اَنَّ التَّاسِیْسَ رَاجِحٌ لِاَنَّ الْاِفَادَةَ خَیْرٌ مِنَ الْاِعَادَةِ۔

ترجمہ کہا گیا کہ کبھی اس مسندالیہ کو جس پر کل سور داخل ہو اس مسند پر مقدم کیا جاتا ہے جو مسند حرف نفی کے ساتھ متصل ہوتا ہے اسلئے کہ تقدیم عموم پر دلالت کرتی ہے یعنی ہر ہر فرد سے حکم کی نفی پر دلالت کرتی ہے جیسے کل انسان لم یقم، کہ یہ افراد انسان میں سے ہر ہر فرد سے قیام کی نفی کا فائدہ دیتا ہے برخلاف اس کے کہ اگر مسندالیہ کو مؤخر کر دیا گیا ہو جیسے لم یقم کل انسان کہ یہ مجموعہ افراد سے نفی حکم کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ ہر ہر فرد سے پس تقدیم، عموم سلب اور شمول نفی کا فائدہ دیتی ہے اور تاخیر صرف سلب عموم اور نفی شمول کا فائدہ دیتی ہے اور یہ یعنی تقدیم کا عموم سلب کے لئے مفید ہونا نہ کہ تاخیر کا اسلئے ہے تاکہ تاکید کو ترجیح دینا لازم نہ آئے اور تاکید یہ ہے کہ لفظ اس معنی کی تقریر کے لئے ہو جو اس سے پہلے حاصل ہو چکا ہے تاسیس پر اور تاسیس یہ ہے کہ لفظ جدید معنی کا فائدہ دینے کے لئے ہو حالانکہ تاسیس راجح ہے اسلئے کہ افادہ اعادہ سے بہتر ہے۔

تشریح مسوّر اسکو کہتے ہیں جس پر سور داخل ہو اور سور اس لفظ کو کہتے ہیں جو افراد کی کمیت اور تعداد پر دلالت کرتا ہو جیسے لفظ کل، جمیع، بعض وغیرہ سلب عموم اور عموم سلب میں یہ فرق ہے کہ سلب عموم میں تمام افراد سے حکم منتفی نہیں ہوتا ہے بلکہ مجموعۂ افراد سے منتفی ہوتا ہے اور مجموعہ کی نفی سے تمام افراد کی نفی لازم نہیں آتی ہے اور عموم سلب میں حکم تمام افراد سے منتفی ہوتا ہے سلب عموم اور نفی شمول دونوں ہم معنی ہیں ایسا ہی عموم سلب اور شمول نفی دونوں ہم معنی ہیں۔ تاکید کہتے ہیں کسی لفظ کا اس معنی پر دلالت کرنا جو معنی پہلے سے حاصل ہوں اور تاسیس کہتے ہیں کسی لفظ کا معنی جدید کے لئے مفید ہونا۔

مصنف رح فرماتے ہیں کہ ابن مالک وغیرہ بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ اگر دو شرطیں موجود ہوں تو مسندالیہ کا مقدم کرنا واجب ہوگا (۱) مسندالیہ پر حرف سور کل داخل ہو (۲) مسند حرف نفی کے ساتھ مقترن ہو اگر دونوں شرطوں میں سے کوئی ایک شرط نہ پائی جائے تو مسندالیہ کو مقدم کرنا واجب نہ ہوگا۔ صاحب دسوقی نے ایک تیسری شرط یہ بیان کی ہے کہ مسندالیہ ایسا ہو کہ اگر اسکو مؤخر کر دیا جائے تو وہ ترکیب میں لفظاً فاعل واقع ہو بہرحال اگر یہ تمام شرطیں موجود ہوں اور متکلم کا مقصود عموم نفی، شمول نفی اور عموم سلب کا فائدہ پہنچانا ہو تو ایسی صورت میں مسندالیہ کا مقدم کرنا واجب ہے کیونکہ مؤخر کرنے کی صورت میں متکلم کا مقصود حاصل نہ ہوگا مثلاً متکلم اگر عموم سلب کا فائدہ پہنچانا چاہتا ہے تو مسندالیہ کو مقدم کرکے یوں کہے گا، کل انسان لم یقم، کوئی انسان کھڑا نہیں ہوا۔ اور یہ کلام بلاشبہ اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ قیام افراد انسان میں سے ہر ہر فرد سے منتفی ہے یعنی یہ کلام بلاشبہ عموم سلب اور شمول نفی کا فائدہ دیتا ہے اسکے برخلاف اگر مسندالیہ کو مؤخر کرکے یوں کہا گیا لم یقم کل انسان، تمام انسان نہیں کھڑے ہوئے تو یہ سلب عموم اور

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

نفی شمول کا فائدہ دیگا اور اس سے متکلم کا مقصود حاصل نہ ہوگا۔ الحاصل مذکورہ شرطوں کے ساتھ مسند الیہ کی تقدیم عموم سلب اور شمول نفی کا فائدہ دیتی ہے اور تاخیر سلب عموم اور نفی شمول کا فائدہ دیتی ہے۔ رہا یہ سوال کہ مذکورہ شرطوں کے ساتھ مسند الیہ کی تقدیم عموم سلب کا فائدہ کیوں دیتی ہے اور تاخیر سلب عموم کا فائدہ کیوں دیتی ہے تو اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ اگر مذکورہ شرطوں کے ساتھ تقدیم کو عموم سلب کے لئے اور تاخیر کو سلب عموم کے لئے نہ مانا گیا تو تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئے گا حالانکہ تاسیس تاکید سے راجح ہے کیونکہ تاکید میں اعادہ ہوتا ہے اور تاسیس میں افادہ ہوتا ہے اور افادہ اعادہ سے بہر صورت بہتر ہے۔

وَبَيَانُ لُزُوْمِ تَرْجِيْحِ التَّاكِيْدِ عَلَى التَّأْسِيْسِ أَمَّا فِيْ صُوْرَةِ التَّقْدِيْمِ فَلِأَنَّ قَوْلَنَا إِنْسَانٌ لَمْ يَقُمْ مُوْجِبَةٌ مُهْمَلَةٌ، أَمَّا الْإِيْجَابُ فَلِأَنَّهُ حُكِمَ فِيْهَا بِثُبُوْتِ عَدَمِ الْقِيَامِ لِلْإِنْسَانِ لَا بِنَفْيِ الْقِيَامِ عَنْهُ لِأَنَّ حَرْفَ السَّلْبِ وَقَعَ جُزْءًا مِنَ الْمَحْمُوْلِ. وَأَمَّا الْإِهْمَالُ فَلِأَنَّهُ لَمْ يُذْكَرْ فِيْهَا مَا يَدُلُّ عَلَى كَمِّيَّةِ أَفْرَادِ الْمَوْضُوْعِ مَعَ أَنَّ الْحُكْمَ فِيْهَا عَلَى مَا صَدَقَ عَلَيْهِ الْإِنْسَانُ وَإِذَا كَانَ إِنْسَانٌ لَمْ يَقُمْ مُوْجِبَةً مُهْمَلَةً يَجِبُ أَنْ يَكُوْنَ مَعْنَاهُ نَفْيَ الْقِيَامِ عَنْ جُمْلَةِ الْأَفْرَادِ لَا عَنْ كُلِّ فَرْدٍ لِأَنَّ الْمُوْجِبَةَ الْمُهْمَلَةَ الْمَعْدُوْلَةَ الْمَحْمُوْلِ فِيْ قُوَّةِ السَّالِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ عِنْدَ وُجُوْدِ الْمَوْضُوْعِ نَحْوُ لَمْ يَقُمْ بَعْضُ الْإِنْسَانِ بِمَعْنَى أَنَّهُمَا مُتَلَازِمَتَانِ فِي الصِّدْقِ لِأَنَّهُ قَدْ حُكِمَ فِي الْمُهْمَلَةِ بِنَفْيِ الْقِيَامِ عَمَّا صَدَقَ عَلَيْهِ الْإِنْسَانُ أَعَمُّ مِنْ أَنْ يَكُوْنَ جَمِيْعَ الْأَفْرَادِ أَوْ بَعْضَهَا وَأَيًّا مَا كَانَ يَصْدُقُ نَفْيُ الْقِيَامِ عَنِ الْبَعْضِ وَكُلَّمَا صَدَقَ نَفْيُ الْقِيَامِ عَنِ الْبَعْضِ صَدَقَ نَفْيُهُ عَمَّا صَدَقَ عَلَيْهِ الْإِنْسَانُ فِي الْجُمْلَةِ فَهِيَ فِيْ قُوَّةِ السَّالِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ الْمُسْتَلْزِمَةِ نَفْيَ الْحُكْمِ عَنِ الْجُمْلَةِ لِأَنَّ صِدْقَ السَّالِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ الْمَوْجُوْدِ الْمَوْضُوْعِ إِمَّا بِنَفْيِ الْحُكْمِ عَنْ كُلِّ فَرْدٍ أَوْ بِنَفْيِهِ عَنِ الْبَعْضِ مَعَ ثُبُوْتِهِ لِلْبَعْضِ وَأَيًّا مَا كَانَ يَلْزَمُهَا نَفْيُ الْحُكْمِ عَنْ جُمْلَةِ الْأَفْرَادِ دُوْنَ كُلِّ فَرْدٍ لِجَوَازِ أَنْ يَكُوْنَ مَنْفِيًّا عَنِ الْبَعْضِ ثَابِتًا لِلْبَعْضِ الْآخَرِ وَإِذَا كَانَ إِنْسَانٌ لَمْ يَقُمْ بِدُوْنِ كُلٍّ مَعْنَاهُ نَفْيُ الْقِيَامِ عَنْ جُمْلَةِ الْأَفْرَادِ لَا عَنْ كُلِّ فَرْدٍ فَلَوْ كَانَ بَعْدَ دُخُوْلِ كُلٍّ أَيْضًا مَعْنَاهُ كَذٰلِكَ كَانَ كُلٌّ لِتَاكِيْدِ الْمَعْنَى الْأَوَّلِ فَيَجِبُ أَنْ يُحْمَلَ عَلَى نَفْيِ الْحُكْمِ عَنْ كُلِّ فَرْدٍ لِيَكُوْنَ كُلٌّ لِتَاسِيْسِ مَعْنًى آخَرَ تَرْجِيْحًا لِلتَّاسِيْسِ عَلَى التَّاكِيْدِ۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ترجمہ اور تاسیس پر تاکید کی ترجیح کے لزوم کا بیان بہر حال تقدیم کی صورت میں تو اسلئے کہ ہمارا قول انسان لم یقم، موجبہ معدولہ ہے۔ بہر حال موجبہ تو اسلئے ہے کہ اس میں انسان کے لئے عدم قیام کے ثبوت کا حکم کیا گیا ہے نہ کہ اس سے قیام کی نفی کا اسلئے کہ حرف سلب محمول کا جزو واقع ہو رہا ہے، اور بہر حال مہملہ تو اسلئے کہ اس میں ایسا کوئی لفظ مذکور نہیں ہے جو موضوع کے افراد کی کمیت پر دلالت کرے حالانکہ اس میں حکم ان افراد پر ہے جن پر انسان صادق آتا ہے اور جب انسان لم یقم موجبہ مہملہ ہے تو لازمی طور پر اسکے معنی مجموعہ افراد سے قیام کی نفی کے ہوں گے نہ کہ ہر ہر فرد سے کیونکہ موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول وجود موضوع کے وقت سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہوگا جیسے لم یقم بعض الانسان بایں معنی کہ صدق کے اعتبار سے دونوں میں تلازم ہے اسلئے کہ مہملہ میں ان افراد سے قیام کی نفی کا حکم کیا گیا ہے جن پر انسان صادق آتا ہے عام اس سے کہ وہ تمام افراد ہوں یا بعض افراد ہوں اور جو بھی ہو بعض سے قیام کی نفی صادق ہے اور جب بعض سے قیام کی نفی صادق آئے گی تو قیام کی نفی ان افراد سے فی الجملہ صادق آئے گی جن پر انسان صادق آتا ہے ۔ ۔ ۔ ۔

- -

- پس مہملہ سالبہ جزئیہ کی قوت میں

ہے جو نفی حکم عن جملۃ الافراد کو مستلزم ہے نہ کہ نفی عن کل فرد کو اسلئے کہ سالبہ جزئیہ موجودۃ الموضوع کا صدق بالاتفاق اس صورت میں ہوتا ہے کہ) حکم کی نفی ہر ہر فرد سے ہو یا (اس صورت میں کہ) قیام کی بعض سے نفی ہو اور بعض کے لئے اس کا ثبوت ہو، جو بھی ہو اس کو مجموعہ افراد سے نفی حکم لازم ہے کیونکہ ممکن ہے کہ حکم بعض سے منفی ہو اور دوسرے بعض کے لئے ثابت ہو اور جب بغیر لفظ کے انسان لم یقم کے معنی مجموعہ افراد سے قیام کی نفی کے ہیں نہ کہ ہر ہر فرد سے پس اگر لفظ کل کے دخول کے بعد بھی اسکے یہی معنی ہوں تو لفظ کل معنی اول کی تاکید کے لئے ہوگا اس لئے اس کو ہر ہر فرد سے نفی حکم پر محمول کرنا واجب ہے تاکہ لفظ کل معنی آخر کی تاسیس کے لئے ہو تاسیس کو تاکید پر ترجیح دینے کے لئے۔

تشریح سابق میں کہا گیا تھا کہ مسند الیہ پر اگر لفظ کل داخل ہو اور مسند حرف نفی کے ساتھ مقترن ہو تو مسند الیہ کی تقدیم عموم سلب اور شمول نفی کا فائدہ دیگی اسلئے کہ اس صورت میں تقدیم اگر عموم سلب کا فائدہ نہ دے بلکہ سلب عموم کا فائدہ دے تو لفظ کل تاکید کے لئے ہوگا اور تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئیگا اور تفصیل اس کی یہ ہے کہ بغیر لفظ کل کے انسان لم یقم موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول ہے موجبہ تو اسلئے ہے کہ اس میں انسان کے لئے عدم قیام کے ثبوت کا حکم کیا گیا ہے انسان سے قیام کی نفی نہیں کی گئی ہے اور عدم قیام کا ثبوت اسلئے ہے کہ لم حرف سلب محمول کا جزء ہو کر واقع ہوا ہے اور جب حرف سلب محمول یا موضوع کا جزء ہو کر واقع ہوتا ہے تو وہ قضیہ معدولہ کہلاتا ہے۔ اگر حرف سلب محمول کا جز ہو تو معدولۃ المحمول کہلائے گا اور اگر موضوع کا جزء ہو تو معدولۃ الموضوع کہلائے گا اور قضیہ معدولۃ الموضوع یا معدولۃ المحمول موجبہ ہی ہوتا ہے۔ بشرطیکہ نسبت کی نفی کے لئے دوسرا حرف سلب نہ لایا گیا ہو الحاصل انسان لم یقم میں لم حرف سلب چونکہ محمول کا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

جز ہو کر واقع ہے اسلئے یہ قضیہ موجبہ معدولۃ المحمول ہوگا اور اس میں انسان کیلئے عدم قیام ثابت ہوگا انسان سے قیام کی نفی نہ ہوگی اور یہ کلام مہملہ اسلئے ہے کہ اس میں سور یعنی ایسا کوئی لفظ ذکر نہیں کیا گیا ہے جو موضوع کے افراد کی کمیت اور تعداد پہ دلالت کرتا ہو حالانکہ حکم انسان کے افراد پر لگایا گیا ہے اور جس قضیہ میں حکم موضوع کے افراد پر لگایا گیا ہو اور اس میں سور یعنی ایسا لفظ مذکور نہ ہو جو موضوع کے افراد کی کمیت پر دلالت کرتا ہو تو وہ قضیہ مہملہ ہوتا ہے لہٰذا انسان لم یقم مہملہ ہوگا پس جملہ انسان لم یقم موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول ہے اور چونکہ موجبہ مہملہ ہے تو عدم قیام کا حکم انسان کے بعض افراد کے لئے ثابت ہوگا ہر فرد کے لئے ثابت نہ ہوگا یعنی قیام کی نفی انسان کے مجموعہ افراد سے ہوگی ہر ہر فرد سے ثابت نہ ہوگی اور دلیل اس کی یہ ہے کہ موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول وجود موضوع کے وقت سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہوتا ہے یعنی انسان لم یقم سالبہ جزئیہ بعض الانسان لم یقم کی قوت میں ہے اس طور پر کہ تحقق میں یہ دونوں متلازم ہیں یعنی جب ان دونوں میں سے ایک متحقق ہوگا تو لازمی طور پر دوسرا بھی متحقق ہوگا اسلئے کہ جملہ یعنی انسان لم یقم میں قیام کی نفی بعض انسان کے افراد سے ہوگی عام اس سے کہ تمام افراد سے نفی ہو یا بعض افراد سے نفی ہو اور ان دونوں میں سے جو بھی ہو قیام کی نفی بعض افراد سے ضرور ہوگی۔ اور جب جملہ میں بعض افراد سے قیام کی نفی متحقق ہوگی تو فی الجملہ انسان کے افراد سے قیام کی نفی متحقق ہوگی۔ یعنی انسان کے بعض افراد سے نفی کے متحقق ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ انسان کے مجموعہ افراد سے نفی متحقق ہے اور جب ایسا ہے تو جملہ کا اس سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہونا ثابت ہوگیا جو سالبہ جزئیہ مجموعہ افراد سے نفی حکم کو مستلزم ہوتا ہے نفی عن کل فرد کو مستلزم نہیں ہوتا اسلئے کہ سالبہ جزئیہ موجودالموضوع یا تو اس صورت میں صادق آتا ہے جبکہ حکم کی نفی ہر ہر فرد سے ہو کیونکہ جب ہر ہر فرد سے نفی ہوگی تو اس کے ضمن میں بعض افراد سے بھی نفی ہوگی اور جب بعض افراد سے نفی ہوگئی تو سالبہ جزئیہ صادق آگیا اور یا اس صورت میں صادق آتا ہے جبکہ بعض افراد سے حکم کی نفی ہو اور بعض کے لئے حکم ثابت ہو۔ بہر حال جو بھی ہو سالبہ جزئیہ میں حکم کی نفی مجموعہ افراد سے ہوگی ہر ہر فرد سے نہ ہوگی اور ہر ہر فرد سے اسلئے نہیں ہوگی کہ سالبہ جزئیہ میں یہ بھی احتمال ہے کہ حکم بعض افراد سے منتفی ہو اور دوسرے بعض کے لئے ثابت ہو۔ الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ انسان لم یقم بغیر لفظ کل کے سلب عموم یعنی مجموعہ افراد سے قیام کی نفی کا فائدہ دیتا ہے عموم سلب یعنی ہر ہر فرد سے قیام کی نفی کا فائدہ نہیں دیتا ہے اب اگر لفظ کل کے دخول کے بعد بھی کل انسان لم یقم کو سلب عموم پر محمول کیا گیا تو لفظ کل معنی اول کی تاکید کے لئے ہوگا یعنی جسطرح لفظ کل کے دخول سے پہلے سلب عموم کے لئے تھا اسی طرح لفظ کل کے دخول کے بعد بھی سلب عموم کے لئے ہوگا حالانکہ پہلے گذر چکا ہے کہ تاسیس تاکید سے بہتر ہے پس تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینے سے بچنے کے لئے اور تاسیس کو تاکید پر ترجیح دینے کے لئے ضروری ہے کہ کل انسان لم یقم کو عموم سلب پر محمول کیا جائے اور یہ کہا جائے کہ کل انسان لم یقم عموم سلب کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ سلب عموم کا۔

(فوائد) معدولہ اور سالبہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ معدولہ میں ربط سلب اور ثبوت سلب کا حکم ہوتا ہے اور سالبہ میں سلب ربط اور سلب ثبوت کا حکم ہوتا ہے مثلاً انسان لم یقم معدولہ ہے اس میں انسان کے لئے عدم قیام کا ثبوت کیا گیا ہے اور لم یقم انسان سالبہ ہے اس میں انسان سے ثبوت قیام کا سلب کیا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

گیا ہے۔ جمیل احمد عفی عنہ ولوالدیہ۔

وَأَمَّا فِي صُورَةِ التَّاخِيرِ فَلِأَنَّ قَوْلَنَا لَمْ يَقُمْ إِنْسَانٌ سَالِبَةٌ مُهْمَلَةٌ لَا سُوْرَ فِيهَا وَالسَّالِبَةُ الْمُهْمَلَةُ فِي قُوَّةِ السَّالِبَةِ الْكُلِّيَّةِ الْمُقْتَضِيَةِ لِلنَّفْيِ عَنْ كُلِّ فَرْدٍ نَحْوُ لَا شَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِقَائِمٍ وَلَمَّا كَانَ هٰذَا مُخَالِفًا لِمَا عِنْدَهُمْ مِنْ أَنَّ الْمُهْمَلَةَ فِي قُوَّةِ الْجُزْئِيَّةِ بَيَّنَهُ بِقَوْلِهِ لِوُرُودِ مَوْضُوعِهَا أَيْ مَوْضُوعِ الْمُهْمَلَةِ فِي سِيَاقِ النَّفْيِ حَالَ كَوْنِهِ نَكِرَةً غَيْرَ مُصَدَّرَةٍ بِلَفْظِ كُلٍّ فَإِنَّهُ يُفِيدُ نَفْيَ الْحُكْمِ عَنْ كُلِّ فَرْدٍ وَإِذَا كَانَ لَمْ يَقُمْ إِنْسَانٌ بِدُونِ كُلٍّ مَعْنَاهُ نَفْيُ الْقِيَامِ عَنْ كُلِّ فَرْدٍ فَلَوْ كَانَ بَعْدَ دُخُولِ كُلٍّ أَيْضًا كَذٰلِكَ كَانَ كُلٌّ لِتَاكِيدِ الْمَعْنَى الْأَوَّلِ فَيَجِبُ أَنْ يُحْمَلَ عَلَى نَفْيِ الْقِيَامِ عَنْ جُمْلَةِ الْأَفْرَادِ لِيَكُونَ كُلٌّ لِتَاسِيسِ مَعْنًى آخَرَ وَذٰلِكَ لِأَنَّ لَفْظَةَ كُلٍّ فِي هٰذَا الْمَقَامِ لَا يُفِيدُ إِلَّا أَحَدَ هٰذَيْنِ الْمَعْنَيَيْنِ فَعِنْدَ انْتِفَاءِ أَحَدِهِمَا يَثْبُتُ الْآخَرُ ضَرُورَةً فَالْحَاصِلُ أَنَّ التَّقْدِيمَ بِدُونِ كُلٍّ لِسَلْبِ الْعُمُومِ وَنَفْيِ الشُّمُولِ وَالتَّاخِيرَ لِعُمُومِ السَّلْبِ وَشُمُولِ النَّفْيِ وَبَعْدَ دُخُولِ كُلٍّ يَجِبُ أَنْ يُعْكَسَ هٰذَا لِيَكُونَ كُلٌّ لِلتَّاسِيسِ الرَّاجِحِ لَا لِلتَّاكِيدِ الْمَرْجُوحِ۔

ترجمہ اور بہرحال تاخیر کی صورت میں تو اسلئے کہ ہمارا قول لم یقم انسان سالبہ مہملہ ہے اس میں کوئی سور نہیں ہے اور سالبہ مہملہ سالبہ کلیہ کی قوت میں ہوتا ہے جو نفی عن کل فرد کا مقتضی ہے جیسے لا شیٔ من الانسان بقائم اور چونکہ یہ اس کے خلاف ہے جو ان کے نزدیک ہے کہ مہملہ جزئیہ کی قوت میں ہے اسلئے مصنف نے اسکو اپنے قول سے بیان کیا ہے کہ قضیہ مہملہ کا موضوع سیاق نفی میں وارد ہے اس حال میں کہ وہ نکرہ ہے لفظ کل کے ساتھ اسکو شروع نہیں کیا گیا ہے پس یہ نفی حکم عن کل فرد کا فائدہ دیگا۔ اور جب بغیر کل کے لم یقم انسان کے معنی نفی قیام عن کل فرد کے ہیں پس اگر لفظ کل کے دخول کے بعد بھی ایسا ہی ہو تو کل معنی اول کی تاکید کے لئے ہوگا اسلئے مجموعہ افراد سے قیام کی نفی پر محمول کرنا واجب ہوگا تاکہ لفظ کل معنی آخر کی تاسیس کے لئے ہو اور یہ اسلئے کہ لفظ کل اس مقام میں فائدہ نہیں دے گا مگر ان دونوں معانی میں سے ایک کا پس ان دونوں معانی میں سے ایک معنی کے انتفاء کے وقت دوسرا معنی لازما ثابت ہوجائے گا۔ حاصل یہ کہ تقدیم بغیر کل کے سلب عموم اور نفی شمول کے لئے ہے اور تاخیر عموم سلب اور شمول نفی کے لئے ہے پس کل کے دخول کے بعد اس کا عکس واجب ہوگا تاکہ کل تاسیس راجح کے لئے ہو نہ کہ تاکید مرجوح کے لئے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تشریح شارح کہتے ہیں کہ اگر مسندالیہ مؤخر ہو اور اس پر لفظ کل داخل ہو اور مسند حرف نفی کے ساتھ مقترن ہو تو مسندالیہ کی یہ تاخیر سلب عموم اور نفی شمول کے لئے ہوگی ورنہ تو تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئے گا اسلئے کہ بغیر لفظ کل کے اگر مسندالیہ مؤخر ہو جیسے لم یقم انسان تو یہ سالبہ مہملہ ہوگا اور بقول مصنف سالبہ مہملہ سالبہ کلیہ کی قوت میں ہوتا ہے اور سالبہ کلیہ نفی عن کل فرد یعنی عموم سلب کا تقاضہ کرتا ہے یعنی لم یقم انسان، لا شیٔ من الانسان بقائم کے معنی میں ہے (انسان کے افراد میں سے کوئی فرد قائم نہیں ہے) شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کا یہ قول کہ سالبہ مہملہ سالبہ کلیہ کی قوت میں ہوتا ہے اس کے خلاف ہے جو لوگوں میں مشہور ہے کہ مہملہ جزئیہ کی قوت میں ہوتا ہے یعنی لوگوں میں تو یہ مشہور ہے کہ مہملہ، جزئیہ کی قوت میں ہوتا ہے جیسا کہ سابق میں بھی کہا گیا ہے کہ موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہے لیکن مصنف نے فرمایا ہے کہ سالبہ مہملہ، سالبہ کلیہ کی قوت میں ہے لہٰذا مصنف کا یہ قول لوگوں کے قول مشہور کے خلاف ہوا اسی کا جواب دیتے ہوئے مصنف رہ نے کہا ہے کہ ہم نے جو یہ کہا ہے کہ سالبہ مہملہ سالبہ کلیہ کی قوت میں ہوتا ہے یہ اس وقت ہے جبکہ مہملہ کا موضوع سیاق نفی میں واقع ہو اور موضوع نکرہ ہو اور اس پر لفظ کل داخل نہ ہو جیسے لم یقم انسان۔ اور لوگوں میں جو یہ مشہور ہے کہ سالبہ مہملہ، سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہے۔ یہ مذکورہ صورت کے علاوہ تین صورتوں میں ہے (۱) موضوع معرفہ ہو جیسے الانسان لم یقم (۲) موضوع نکرہ ہو لیکن اس سے پہلے حرف نفی نہ ہو جیسے انسان لم یقم (۳) موضوع نکرہ ہو اور اس سے پہلے حرف نفی بھی ہو لیکن اس پہ لفظ کل داخل ہو جیسے لم یقم کل انسان۔ ان تینوں صورتوں میں سالبہ مہملہ سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہوگا مگر جب موضوع نکرہ ہو اور اس پر لفظ کل داخل نہ ہو اور سیاق نفی میں واقع ہو جیسے لم یقم انسان تو یہ سالبہ کلیہ کی قوت میں ہوگا یعنی وہ نفی عن کل فرد اور عموم سلب کا فائدہ دیگا۔ بہرحال جب لم یقم انسان بغیر کل کے عموم سلب کا فائدہ دیتا ہے تو اگر لفظ کل کے دخول کے بعد بھی عموم سلب کے لئے مفید ہوا تو لفظ کل معنی اول کی تاکید کے لئے ہوگا اور تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئے گا۔ پس تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینے سے بچنے کے لئے ضروری ہے کہ دخول کل کے بعد لم یقم کل انسان کو سلب عموم اور نفی عن جملۃ الافراد پر محمول کیا جائے۔ اور یہ اسلئے ضروری ہے کہ لفظ کل اس مقام میں انہی دو معنی (سلب عموم، عموم سلب) کا فائدہ دیتا ہے پس جب ان دونوں میں سے ایک منتفی ہو جائیگا تو لامحالہ دوسرا معنی ثابت ہوگا اور یہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ لفظ کل کے دخول کے بعد تاکید سے بچنے کے لئے عموم سلب کے معنی منتفی ہیں اور جب عموم سلب منتفی ہے تو لامحالہ سلب عموم ثابت ہوگا۔ الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ دخول کل کے بعد تاخیر مسندالیہ سلب عموم کے لئے مفید ہے عموم سلب کے لئے مفید نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ دونوں صورتوں کا حاصل یہ ہے کہ تقدیم مسندالیہ بغیر کل کے سلب عموم اور نفی شمول کے لئے ہے اور تاخیر عموم سلب اور شمول نفی کے لئے ہے پس لفظ کل کے دخول کے بعد اس کا عکس ضروری ہوگا تا کہ لفظ کل تاسیس کے لئے ہو اور تاکید کیلئے نہ ہو یعنی تاسیس کو تاکید پر ترجیح حاصل ہو تاکید کو تاسیس پر ترجیح حاصل نہ ہو۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

(فوائد) فاضل مصنف رحمہ نے تقدیم اور تاخیر کی صورتوں میں دخول کل سے پہلے اور بعد کی حالتوں کے معانی تو بیان کر دئے اور ان کی وجہیں بھی بیان کر دیں لیکن اصل مسئلہ کا نتیجہ اخذ نہیں کیا ہے اصل مسئلہ یہ تھا کہ اگر مسند الیہ پر لفظ کل داخل ہو اور مسند حرف نفی کے ساتھ مقترن ہو مثلاً کل انسان لم یقم تو اس صورت میں مسند الیہ کو مقدم کرنا واجب ہوگا اور مقدم کرنا اسلئے واجب ہوگا کہ اگر موخر کیا گیا تو تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئے گا اس طور پر کہ بغیر لفظ کل کے تقدیم مسند الیہ (انسان لم یقم) سلب عموم کا فائدہ دیتی ہے اب اگر لفظ کل داخل کرکے موخر کر دیا گیا اور یوں کہا گیا لم یقم کل انسان تو یہ بھی سلب عموم کے لئے ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے اور جب یہ بھی سلب عموم کے لئے ہے تو لفظ کل معنی اول کی تاکید کے لئے ہوا نہ کہ تاسیس کے لئے لیکن اگر لفظ کل داخل کرنے کے بعد مسند الیہ کو مقدم رکھا گیا اور یوں کہا گیا کل انسان لم یقم تو یہ عموم سلب کے لئے ہوگا جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے اور جب دخول کل کے بعد تقدیم عموم سلب کے لئے ہے تو لفظ کل معنی آخر کی تاسیس کے لئے ہوگا کیونکہ دخول کل سے پہلے تقدیم سلب عموم کے لئے تھی اور جب تقدیم کی صورت میں لفظ کل معنی آخر کی تاسیس کے لئے ہے تو تاسیس کو تاکید پر ترجیح دینے کے لئے مسند الیہ کو مقدم کرنا واجب ہوگا.

وَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّ النَّفْيَ عَنِ الْجُمْلَةِ فِي الصُّوْرَةِ الْاُوْلٰى يَعْنِي الْمُوْجِبَةَ الْمُهْمَلَةَ الْمَعْدُوْلَةَ الْمَحْمُوْلِ نَحْوُ اِنْسَانٌ لَمْ يَقُمْ وَعَنْ كُلِّ فَرْدٍ فِي الصُّوْرَةِ الثَّانِيَةِ يَعْنِي السَّالِبَةَ الْمُهْمَلَةَ نَحْوُ لَمْ يَقُمْ اِنْسَانٌ اِنَّمَا اَفَادَهُ الْاِسْنَادُ اِلٰى مَا اُضِيْفَ اِلَيْهِ كُلٌّ وَهُوَ لَفْظُ اِنْسَانٍ وَقَدْ زَالَ ذٰلِكَ الْاِسْنَادُ الْمُفِيْدُ لِهٰذَا الْمَعْنٰى بِالْاِسْنَادِ اِلَيْهَا اَيْ اِلٰى كُلٍّ لِاَنَّ اِنْسَانًا صَارَ مُضَافًا اِلَيْهِ كُلٌّ وَلَمْ يَبْقَ مُسْنَدًا اِلَيْهِ فَتَكُوْنُ اَيْ عَلٰى تَقْدِيْرِ اَنْ يَكُوْنَ الْاِسْنَادُ اِلٰى كُلٍّ اَيْضًا مُفِيْدًا لِلْمَعْنَى الْحَاصِلِ مِنَ الْاِسْنَادِ اِلَى الْاِنْسَانِ تَكُوْنُ كُلٌّ تَاْسِيْسًا لَا تَاْكِيْدًا لِاَنَّ التَّاْكِيْدَ لَفْظٌ يُفِيْدُ تَقْوِيَةَ مَا يُفِيْدُهُ لَفْظٌ اٰخَرُ وَهٰذَا لَيْسَ كَذٰلِكَ لِاَنَّ هٰذَا الْمَعْنٰى حِيْنَئِذٍ اِنَّمَا اَفَادَهُ الْاِسْنَادُ اِلٰى لَفْظِ كُلٍّ لَا شَيْءٌ اٰخَرُ حَتّٰى تَكُوْنَ كُلٌّ تَاْكِيْدًا لَهُ وَحَاصِلُ هٰذَا الْكَلَامِ اِنَّا لَا نُسَلِّمُ اَنَّهُ لَوْ حُمِلَ الْكَلَامُ بَعْدَ كُلٍّ عَلَى الْمَعْنَى الَّذِيْ حُمِلَ عَلَيْهِ قَبْلَ كُلٍّ كَانَ كُلٌّ لِلتَّاْكِيْدِ وَلَا يَخْفٰى اَنَّ هٰذَا الْمَنْعَ اِنَّمَا يَصِحُّ عَلٰى تَقْدِيْرِ اَنْ يُرَادَ التَّاْكِيْدُ الْاِصْطِلَاحِيُّ اَمَّا لَوْ اُرِيْدَ بِذٰلِكَ اَنْ تَكُوْنَ كُلٌّ لِاِفَادَةِ مَعْنًى كَانَ حَاصِلًا بِدُوْنِهِ فَالْمَنْعُ ظَاهِرٌ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ترجمہ اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ صورت اولیٰ یعنی موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول جیسے انسان لم یقم میں نفی عن الجملہ۔ اور صورت ثانیہ یعنی سالبہ مہملہ جیسے لم یقم انسان میں نفی عن کل فرد کا فائدہ اس اسناد نے دیا ہے جو کل کے مضاف الیہ کی طرف ہے اور وہ لفظ انسان ہے۔ اور وہ اسناد جو اس معنی کے لئے مفید ہے اس اسناد سے زائل ہوگئی جو لفظ کل کی طرف ہے کیونکہ انسان مضاف الیہ ہوگیا مسند الیہ باقی نہیں رہا پس اس تقدیر پر کہ اسناد الی لفظ کل بھی اس معنی کے لئے مفید ہو جو معنی اسناد الی الانسان سے حاصل ہے تو کل تاسیس کے لئے ہوگا نہ کہ تاکید کے لئے اسلئے کہ تاکید ایسا لفظ ہے جو اس معنی کی تقویت کا فائدہ دے جس کا فائدہ دوسرا لفظ دیتا ہے اور یہ ایسا نہیں ہے اسلئے کہ اس وقت اس معنی کا فائدہ لفظ کل کی طرف اسناد نے دیا ہے نہ کہ شئے آخر نے یہاں تک کہ لفظ کل اس کی تاکید ہو۔ اور اس کلام کا حاصل یہ ہے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ اگر کلام کو کل کے بعد اس معنی پر محمول کیا جائے جس پر کل سے پہلے محمول کیا گیا ہے تو کل تاکید کے لئے ہوگا اور یہ بات مخفی نہیں کہ یہ منع اس تقدیر پر صحیح ہوگا کہ مراد تاکید اصطلاحی ہو اور اگر اس سے یہ مراد ہو کہ لفظ کل ایسے معنی کے افادہ کے لئے ہو جو اس کے بغیر تھا تو منع کا دفع ہونا ظاہر ہے۔

تشریح وفیہ نظر، سے مصنف رہ نے ابن مالک وغیرہ کے بیان پر تین منع وارد کئے ہیں یعنی مصنف نے ابن مالک وغیرہ کا دعویٰ تو تسلیم کیا ہے لیکن اس کی دلیل پر مناقشہ کیا ہے جس کا حاصل تین منع ہیں ان میں سے پہلا منع تو صورت اولیٰ اور صورت ثانیہ کے درمیان مشترک ہے اور دوسرے دو منع صورت ثانیہ کے ساتھ خاص ہیں پہلے منع کا حاصل یہ ہے کہ دعویٰ تو تسلیم ہے کہ تقدیم اور تاخیر دونوں صورتوں میں لفظ کل کے داخل کرنے سے پہلے جو معنی تھے لفظ کل کے داخل کرنے کے بعد ان کے علاوہ دوسرے معنی مراد ہوں گے لیکن یہ دلیل تسلیم نہیں ہے کہ لفظ کل داخل کرنے کے بعد اگر وہی معنی مراد لئے جائیں جو لفظ کل داخل کرنے سے پہلے تھے تو تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئے گا اسلئے کہ صورت اولیٰ یعنی موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول میں مثلاً انسان لم یقم میں لفظ کل داخل کرنے سے پہلے نفی عن الجملہ اور سلب عموم کے معنی ہیں اور صورت ثانیہ یعنی سالبہ مہملہ میں مثلاً لم یقم انسان میں نفی عن کل فرد اور عموم سلب کے معنی ہیں پس ان دونوں صورتوں میں ان دونوں معانی کا فائدہ اس اسناد نے دیا ہے جو اسناد لفظ کل کے مضاف الیہ یعنی انسان کی طرف کی گئی ہے مگر جب لفظ کل داخل کردیا گیا تو اب اسناد کل کیطرف ہوگی نہ کہ انسان کی طرف، کیونکہ اب انسان مسند الیہ نہیں رہا بلکہ کل کا مضاف الیہ ہوگیا اور جب اسناد کل کی طرف ہوگئی تو وہ اسناد زائل ہوگئی جو انسان کی طرف تھی۔ پس اگر لفظ کل کی طرف اسناد کو اسی معنی کے لئے مفید مانا جائے جو معنی انسان کیطرف اسناد سے حاصل تھے یعنی صورت اولیٰ میں سلب عموم اور صورت ثانیہ میں عموم سلب تو بھی لفظ کل تاسیس ہی کے لئے ہوگا تاکید کے لئے نہ ہوگا کیونکہ اصطلاح میں تاکید اس لفظ کو کہتے ہیں جو اس معنی کی تقویت کا فائدہ دے جس کا فائدہ دوسرا لفظ دیتا ہے یعنی دو لفظ ایک ہی معنی کا فائدہ دیں تو دوسرا لفظ تاکید کے لئے ہوگا حالانکہ یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ لفظ کل کی طرف اسناد کی صورت میں مذکورہ معانی کا فائدہ لفظ کل کی طرف اسناد نے دیا ہے نہ کہ شئے آخر نے یعنی

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اسناد الی الانسان نے یہاں تک کہ لفظ کل شی آخر کی تاکید ہو۔ حاصل نظر اور حاصل کلام یہ ہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ اگر کلام کو لفظ کل داخل کرنے کے بعد اسی معنی پر محمول کیا گیا جس معنی پر وہ لفظ کل داخل کرنے سے پہلے محمول تھا تو کل تاکید کے لئے ہوگا بلکہ اس صورت میں بھی لفظ کل تاسیس ہی کے لئے ہوگا تاکید کے لئے نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ منع اسی صورت میں وارد ہوگا جبکہ تاکید سے تاکید اصطلاحی مراد ہو ورنہ اگر تاکید لغوی مراد لی گئی یعنی تاکید سے یہ مراد لیا گیا کہ لفظ کل اسی معنی کا فائدہ دیتا ہے جو معنی بغیر لفظ کل کے حاصل تھے تو اس صورت میں یہ منع وارد نہیں ہوگا کیونکہ اس معنی کے اعتبار سے لفظ کل پر تاکید کا اطلاق درست ہے اور یہ کہنا بالکل بجا ہے کہ لفظ کل داخل کرنے کے بعد لفظ کل داخل کرنے سے پہلے کے معنی مراد لینے سے تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئیگا۔

وَحِيْنَئِذٍ يَتَوَجَّهُ مَا أَشَارَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ وَلِأَنَّ الصُّوْرَةَ الثَّانِيَةَ يَعْنِي السَّالِبَةَ الْمُهْمَلَةَ نَحْوُ لَمْ يَقُمْ إِنْسَانٌ إِذَا أَفَادَتِ النَّفْيَ عَنْ كُلِّ فَرْدٍ فَقَدْ أَفَادَتِ النَّفْيَ عَنِ الْجُمْلَةِ فَإِذَا حُمِلَتْ كُلٌّ عَلَى الثَّانِي أَيْ عَلَى إِفَادَةِ النَّفْيِ عَنْ جُمْلَةِ الْأَفْرَادِ حَتَّى يَكُوْنَ مَعْنَى لَمْ يَقُمْ كُلُّ إِنْسَانٍ نَفْيَ الْقِيَامِ عَنِ الْجُمْلَةِ لَا عَنْ كُلِّ فَرْدٍ لَا يَكُوْنُ كُلٌّ تَأْسِيْسًا بَلْ تَأْكِيْدًا لِأَنَّ هٰذَا الْمَعْنٰى كَانَ حَاصِلًا بِدُوْنِهِ وَحِيْنَئِذٍ فَلَوْ جَعَلْنَا لَمْ يَقُمْ كُلُّ إِنْسَانٍ لِعُمُوْمِ السَّلْبِ مِثْلَ لَمْ يَقُمْ إِنْسَانٌ لَمْ يَلْزَمْ تَرْجِيْحُ التَّأْكِيْدِ عَلَى التَّأْسِيْسِ إِذْ لَا تَأْسِيْسَ أَصْلًا بَلْ إِنَّمَا يَلْزَمُ تَرْجِيْحُ أَحَدِ التَّأْكِيْدَيْنِ عَلَى الْآخَرِ

ترجمہ اور اس وقت متوجہ ہوگا وہ جس کی طرف مصنف نے ولان الثانیۃ سے اشارہ کیا ہے اور اس لئے کہ صورت ثانیہ یعنی سالبہ مہملہ جیسے لم یقم انسان نے جب نفی عن کل فرد کا فائدہ دیا تو اس نے نفی عن الجملہ کا بھی فائدہ دیا پس جب کل کو ثانی پر محمول کیا جائیگا یعنی نفی عن جملۃ الافراد کے افادہ پر محمول کیا جائے گا یہاں تک کہ لم یقم کل انسان کے معنی نفی قیام عن جملۃ الافراد کے ہوں نہ کہ نفی عن کل فرد کے تو لفظ کل تاسیس کے لئے نہ ہوگا بلکہ تاکید کے لئے ہوگا اسلئے کہ یہ معنی بغیر لفظ کل کے بھی حاصل ہیں اور اسوقت اگر ہم لم یقم کل انسان کو عموم سلب کے لئے قرار دیں جیسے لم یقم انسان تو تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم نہیں آئے گا اسلئے کہ تاسیس بالکل نہیں ہے بلکہ دو تاکیدوں میں سے ایک کو دوسری پر ترجیح دینا لازم آئے گا۔

تشریح اس عبارت میں مصنف نے دوسرا منع وارد کیا ہے اور یہ منع صورت ثانیہ (تاخیر مسند الیہ) کے ساتھ خاص ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ابن مالک وغیرہ کا یہ کہنا کہ تاخیر مسند الیہ کی صورت میں لفظ کل داخل کرنے سے پہلے چونکہ یہ کلام نفی عن کل فرد اور عموم سلب کا فائدہ دیتا ہے اسلئے لفظ کل داخل کرنے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کے بعد نفی عن جملۃ الافراد اور سلب عموم پر محمول کرنا واجب ہوگا کیونکہ اگر لفظ کل داخل کرنے کے بعد بھی عموم سلب پر محمول کیا گیا تو تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئے گا۔ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے بلکہ ہم سمجھتے ہیں کہ لفظ کل داخل کرنے کے بعد سلب عموم کے معنی مراد ہوں یا عموم سلب کے معنی مراد ہوں دونوں صورتوں میں لفظ کل تاکید کے لئے ہوگا اور دو تاکیدوں میں سے ایک تاکید کو دوسری تاکید پر ترجیح دینا لازم آئیگا اور لفظ کل تاسیس کے لئے ہرگز نہ ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ صورت ثانیہ یعنی سالبہ جملہ جیسے لم یقم انسان لفظ کل داخل کرنے سے پہلے بقول آپ کے نفی عن کل فرد اور عموم سلب کے لئے مفید ہے مگر ہم کہتے ہیں کہ جب یہ کلام نفی کل فرد اور عموم سلب کے لئے مفید ہوگا تو نفی عن جملۃ الافراد اور سلب عموم کے لئے بھی مفید ہوگا اسلئے کہ نفی عن کل فرد خاص ہے اور نفی عن جملۃ الافراد عام ہے کیونکہ نفی عن جملۃ الافراد یعنی مجموعہ افراد کی نفی اس وقت بھی صادق آئے گی جبکہ نفی عن کل فرد ہو اور اسوقت بھی صادق آئے گی جبکہ بعض افراد کی نفی ہو اور بعض کے لئے ثبوت ہو بہر حال نفی عن جملۃ الافراد عام ہے اور خاص، عام کو مستلزم ہوتا ہے لہذا نفی عن کل فرد، نفی عن جملۃ الافراد کو مستلزم ہوگی یعنی جہاں نفی عن کل فرد (عموم سلب) ہوگی وہاں نفی عن جملۃ الافراد (سلب عموم) بھی ضرور ہوگی اور جب ایسا ہے تو لفظ کل داخل کرنے سے پہلے لم یقم انسان نفی عن کل فرد اور نفی عن جملۃ الافراد دونوں معانی کو مفید ہوگا اب لفظ کل داخل کرنے کے بعد مثلاً لم یقم کل انسان کو اگر نفی عن جملۃ الافراد پر محمول کیا گیا جیساکہ ابن مالک وغیرہ نے کہا ہے تو بھی لفظ کل تاسیس کے لئے نہ ہوگا بلکہ تاکید کے لئے ہوگا کیونکہ یہ معنیٰ یعنی نفی عن جملۃ الافراد بغیر لفظ کل کے بھی حاصل ہیں اور اس وقت اگر ہم لم یقم کل انسان کو لم یقم انسان کی طرح نفی عن کل فرد اور عموم سلب پر محمول کریں تو بھی تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم نہیں آئے گا کیونکہ تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا اس وقت لازم آتا جبکہ یہاں تاسیس ہوتی حالانکہ یہاں تاسیس بالکل نہیں ہے اسلئے کہ لفظ کل ہر حال میں تاکید کے لئے ہے اور جب ایسا ہے تو دو تاکیدوں میں سے ایک تاکید کو دوسری تاکید پر ترجیح دینا لازم آئے گا۔ اس طور پر کہ لفظ کل داخل کرنے سے پہلے جب نفی عن کل فرد اور نفی عن جملۃ الافراد دونوں معنیٰ حاصل ہیں تو لفظ کل داخل کرنے کے بعد لفظ کل تاکید کے لئے ہوگا آپ خواہ نفی عن کل فرد مراد لیں خواہ نفی عن جملۃ الافراد مراد لیں۔ چنانچہ اگر لفظ کل کو نفی عن کل فرد (عموم سلب) پر محمول کیا گیا تو دو تاکیدوں میں سے ایک یعنی تاکید نفی عن کل فرد کو دوسری تاکید یعنی تاکید نفی عن جملۃ الافراد پر ترجیح دینا لازم آئے گا اور اگر لفظ کل کو نفی عن جملۃ الافراد یعنی سلب عموم پر محمول کیا گیا تو...... احد التاکیدین یعنی نفی عن جملۃ الافراد کو دوسری تاکید یعنی تاکید نفی عن کل فرد پر ترجیح دینا لازم آئے گا۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

وَمَا يُقَالُ إِنَّ دَلَالَةَ لَمْ يَقُمْ إِنْسَانٌ عَلَى النَّفْيِ عَنِ الْجُمْلَةِ بِطَرِيقِ الْاِلْتِزَامِ وَدَلَالَةَ لَمْ يَقُمْ كُلُّ إِنْسَانٍ عَلَيْهِ بِطَرِيقِ الْمُطَابَقَةِ فَلَا يَكُونُ تَاكِيدًا فَفِيهِ نَظَرٌ إِذْ لَوِ اشْتُرِطَ فِي التَّاكِيدِ اِتِّحَادُ الدَّلَالَتَيْنِ لَمْ يَكُنْ كُلُّ إِنْسَانٍ لَمْ يَقُمْ عَلَى تَقْدِيرِ كَوْنِهِ لِنَفْيِ الْحُكْمِ عَنِ الْجُمْلَةِ تَاكِيدًا لِأَنَّ دَلَالَةَ إِنْسَانٌ لَمْ يَقُمْ عَلَى هٰذَا الْمَعْنَى بِطَرِيقِ الْاِلْتِزَامِ

ترجمہ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ لم یقم انسان کی دلالت نفی عن جملۃ الافراد پر بطریق التزام ہے اور لم یقم کل انسان کی دلالت اس پر بطریق مطابقت ہے لہذا یہ تاکید نہ ہوگی پس اس میں نظر ہے اس لئے کہ اگر تاکید میں دو دلالتوں کے اتحاد کی شرط لگا دی جائے تو کل انسان لم یقم اس تقدیر پر کہ وہ نفی حکم عن الجملہ کیلئے ہے تاکید نہ ہوگا اس لئے کہ انسان لم یقم کی دلالت اس معنی پر بطریق التزام ہے۔

تشریح اس عبارت میں ابن مالک وغیرہ کی طرف سے مصنف کے اعتراض کا جواب ہے مصنف کے اعتراض کا حاصل یہ تھا کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ اگر لفظ کل کو ثانی یعنی نفی عن الجملہ پر محمول کیا جائے تو یہ تاسیس کے لئے ہوگا بلکہ اس صورت میں بھی لفظ کل تاکید کیلئے ہوگا جیسا کہ تفصیل گذر چکی ہے ابن مالک کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ لفظ کل داخل کرنے سے پہلے لم یقم انسان کا مدلول مطابقی نفی عن کل فرد ہے اور رہی نفی عن الجملہ تو وہ اس کیلئے لازم ہے کیونکہ سلب کلی رفع ایجاب کلی کو مستلزم ہوتا ہے پس اگر ہم یہ کہیں کہ لفظ کل داخل کرنے کے بعد لم یقم کل انسان کا مدلول، مدلول مطابقی ہے تو نفی عن الجملہ لفظ کل داخل کرنے کے بعد مدلول مطابقی ہے اور لفظ کل داخل کرنے سے پہلے مدلول التزامی ہے اور جب ایسا ہے تو لم یقم کل انسان کو نفی عن الجملہ پر محمول کرنا تاکید نہ ہوگا کیونکہ تاکید اس وقت ہوتی ہے جبکہ دونوں دلالتیں متحد ہوتیں حالانکہ یہاں دونوں دلالتیں متحد نہیں ہیں۔ ففیہ نظر کہہ کر شارح نے اس جواب کو رد کیا ہے اور رد کا حاصل یہ ہے کہ اگر تاکید میں دو دلالتوں کے اتحاد کو شرط قرار دیدیا جائے تو کل انسان لم یقم کو نفی عن الجملہ پر محمول کرنے کی صورت میں تاکید نہ ہونی چاہئے تھی کیونکہ بغیر کل کے انسان لم یقم کی دلالت نفی عن الجملہ پر التزامی ہے اور لفظ کل داخل کرنے کے بعد نفی عن الجملہ پر دلالت مطابقی ہے پس اتحادِ دلالتین نہ ہونے کی وجہ سے یہاں تاکید نہ ہونی چاہئے تھی، حالانکہ سابق میں اس کو تاکید قرار دیا گیا ہے لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ تاکید کے لئے اتحادِ دلالتین شرط نہیں ہے۔

وَلِأَنَّ النَّكِرَةَ الْمَنْفِيَّةَ إِذَا عَمَّتْ كَانَ قَوْلُنَا لَمْ يَقُمْ إِنْسَانٌ سَالِبَةً كُلِّيَّةً لَا مُهْمَلَةً كَمَا ذَكَرَ هٰذَا الْقَائِلُ لِأَنَّهُ قَدْ بُيِّنَ فِيهَا أَنَّ الْحُكْمَ مَسْلُوبٌ عَنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَفْرَادِ وَالْبَيَانُ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ مُبَيِّنٍ فَلَا مَحَالَةَ فِيهَا شَيْءٌ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْحُكْمَ فِيهَا عَلَى كَمِّيَّةِ أَفْرَادِ الْمَوْضُوعِ لَا نَعْنِي بِالسُّوْرِ سِوَى هٰذَا وَحِينَئِذٍ يَنْدَفِعُ مَا قِيلَ سَمَّاهَا مُهْمَلَةً بِاعْتِبَارِ عَدَمِ السُّوْرِ

www.KitaboSunnat.com
کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ترجمہ اور اس لئے کہ نکرہ منفیہ جب عام ہو گیا تو ہمارا قول لم یقم انسان سالبہ کلیہ ہوگا نہ کہ مہملہ جیسا کہ اس کو اس قائل نے ذکر کیا ہے کیونکہ اس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ حکم ہر ہر فرد سے مسلوب ہے اور بیان کیلئے مبیّن کا ہونا ضروری ہے پس لامحالہ اس جگہ ایک ایسی شیئی ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس میں حکم موضوع کے افراد کی کمیت پر ہے اور ہم سور سے اس کے علاوہ کچھ مراد نہیں لیتے ہیں اور اس وقت وہ اعتراض دفع ہو جائے گا کہ اس کا سور نہ ہونے کی وجہ سے مہملہ نام رکھا۔

تشریح اس عبارت میں مصنف نے ابن مالک وغیرہ پر تیسرا منع وارد کیا ہے اس منع کا حاصل یہ ہے کہ ابن مالک وغیرہ نے لم یقم انسان کو مہملہ کہا ہے حالانکہ یہ مہملہ نہیں ہے بلکہ سالبہ کلیہ ہے کیونکہ اس کلام میں نکرہ تحت النفی ہے اور نکرہ تحت النفی عموم کا فائدہ دیتا ہے پس عموم کا فائدہ دینے کی وجہ سے اس کلام میں حکم کو موضوع کے ہر ہر فرد سے سلب کیا گیا ہے یعنی نکرہ تحت النفی اس بات کا بیان ہے کہ اس میں ہر ہر فرد سے حکم مسلوب ہے اور بیان کیلئے مُبَیِّن (بصیغہ اسم فاعل) کا ہونا ضروری ہے پس لم یقم انسان میں قطعی طور پر مبین یعنی ایسی چیز موجود ہے جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس میں موضوع کے افراد کی کمیت پر حکم ہے اور وہ چیز نکرہ تحت النفی ہے اور سور سے یہی مراد ہے، الحاصل لم یقم انسان میں سور یعنی نکرہ تحت النفی موجود ہے اور جب سور موجود ہے تو یہ کہنا غلط ہے کہ سور نہ ہونے کی وجہ سے اس کا نام مہملہ رکھا گیا ہے۔

وَقَالَ عَبْدُ الْقَاهِرِ إِنْ كَانَتْ كَلِمَةُ كُلٍّ دَاخِلَةً فِي حَيِّزِ النَّفْيِ بِأَنْ أُخِّرَتْ عَنْ أَدَاتِهِ سَوَاءٌ
كَانَتْ مَعْمُولَةً لِأَدَاةِ النَّفْيِ أَوْ لَا وَسَوَاءٌ كَانَ الْخَبَرُ فِعْلًا نَحْوُ شعر مَا كُلُّ مَا يَتَمَنَّى الْمَرْءُ
يُدْرِكُهُ ﴿ تَجْرِي الرِّيَاحُ بِمَا لَا تَشْتَهِي السُّفُنُ. أَوْ غَيْرَ فِعْلٍ نَحْوُ قَوْلِكَ مَا كُلُّ مُتَمَنَّى الْمَرْءِ
حَاصِلًا أَوْ مَعْمُولَةً لِلْفِعْلِ الْمَنْفِيِّ الظَّاهِرُ أَنَّهُ عَطْفٌ عَلَى دَاخِلَةٍ وَلَيْسَ بِسَدِيدٍ لِأَنَّ الدُّخُولَ
فِي حَيِّزِ النَّفْيِ شَامِلٌ لِذٰلِكَ وَكَذَا لَوْ عَطَفْنَاهَا عَلَى أُخِّرَتْ بِمَعْنَى أَوْ جُعِلَتْ مَعْمُولَةً لِأَنَّ
التَّأْخِيرَ عَنْ أَدَاةِ النَّفْيِ أَيْضًا شَامِلٌ لِذٰلِكَ اَللّٰهُمَّ إِلَّا أَنْ يُخَصَّصَ التَّأْخِيرُ بِمَا إِذَا لَمْ تَدْخُلِ
الْأَدَاةُ عَلَى فِعْلٍ عَامِلٍ فِي كُلٍّ عَلَى مَا يُشْعِرُ بِهِ الْمِثَالُ وَالْمَعْمُولُ أَعَمُّ مِنْ أَنْ يَكُونَ فَاعِلًا
أَوْ مَفْعُولًا أَوْ تَأْكِيدًا أَوْ غَيْرَ ذٰلِكَ نَحْوُ مَا جَاءَ فِي الْقَوْمُ كُلُّهُمْ فِي تَأْكِيدِ الْفَاعِلِ أَوْ مَا جَاءَ
فِي كُلُّ الْقَوْمِ فِي الْفَاعِلِ وَقَدَّمَ مِثَالَ التَّأْكِيدِ عَلَى الْفَاعِلِ لِأَنَّ كُلًّا أَصْلٌ فِيهِ أَوْ لَمْ آخُذْ كُلَّ
الدَّرَاهِمِ فِي الْمَفْعُولِ الْمُتَأَخِّرِ أَوْ كُلَّ الدَّرَاهِمِ لَمْ آخُذْ فِي الْمَفْعُولِ الْمُتَقَدِّمِ وَكَذَا لَمْ
آخُذِ الدَّرَاهِمَ كُلَّهَا أَوِ الدَّرَاهِمَ كُلَّهَا لَمْ آخُذْ فَفِي جَمِيعِ هٰذِهِ الصُّوَرِ تَوَجَّهَ النَّفْيُ إِلَى
الشُّمُولِ خَاصَّةً لَا إِلَى أَصْلِ الْفِعْلِ وَأَفَادَ الْكَلَامُ ثُبُوتَ الْفِعْلِ أَوِ الْوَصْفِ لِبَعْضٍ مِمَّا
أُضِيفَ إِلَيْهِ كُلٌّ إِنْ كَانَتْ كُلٌّ فِي الْمَعْنَى فَاعِلًا لِلْفِعْلِ أَوِ الْوَصْفِ الْمَذْكُورِ فِي الْكَلَامِ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

أَوْ أَفَادَ تَعَلُّقَهُ أَيْ تَعَلُّقَ الْفِعْلِ أَوِ الْوَصْفِ بِهِ أَيْ بِبَعْضٍ إِنْ كَانَتْ كُلٌّ فِي الْمَعْنَى مَعْمُولًا لِلْفِعْلِ أَوِ الْوَصْفِ وَذٰلِكَ بِدَلِيلِ الْخِطَابِ وَشَهَادَةِ الذَّوْقِ وَالْاِسْتِعْمَالِ وَالْحَقُّ أَنَّ هٰذَا الْحُكْمَ أَكْثَرِيٌّ لَا كُلِّيٌّ بِدَلِيلِ قَوْلِهِ تَعَالٰى وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَهِينٍ

ترجمہ اور شیخ عبد القاہر نے کہا اگر کلمہ کل حیز نفی میں داخل ہو بایں طور کہ اس کو ادات نفی سے مؤخر کیا گیا ہو خواہ وہ ادات نفی کا معمول ہو یا نہ ہو خبر خواہ فعل ہو جیسے یہ بات نہیں ہے کہ آدمی جس چیز کی آرزو کرے اسکو پا ہی لے ہوائیں کشتیوں کے ناموافق چلتی ہیں، یا خبر غیر فعل ہو جیسے تیرا قول نہیں ہے یہ بات کہ آدمی کی ہر آرزو حاصل ہو یا فعل منفی کا معمول ہو بظاہر اس کا عطف داخلۃ پر ہے اور یہ درست نہیں ہے کیونکہ حیز نفی میں داخل ہونا اس کو بھی شامل ہے اور اسی طرح اگر تو اس کو أُخِّرَتْ بمعنی أَوْ جعلت معمولۃ پر عطف کرے اس لئے کہ ادات نفی سے تاخیر بھی اس کو شامل ہے اے اللہ مگر یہ کہ تاخیر کو اس صورت کے ساتھ خاص کیا جائے جب ادات ایسے فعل پر داخل نہ ہو جو کل میں عامل ہو جیسا کہ مثال سے معلوم ہوتا ہے، اور معمول عام ہے فاعل ہو یا مفعول ہو یا تاکید ہو یا اس کے علاوہ ہو جیسے ما جاءنی القوم کلہم تاکید فاعل میں اور ما جاءنی کل القوم فاعل میں اور تاکید کی مثال کو فاعل پر اس لئے مقدم کیا ہے کہ لفظ کل اس میں اصل ہے یا لم آخذ کل الدراہم مفعول متاخر میں یا کل الدراہم لم آخذ مفعول مقدم میں اور ایسے ہی لم آخذ الدراہم کلہا یا الدراہم کلہا لم آخذ۔ پس ان تمام صورتوں میں نفی بالخصوص شمول کی طرف متوجہ ہوگی نہ کہ اصل فعل کی طرف اور کلام کل کے مضاف الیہ کے بعض کے لئے ثبوت فعل یا ثبوت وصف کا فائدہ دیگا اگر لفظ کل فعل یا وصف کا جو کلام میں مذکور ہے معنی فاعل ہو یا فائدہ دے گا فعل یا وصف کے تعلق کا اس بعض کے ساتھ اگر لفظ کل فعل یا وصف کا معنیً مفعول ہو اور اس کی دلیل خطاب، شہادت ذوق اور استعمال ہے اور حق یہ ہے کہ یہ حکم اکثری ہے نہ کہ کلی دلیل باری تعالیٰ کا قول ہے اللہ تعالیٰ ہر اترانے والے بڑائی کرنے والے کو پسند نہیں کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ پسند نہیں کرتا ہے ہر کافر گنہگار کو، اور آپ کسی قسم کھانے والے ذلیل کی بات نہ مانیں۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ شیخ عبد القاہر نے کہا کہ لفظ کل اگر نفی کے حیز میں ہو یعنی لفظ کل کو ادات نفی سے مؤخر کر دیا گیا ہو خواہ وہ ادات نفی کا معمول ہو یا معمول نہ ہو اور خبر فعل ہو یا غیر فعل ہو اور یا وہ فعل منفی کا معمول ہو تو ان تمام صورتوں میں اصل فعل کی نفی نہ ہوگی بلکہ نفی بالخصوص شمول کی طرف متوجہ ہوگی یعنی ان تمام صورتوں میں نفی عن الجملہ اور سلب عموم ہوگا اور کلام اس بات کو مفید ہوگا کہ فعل یا وصف کل کے مضاف الیہ کے بعض کیلئے ثابت ہے یا اس بات کو مفید ہوگا کہ فعل یا وصف کا تعلق بعض سے ہے خبر فعل ہو اس کی مثال یہ شعر ہے ؎ ما کل ما یتمنّی المرء یدرکہ ﴿ تجری الریاح بما لا تشتہی السفن۔ اس شعر میں یدرکہٗ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ما کی خبر ہے اور فعل ہے اور خبر غیر فعل ہو اس کی مثال ماکل متمنی المرء حاصلاً، حاصلاً غیر فعل ہے اور ما کی خبر ہے دونوں کے ترجمہ کا حاصل یہ ہے کہ آدمی جس چیز کی تمنا کرے ضروری نہیں کہ اس کو پا ہی لے یعنی پا بھی سکتا ہے اور نہیں بھی پا سکتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ہوائیں کبھی کشتیوں کے ناموافق بھی چلتی ہیں ملاحظہ فرمائیے ان دونوں مثالوں میں شمول اور عموم کی نفی کیگئی ہے ہر ہر فرد کی نفی نہیں کیگئی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ او معمولۃ میں معمولۃ بظاہر داخلۃ پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہیکہ کلمہ کل اگر حیز نفی میں داخل ہو یا فعل منفی کا معمول ہو تو ان دونوں صورتوں میں نفی شمول کی طرف متوجہ ہوگی لیکن یہ درست نہیں ہے کیونکہ دخول فی حیز النفی اس کو بھی شامل ہے اس طور پر کہ جب کلمہ کل حیز نفی میں داخل ہوگا تو وہ فعل منفی کا معمول بھی ہوگا اسی طرح اگر معمولۃ کا عطف اخرت پر کیا گیا اور یہ مطلب بیان کیا گیا کہ اگر کلمہ کل حیز نفی میں داخل ہو بایں طور کہ اس کو ادات نفی سے مؤخر کیا گیا یا اس کو فعل منفی کا معمول بنادیا گیا تو نفی شمول کی طرف متوجہ ہوگی یہ بھی درست نہ ہوگا کیونکہ کلمہ کل کا ادات نفی سے موخر ہونا بھی اس کو شامل ہے اس طور پر کہ جب کلمہ کل ادات نفی سے مؤخر ہوگا تو وہ فعل منفی کا معمول بھی ہوگا، شارح نے اللّٰھم سے جواب دیا ہے جواب کا حاصل یہ ہیکہ کلمہ کل کا ادات نفی سے مؤخر ہونا اس صورت کے ساتھ خاص ہے جبکہ ادات نفی ایسے فعل پر داخل نہ ہو جو فعل کلمہ کل میں عامل ہو یعنی کلمہ کل تو ادات نفی سے مؤخر ہو مگر کلمہ کل فعل منفی کا معمول نہ ہو پس اس صورت میں معطوف علیہ (اخرت) اور معطوف (معمولۃ) کے درمیان تغایر ہو جائیگا اور معطوف علیہ معطوف کو شامل نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو عطف درست ہو جائیگا شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کے قول او معمولۃ میں معمول سے مراد عام ہے فاعل ہو یا مفعول ہو یا تاکید ہو یا اس کے علاوہ مجرور یا ظرف ہو۔ تاکید کو معمول اس لئے کہا گیا ہے کہ تاکید تابع ہے اور بدل کے علاوہ تابع کے اندر عامل وہی ہوتا ہے جو متبوع کے اندر ہوتا ہے یعنی متبوع کے واسطہ سے تابع بھی معمول ہوتا ہے مصنف نے فرمایا ہے کہ اگر کلمہ کل فاعل کی تاکید واقع ہو تو اسکی مثال ماجاءنی القوم کلھم ہے (پوری قوم نہیں آئی) اور اگر فاعل واقع ہو تو اس کی مثال ماجاءنی کل القوم ہے (پوری قوم نہیں آئی شارح نے اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ مصنف نے تاکید کی مثال کو فاعل کی مثال پر اس لئے مقدم کیا ہے کہ لفظ کل تاکید کے معنی میں اصل ہے نہ کہ فاعل کے معنی میں اگرچہ فاعل فی نفسہ اصل ہے اور اگر لفظ کل مفعول ہو اور فعل سے مؤخر ہو تو اس کی مثال لم آخذ کل الدراھم ہے (میں نے تمام دراہم نہیں لئے) اور اگر مقدم ہو تو اس کی مثال کل الدراھم لم آخذ ہے (تمام دراہم میں نے نہیں لئے) اور اگر لفظ کل مفعول کی تاکید ہو تو تاخیر کی صورت میں اس کی مثال لم آخذ الدراھم کلھا ہے اور تقدیم کی صورت میں اسکی مثال الدراھم کلھا لم آخذ ہے ان تمام صورتوں میں نفی شمول کی طرف متوجہ ہوگی نہ کہ اصل فعل کی طرف، اور کلام اس بات کا فائدہ دے گا کہ فعل یا صیغہ صفت لفظ کل کے مضاف الیہ میں سے بعض کے لئے ثابت ہے۔ اور دوسرے بعض سے منتفی ہے اور یہ فائدہ اس وقت دیگا جبکہ لفظ کل ... اس فعل یا اس صیغہ صفت

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کا فاعل ہو جو فعل یا صیغہ صفت کلام میں مذکور ہے اور اگر لفظ کل فعل یا صیغہ صفت کا مفعول ہو تو اس وقت یہ فائدہ دے گا کہ فعل یا صیغہ صفت لفظ کل کے مضاف الیہ کے بعض کے ساتھ متعلق ہے اور دوسرے بعض سے متعلق نہیں ہے شارح کہتے ہیں کہ اس کی دلیل خطاب، شہادتِ ذوق اور استعمالِ عرب ہے مثلاً ماجاءنی القوم کلھم کا منطوق تو یہی ہے کہ کلِ قوم سے مجی کی نفی کی گئی ہے لیکن اس سے مفہوم یہ ہے کہ بعض کیلئے مجی ثابت ہے، شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ حکم اکثری ہے کلی نہیں ہے، کیونکہ کبھی لفظ کل حیز نفی میں ہوتا ہے مگر نفی شمول کی طرف متوجہ نہیں ہوتی بلکہ اصل فعل کی طرف متوجہ ہوتی ہے جیسا کہ ان آیات میں ہے واللہ لا یحب کل مختال فخور، اللہ تعالیٰ کسی بھی متکبر اور اترانے والے کو پسند نہیں کرتا ہے۔ واللہ لا یحب کل کفار اثیم، اللہ تعالیٰ کسی بھی ناشکرے گنہگار کو پسند نہیں کرتا ہے۔ ولا تطع کل حلاف مھین، آپ کسی بھی ذلیل قسم کھانے والے کی بات نہ مانیں، ملاحظہ فرمایئے ان آیات میں لفظ کل حیز نفی میں ہے مگر اس کے باوجود نفی اصل فعل کی طرف متوجہ ہے اور ہر ہر فرد سے نفی کی گئی ہے شمول کی طرف متوجہ نہیں ہے اگر نفی شمول کی طرف متوجہ ہوتی تو بعض متکبرین اور بعض ناشکرے گنہگاروں کو پسند کرنا اور بعض حلاف مھین کی اطاعت کرنا لازم آتا۔ حالانکہ یہ باطل ہے۔

وَإِلَّا أَيْ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ دَاخِلَةً فِيْ حَيِّزِ النَّفْيِ بِأَنْ قُدِّمَتْ عَلَى النَّفْيِ لَفْظًا وَلَمْ تَقَعْ مَعْمُوْلَةً لِلْفِعْلِ الْمَنْفِيِّ عَمَّ النَّفْيُ كُلَّ فَرْدٍ مِمَّا أُضِيْفَ إِلَيْهِ كُلٌّ وَأَفَادَ نَفْيَ أَصْلِ الْفِعْلِ عَنْ كُلِّ فَرْدٍ كَقَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهٖ وَسَلَّمَ لَمَّا قَالَ لَهُ ذُو الْيَدَيْنِ اِسْمُهٗ وَاحِدٌ مِنَ الصَّحَابَةِ أَقَصُرَتِ الصَّلٰوةُ بِالرَّفْعِ فَاعِلُ قَصُرَتْ أَمْ نَسِيْتَ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ كُلُّ ذٰلِكَ لَمْ يَكُنْ هٰذَا قَوْلُ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْمَعْنٰى لَمْ يَقَعْ وَاحِدٌ مِنَ الْقَصْرِ وَالنِّسْيَانِ عَلٰى شُمُوْلِ النَّفْيِ وَعُمُوْمِهٖ بِوَجْهَيْنِ أَحَدُهُمَا أَنَّ جَوَابَ أَمْ إِمَّا بِتَعْيِيْنِ أَحَدِ الْأَمْرَيْنِ أَوْ بِنَفْيِهِمَا جَمِيْعًا تَخْطِئَةً لِلْمُسْتَفْهِمِ لَا بِنَفْيِ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا لِأَنَّهٗ عَارِفٌ بِأَنَّ الْكَائِنَ أَحَدُهُمَا وَالثَّانِيْ مَا رُوِيَ أَنَّهٗ لَمَّا قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُلُّ ذٰلِكَ لَمْ يَكُنْ قَالَ لَهٗ ذُو الْيَدَيْنِ بَعْضُ ذٰلِكَ قَدْ كَانَ وَمَعْلُوْمٌ أَنَّ الثُّبُوْتَ لِلْبَعْضِ إِنَّمَا يُنَافِي النَّفْيَ عَنْ كُلِّ فَرْدٍ لَا النَّفْيَ عَنِ الْمَجْمُوْعِ.

ترجمہ ورنہ یعنی اگر کلمہ کل حیز نفی میں داخل نہ ہو بایں طور کہ وہ نفی پر لفظاً مقدم ہو اور فعل منفی کا معمول واقع نہ ہو تو نفی کل کے مضاف الیہ میں سے ہر ہر فرد کو عام ہوگی اور کلام ہر ہر فرد سے اصل فعل کی نفی کا فائدہ دے گا، جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ذوالیدین سے کہا (یہ)

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ایک صحابی کا نام ہے کیا نماز میں قصر ہو گیا رفع کے ساتھ قصرت کا فاعل ہے یا آپ بھول گئے اے رسول خدا، انہیں سے کچھ بھی نہیں ہوا یہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے اور معنی یہ ہیں کہ قصر اور نسیان میں سے شمول نفی اور عموم نفی کے طور پر کوئی چیز واقع نہیں ہوئی ہے دو وجہوں سے ان میں سے ایک یہ ہے کہ کلمہ اَم کا جواب یا احد الامرین کی تعیین کے ساتھ ہوتا ہے یا سائل کی خطاء ظاہر کرنے کیلئے دونوں کی نفی کے ساتھ دونوں کے مجموعہ کی نفی کے ساتھ جواب نہیں آتا۔ کیونکہ سائل اس کو جانتا ہے کہ ان دونوں میں سے ایک ضرور ہوا ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جب آنحضور صلی اللہ نے کل ذالک لم یکن فرمایا تو آپ سے ذوالیدین نے کہا بعض ذالک قد کان۔ اور یہ بات معلوم ہے کہ بعض کے لئے ثبوت نفی عن کل فرد کے منافی ہے نہ کہ نفی عن المجموعہ کے۔

تشریح مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر حصر کل نفی کے حیز میں داخل نہ ہو یعنی کلمہ کل نفی پر مقدم ہو اور فعل منفی کا معمول واقع نہ ہو تو نفی کل کے مضاف الیہ کے ہر ہر فرد کو عام ہوگی اور کلام اصل فعل کی نفی کا فائدہ دے گا یعنی اس کلام میں عموم سلب ہوگا نہ کہ سلب عموم، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ذوالیدین کے جواب میں فرمایا تھا کل ذالک لم یکن، ذوالیدین ایک صحابی کا لقب ہے اور اس لقب کی وجہ یا تو یہ ہے کہ ان کے ہاتھوں میں دوسرے لوگوں کے ہاتھوں کی بہ نسبت قدرے طول تھا یا یہ وجہ ہے کہ یہ دونوں ہاتھوں سے برابر کام کرتے تھے، یعنی جتنا دایاں ہاتھ چلتا تھا اتنا ہی بایاں ہاتھ بھی چلتا تھا۔ حالانکہ عام طور پر بایاں ہاتھ دائیں کی بہ نسبت کم چلتا ہے اور ان کا نام خرباق بن عمرو یا عرباض بن عمرو تھا اور واقعہ کی تفصیل اس طرح ہے کہ ایک بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضر میں ظہر یا عصر کی نماز پڑھائی اور دو رکعتوں پر سلام پھیر دیا جس پر حضرت ذوالیدین اٹھے اور فرمایا اقصرت الصلوٰۃ ام نسیت یا رسول اللہ اللہ کے رسول نماز میں قصر ہو گیا یا آپ کو نسیان ہو گیا، شارح کہتے ہیں کہ الصلوٰۃ قصرت کا فاعل یا نائب فاعل ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے فاعل ہونے کی صورت میں قصرت فعل معروف ہوگا اور نائب فاعل ہونے کی وجہ سے فعل مجہول ہوگا۔ الحاصل جب ذوالیدین نے یہ کہا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں فرمایا کل ذالک لم یکن ان میں سے کچھ بھی نہیں ہوا یعنی نہ قصر ہوا اور نہ نسیان ہوا اس پر ذوالیدین نے کہا بعض ذالک قد کان کچھ تو ضرور ہوا ہے۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کی طرف متوجہ ہوئے ان میں ابو بکر اور عمر بھی تھے آپ صلی اللہ نے فرمایا احق ما یقول ذوالیدین کیا یہ بات صحیح ہے جو ذوالیدین کہتے ہیں ان دونوں نے کہا صحیح ہے پس آپ صلی اللہ کھڑے ہوئے اور نماز کو پورا کیا اور سجدہ سہو کیا۔ ملاحظہ فرمایئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کل ذالک لم یکن میں لفظ کل نفی کے حیز میں نہیں ہے اور یہ عموم نفی اور عموم سلب کو مفید ہے یعنی قصر اور نسیان دونوں میں سے ہر ہر فرد منفی ہے اور یہ بات دو وجہوں سے ثابت ہے، پہلی وجہ تو یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلام

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اَمْ کے جواب میں واقع ہے اور اَمْ کے ذریعہ اگر سوال کیا جائے تو اس کا جواب یا تو دو امروں میں سے ایک کی تعیین کے ساتھ آتا ہے اور یا سائل کی غلطی ظاہر کرنے کیلئے دونوں کی نفی کے ساتھ آتا ہے دونوں کے مجموعہ کی نفی کے ساتھ جواب نہیں آتا ہے چنانچہ اگر کسی نے سوال کیا ازید قائم ام عمرو تو جواب میں یا تو یہ آئے گا کہ زید کھڑا ہے یا یہ آئے گا کہ عمرو کھڑا ہے یا یہ آئیگا کہ دونوں میں سے کوئی بھی نہیں کھڑا ہے یہ جواب نہیں آئے گا کہ دونوں تو نہیں کھڑے ہیں؟ کیونکہ یہ بات تو سائل کو پہلے سے معلوم تھی کہ دونوں تو نہیں کھڑے ہیں، اب جب ذوالیدین کے سوال کے جواب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قصر اور نسیان میں سے کسی ایک کو متعین نہیں کیا ہے تو لامحالہ دونوں میں سے ہر ہر فرد کی نفی ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ نہ قصر ہوا ہے اور نہ نسیان ہوا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلام شمول نفی اور عموم سلب کیلئے ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کل ذالک لم یکن فرمایا تو اس کی نفی کرتے ہوئے ذوالیدین نے کہا بعض ذالک قد کان اور بعض ذالک قد کان موجبہ جزئیہ ہے اور موجبہ جزئیہ سالبہ کلیہ کی نقیض ہوتا ہے نہ کہ سالبہ جزئیہ کی، پس جب ذوالیدین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کی نقیض میں یہ کلام ذکر کیا اور ذوالیدین کا یہ کلام موجبہ جزئیہ ہے تو لامحالہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام کل ذالک لم یکن سالبہ کلیہ ہوگا اور سالبہ کلیہ عموم سلب کا فائدہ دیتا ہے لہذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلام بھی عموم سلب اور نفی عن کل فرد کا فائدہ دے گا، اسی کو شارح نے فرمایا ہے کہ بعض ذالک قد کان میں بعض کا ثبوت ہے یعنی یہ موجبہ جزئیہ ہے اور موجبہ جزئیہ نفی عن کل فرد کے منافی ہوتا ہے نہ کہ نفی عن المجموع یعنی سالبہ جزئیہ کے۔

(**فوائد**) مذکورہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ دوران صلوٰۃ کلام مفسد صلوٰۃ نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ اس وقت کا واقعہ ہو جب نماز میں بات چیت کرنا جائز تھا۔

وَعَلَيْهِ اَىْ عُمُوْمُ النَّفْيِ عَنْ كُلِّ فَرْدٍ قَوْلُهُ اَىْ قَوْلُ اَبِى النَّجْمِ شعر قَدْ اَصْبَحَتْ اُمُّ الْخِيَارِ تَدَّعِىْ ٭ عَلَىَّ ذَنْبًا كُلُّهُ لَمْ اَصْنَعِ بِرَفْعِ كُلِّهٖ عَلٰى مَعْنٰى لَمْ اَصْنَعْ شَيْئًا مِمَّا تَدَّعِيْهِ عَلَىَّ مِنَ الذُّنُوْبِ وَلِاِفَادَةِ هٰذَا الْمَعْنٰى عَدَلَ عَنِ النَّصْبِ الْمُسْتَغْنِىْ عَنِ الْاِضْمَارِ اِلَى الرَّفْعِ الْمُفْتَقِرِ اِلَيْهِ اَىْ لَمْ اَصْنَعْهُ

ترجمہ اور عموم نفی عن کل فرد پر ابوالنجم کا قول ہے سہ ام الخیار مجھ پر ایسے گناہ کا دعویٰ کر رہی ہے جس کو میں نے بالکل نہیں کیا ہے، کلہ کے رفع کے ساتھ اس بناء پر کہ معنی ہیں، جن گناہوں کا وہ مجھ پر دعویٰ کر رہی ہے میں نے ان میں سے ایک بھی نہیں کیا ہے اور اسی معنی کے افادہ کے لئے شاعر نے اس نصب سے جو ضمیر سے مستغنی ہے اس رفع کی طرف عدول کیا ہے جو ضمیر کا محتاج ہے یعنی لَمْ اَصْنَعْہُ۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ نفی عن کل فرد اور عموم سلب کے معنی میں ابو النجم کا یہ شعر بھی وارد ہوا ہے

؎ قد اصبحت ام الخیار تدعی ٭ علی ذنبا کلہ لم اصنع

میری اہلیہ ام الخیار مجھ پر ایسے گناہ کا دعویٰ کر رہی ہے جس کو میں نے بالکل نہیں کیا ہے، یعنی ان گناہوں میں سے میں نے ایک بھی گناہ کا ارتکاب نہیں کیا ہے۔ شارح من الذنوب کہکر یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ یہاں ذنبا نکرہ اگرچہ کلام مثبت میں واقع ہے لیکن قرینۂ مقام کی وجہ سے عام ہوگا اس لئے کہ شاعر کا منشاء اپنی مکمل برأت کرنا اور اپنی عفت ثابت کرنا ہے اور یہ اسی وقت ہوگا جبکہ ہر ہر گناہ کی نفی ہو پس بقرینۂ مقام یہ بات ثابت ہو گئی کہ اس جگہ نفی عموم سلب اور شمول نفی کے لئے ہے اور یا اس لئے کہ ذنب اسم جنس ہے جو قلیل پر بھی واقع ہوتا ہے اور کثیر پر بھی، پس یہاں ذنب بقرینہ مقام ذنوب کے معنی میں ہے اور کثیر پر واقع ہے اور جب ایسا ہے تو نفی عموم سلب اور شمول نفی کیلئے ہوگی۔ شارح فرماتے ہیں کہ لفظ کلہ لم اصنع کا مفعول مقدم ہونے کی وجہ سے اصلاً منصوب تھا لیکن نصب سے رفع کی طرف عدول کر کے کلہ مبتدا بنایا گیا اور لم اصنع کو اس کی خبر قرار دیا گیا۔ اگرچہ رفع کی صورت میں ضمیر مقدر ماننے کا تکلف کرنا پڑتا ہے کیونکہ خبر لم اصنع جملہ ہے اور خبر کے جملہ ہونے کی صورت میں جملہ میں عائد اور رابط کا ہونا ضروری ہے لہٰذا اس صورت میں ایک ضمیر کا ہونا ضروری ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی لم اصنعہ اور نصب کی صورت میں اس ضمیر کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ بہرحال اس تکلف کے باوجود نصب سے رفع کی طرف اسی معنیٰ (عموم سلب) کے افادہ کے لئے عدول کیا گیا ہے۔ اس طور پر کہ کلہ کے مبتداء اور مرفوع ہونے کی صورت میں ترجمہ ہوگا کل ذنب لم اصنعہ میں نے ہر طرح کا گناہ نہیں کیا ہے یعنی میں نے کسی بھی طرح کا گناہ نہیں کیا ہے اور یہ بلاشبہ عموم سلب اور شمول نفی ہے اور یہی شاعر کا مقصود ہے اور نصب کی صورت میں ترجمہ ہوگا میں نے سارے گناہوں کو نہیں کیا ہے اور سارے گناہوں کی نفی چونکہ اس وقت بھی درست ہے جبکہ بعض گناہوں کا ارتکاب کیا ہو اس لئے اس صورت میں سلب عموم ہوگا اور مجموعہ کی نفی ہوگی نہ کہ ہر ہر فرد کی اور یہ معنی شاعر کے مقصود کے بالکل خلاف ہے لہٰذا کلام میں عموم سلب کے معنی پیدا کرنے کیلئے کلہ کو مرفوع پڑھنا اور مبتداء قرار دینا ضروری ہوگا۔

وَاَمَّا تَاخِيْرُهٗ اَیْ تَاخِيْرُ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ فَلِاِقْتِضَاءِ الْمَقَامِ تَقْدِيْمَ الْمُسْنَدِ وَسَيَجِیْءُ بَيَانُهٗ هٰذَا الَّذِیْ ذُكِرَ مِنَ الْحَذْفِ وَالذِّكْرِ وَالْاِضْمَارِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ فِی الْمَقَامَاتِ الْمَذْكُوْرَةِ كُلِّهٖ مُقْتَضَی الظَّاهِرِ مِنَ الْحَالِ

ترجمہ اور بہرحال اس کی تاخیر یعنی مسند الیہ کو مؤخر لانا تو اس لئے ہے کہ مقام مسند کی تقدیم کو چاہتا ہے اور اس کا بیان عنقریب آجائیگا یہ جو کچھ ذکر کیا گیا ہے یعنی حذف، ذکر، اضمار وغیرہ مذکورہ مقامات میں

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کل کا کل مقتضیٰ ظاہر حال ہے۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مسندالیہ کے احوال میں سے ایک حال یہ ہے کہ مسندالیہ کو مسند سے مؤخر کیا جائے رہا یہ سوال کہ مسندالیہ کن مواقع پر مؤخر ہوگا اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف رحمہ نے فرمایا ہے کہ جس جگہ کسی نکتہ کی وجہ سے مقام مسند کی تقدیم کا تقاضہ کرتا ہوگا جیسا کہ اس کی تفصیل احوال مسند میں آجائیگی تو اس جگہ مسندالیہ کو مسند سے مؤخر کیا جائے گا۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ وہ تمام احوال جو سابق میں مذکور ہوئے ہیں یعنی مسند الیہ کا حذف، اسکا ذکر اور مسندالیہ کو ضمیر کے ساتھ معرفہ لانا، اس کو نکرہ لانا وغیرہ وغیرہ یہ سب مقتضیٰ ظاہر حال کی صورتیں ہیں یعنی ان تمام صورتوں میں کلام مقتضیٰ ظاہر حال کے مطابق ہوگا۔

وَقَدْ يُخْرَجُ الْكَلَامُ عَلَى خِلَافِهِ أَيْ عَلَى خِلَافِ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ لِاقْتِضَاءِ الْحَالِ إِيَّاهُ فَيُوضَعُ الْمُضْمَرُ مَوْضِعَ الْمُظْهَرِ كَقَوْلِهِمْ نِعْمَ رَجُلًا زَيْدٌ مَكَانَ نِعْمَ الرَّجُلُ فَإِنَّ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ فِي هَذَا الْمَقَامِ هُوَ الْإِظْهَارُ دُونَ الْإِضْمَارِ لِعَدَمِ تَقَدُّمِ ذِكْرِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ وَعَدَمِ قَرِينَةٍ تَدُلُّ عَلَيْهِ وَهَذَا الضَّمِيرُ عَائِدٌ إِلَى مُتَعَقَّلٍ مَعْهُودٍ فِي الذِّهْنِ وَالْتُزِمَ تَفْسِيرُهُ بِنَكِرَةٍ لِيُعْلَمَ جِنْسُ الْمُتَعَقَّلِ وَإِنَّمَا يَكُونُ هَذَا مِنْ وَضْعِ الْمُضْمَرِ مَوْضِعَ الْمُظْهَرِ فِي أَحَدِ الْقَوْلَيْنِ أَيْ قَوْلِ مَنْ يَجْعَلُ الْمَخْصُوصَ خَبَرَ مُبْتَدَإٍ مَحْذُوفٍ وَأَمَّا مَنْ يَجْعَلُهُ مُبْتَدَأً وَنِعْمَ رَجُلًا خَبَرَهُ فَيَحْتَمِلُ عِنْدَهُ أَنْ يَكُونَ الضَّمِيرُ عَائِدًا إِلَى الْمَخْصُوصِ وَهُوَ مُقَدَّمٌ تَقْدِيرًا وَيَكُونُ الْتِزَامُ إِفْرَادِ الضَّمِيرِ حَيْثُ لَمْ يُقَلْ نِعْمَا وَنِعْمُوا مِنْ خَوَاصِّ هَذَا الْبَابِ لِكَوْنِهِ مِنَ الْأَفْعَالِ الْجَامِدَةِ۔

ترجمہ اور کبھی کلام مقتضیٰ ظاہر کے خلاف بھی لایا جاتا ہے کیونکہ حال اس کا تقاضہ کرتا ہے پس ضمیر کو اسم ظاہر کی جگہ رکھا جاتا ہے جیسے ان کا قول نعم رجلا زید نعم الرجل کی جگہ اس لئے کہ اس مقام میں مقتضیٰ ظاہر اسم ظاہر کو لانا ہے نہ کہ ضمیر کو اس لئے کہ نہ تو مسندالیہ کا ذکر مقدم ہے اور نہ ایسا قرینہ ہے جو اس پر دلالت کرے اور یہ ضمیر معقول معہود فی الذہن کی طرف راجع ہے اور اس کی تفسیر کا نکرہ کے ساتھ التزام کیا ہے تاکہ معقول کی جنس معلوم ہو جائے اور نعم رجلا زید دو قولوں میں سے ایک کے مطابق وضع المضمر موضع المظہر کے قبیل سے ہوگا یعنی ان لوگوں کے قول پر جو مخصوص بالمدح کو مبتدا محذوف کی خبر مانتے ہیں اور بہرحال وہ لوگ جو اس کو مبتدا اور نعم رجلا کو خبر قرار دیتے ہیں تو ان کے نزدیک اس بات کا احتمال ہے کہ ضمیر مخصوص کی طرف راجع ہو جو تقدیراً مقدم ہے اور ضمیر کو مفرد لانے کا التزام کرنا چنانچہ نعما نعموا نہیں کہا اسی باب کے خواص سے ہے کیونکہ یہ افعال جامدہ سے ہے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تشریح مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ کبھی کلام مقتضی ظاہر کے خلاف بھی لایا جاتا ہے مگر یہ اس وقت ہوگا جب حال اس خلاف کا تقاضہ کرتا ہو پس ایسی صورت میں کلام مقتضی ظاہر کے خلاف اور مقتضی حال کے مطابق ہوگا مقتضی ظاہر اور مقتضی حال کے درمیان فرق بلاغت کلام کی تعریف کے تحت بیان کیا جاچکا ہے۔ مقتضی ظاہر کے خلاف کی ایک صورت یہ ہے کہ اسم ظاہر کی جگہ اسم ضمیر کو لایا جائے مثلاً نعم الرجل کی جگہ نعم رجلاً زید کہا جائے کیونکہ اس مقام میں مقتضی ظاہر تو یہ تھا کہ اسم ظاہر لایا جائے اسم ضمیر نہ لایا جائے اور اسم ظاہر کا لانا مقتضی ظاہر اس لئے ہے کہ ضمیر دو صورتوں میں لائی جاسکتی ہے ایک تو اس صورت میں جبکہ مرجع پہلے مذکور رہو، دوم اس صورت میں جبکہ کوئی ایسا قرینہ ہو جو مرجع پر دلالت کرے پس نعم رجلاً زید میں نعم کی ضمیر سے پہلے نہ تو اس کا مرجع مذکور ہے اور نہ ہی اس مرجع پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ موجود ہے لہذا ظاہر کا تقاضہ یہ تھا کہ یہاں ضمیر کی جگہ اسم ظاہر لایا جاتا اور نعم الرجل کہا جاتا مگر حال اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس جگہ مقتضی ظاہر کے خلاف ضمیر لائی جائے اور وہ حال یہ ہے کہ ضمیر کی صورت میں پہلے ابہام حاصل ہوگا بعد میں تفسیر ہوگی اور باب مدح اور ذم کے یہی مناسب ہے پس اس تفسیر بعد الابہام کے نکتہ کی وجہ سے بمقتضی حال اس جگہ اسم ضمیر کو لایا گیا اور اسم ظاہر کو نہیں لایا گیا۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ نعم کی ضمیر کا مرجع ایسی شئی ہے جو ذہن میں معقول اور معہود ہے اور وجود کے اعتبار سے مبہم ہے اور مبہم اس لئے ہے کہ اس کا مرجع مرد بھی ہوسکتا ہے اور عورت بھی اور ایک بھی ہوسکتا ہے اور ایک سے زائد بھی۔ پس جب رجلاً نکرہ لاکر اس کی تفسیر کی گئی تو اس معقول کی جنس معلوم ہوگئی کہ وہ شئی جو معقول فی الذہن ہے وہ جنس رجل سے ہے نہ کہ جنس مرأۃ سے، پھر جب اس کے بعد مخصوص بالمدح (زید) کو ذکر کیا گیا تو اس کی ذات بھی متعین ہوگئی کہ وہ رجل زید ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ نعم رجلاً زید کی دو ترکیبیں ہیں (۱) مخصوص (زید) کو مبتدا محذوف ہُوَ کی خبر قرار دیا جائے کیونکہ نعم کی ضمیر نعم کا فاعل مبہم ہے اور مطلب یہ ہے کہ وہ بہت اچھا ہے اس پر سوال ہوگا کہ وہ کون ہے تو جواب ہوگا کہ وہ زید ہے (۲) مخصوص یعنی زید مبتدا مؤخر ہو اور نعم رجلاً خبر مقدم ہو پس جو حضرات ترکیب اول کے قائل ہیں ان کے نزدیک یہ کلام وضع المضمر موضع المظہر کے قبیل سے ہوگا اور رہے وہ لوگ جو ترکیب ثانیہ کے قائل ہیں تو ان کے نزدیک یہ کلام وضع المضمر موضع المظہر کے قبیل سے نہ ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک یہ احتمال ہوگا کہ نعم کی ضمیر مخصوص (زید) کی طرف راجع ہو اس لئے کہ زید اگرچہ لفظاً مؤخر ہے لیکن مبتدا ہونے کی وجہ سے رتبۃً اور تقدیراً مقدم ہے اور جب مرجع پہلے مذکور ہے تو ضمیر کا لانا ہی ظاہر کا مقتضی ہوگا اور جب اس صورت میں ضمیر کا لانا مقتضی ظاہر ہے تو اس صورت میں یہ کلام وضع المضمر موضع المظہر کے قبیل سے نہ ہوگا۔ ویکون التزام افراد سے ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ جب نعم کی ضمیر مخصوص کی طرف راجع ہے تو مخصوص کے تثنیہ ہونے کی صورت میں ضمیر تثنیہ کی لائی جانی

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

چاہیئے تھی اور یوں کہنا چاہیئے تھا نعما رجلین الزیدان اور جمع کی صورت میں یوں کہنا چاہیئے تھا نعموا رجالًا الزیدون کیونکہ ضمیر اور مرجع میں مطابقت کا پایا جانا ضروری ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ضمیر ہمیشہ مفرد کی لائی جاتی ہے چنانچہ نعما اور نعموا نہیں کہا جاتا اس کا جواب یہ ہیکہ نعم افعال جامدہ میں سے ہے حتیٰ کہ بعض لوگوں نے اس کو اسم قرار دیا ہے اور جب نعم افعال جامدہ میں سے ہے تو اس کا مفرد لانا لازم ہوگا اور یہ اس کی خصوصیت ہوگی۔

وَقَوْلُهُمْ هُوَ اَوْ هِيَ زَيْدٌ عَالِمٌ مَكَانَ الشَّانِ اَوِ الْقِصَّةِ فَالْاِضْمَارُ فِيْهِ اَيْضًا خِلَافُ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ لِعَدَمِ التَّقَدُّمِ وَاعْلَمْ اَنَّ الْاِسْتِعْمَالَ عَلٰى اَنَّ ضَمِيْرَ الشَّانِ اِنَّمَا يُؤَنَّثُ اِذَا كَانَ فِي الْكَلَامِ مُؤَنَّثٌ غَيْرُ فَضْلَةٍ نَحْوُ هِيَ هِنْدٌ مَلِيْحَةٌ فَقَوْلُهُ هِيَ زَيْدٌ عَالِمٌ مُجَرَّدُ قِيَاسٍ۔

ترجمہ اور ان کا قول ہُوَ او ہِیَ زیدٌ عالمٌ شان یا قصہ کی جگہ پس اس میں بھی ضمیر مقتضیٰ ظاہر کے خلاف ہے کیونکہ مرجع مقدم نہیں ہے اور جان لے تو کہ ضمیر شان کا مؤنث استعمال کرنا اس وقت ہے جبکہ کلام میں مؤنث غیر فضلہ ہو جیسے ہِیَ ہِندٌ ملیحۃٌ پس اس کا قول ہی زید عالم محض قیاس ہے۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ خلاف مقتضیٰ ظاہر اسم ظاہر کی جگہ اسم ضمیر لانے کی ایک مثال یہ ہے کہ شان کی جگہ ہُوَ ضمیر لاکر یوں کہا جائے ہو زید عالم یا قصہ کی جگہ ہِیَ لاکر ہی زید عالم کہا جائے پس ہُوَ چونکہ شان کی جگہ مستعمل ہے اس لئے اس کو ضمیر شان کہا جائیگا۔ اور ہِیَ قصہ کی جگہ مستعمل ہے اسلئے اس کو ضمیر قصہ کہا جائیگا۔ اور ضمیر شان اور ضمیر قصہ خلاف مقتضیٰ ظاہر اس لئے ہے کہ اس ضمیر کا مرجع مذکور نہیں ہے اور جس جگہ ضمیر کا مرجع مذکور نہ ہو اس جگہ ظاہر اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ یہاں اسم ظاہر لایا جائے جیس مرجع یعنی مسند الیہ کا ضمیر سے پہلے مذکور نہ ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ یہاں اسم ظاہر لایا جائے اور جب ایسا ہے تو اس کے برخلاف اسم ضمیر کا لانا خلاف مقتضیٰ ظاہر ہوگا۔ اس جگہ ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ ہُوَ زید عالم میں ہو مبتداء ہے اور زید عالم جملہ اس کی خبر ہے اور نحوی قاعدے کے مطابق جو جملہ خبر واقع ہوتا ہے اس میں رابطہ کا ہونا ضروری ہے تاکہ خبر مبتداء کے ساتھ مربوط ہوجائے اور یہاں کوئی رابطہ ہے نہیں لہٰذا زید عالم کو ہُوَ کی خبر قرار دینا کیسے درست ہوگا، اس کا جواب یہ ہیکہ جو جملہ ضمیر شان کی تفسیر کرتا ہے جیساکہ یہاں زیدٌ عالمٌ ہُوَ کی تفسیر واقع ہے تو وہ جملہ عین مبتدا ہوتا ہے اور مبتدا (ہُو) چونکہ مفرد ہے اس لئے اس کا جملہ مفسرہ بھی مفرد کے حکم میں ہوگا اور مفرد رابطہ کا محتاج نہیں ہوتا لہٰذا یہ جملہ بھی رابطہ کا محتاج نہ ہوگا۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

واعلم سے شارح نے مصنف کے قول "وقولہم ہُوَ اَوْ ہِیَ" پر ایک اعتراض کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف کے قول ہو او ہی زید عالم سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عرب سے جس طرح ہُوَ زیدٌ عالم مسموع ہے اسی طرح ہِیَ زیدٌ عالم بھی مسموع ہے یعنی اہل عرب جس طرح ہو زید عالم استعمال کرتے ہیں اسی طرح ہی زید عالم بھی استعمال کرتے ہیں حالانکہ یہ غلط ہے اس لئے کہ اہل عرب ہی زید عالم استعمال نہیں کرتے، اور اہل عرب ھی زید عالم اس لئے استعمال نہیں کرتے کہ ضمیر شان اور ضمیر قصہ اگرچہ معنیً دونوں ایک ہیں لیکن انہوں نے اصطلاح یہ مقرر کی ہے کہ وہ کلام اور جملہ جو اس ضمیر کی تفسیر واقع ہے اس میں اگر مونث حقیقی ہو یعنی ایسا مونث ہو جو نہ تو فعلہ ہو اور نہ فعلہ کے مشابہ ہو تو اس ضمیر کو مونث لایا جائیگا جیسے ہی ہند ملیحۃ اور اس کا نام ضمیر قصہ ہوگا ورنہ تو اس ضمیر کو مذکر لایا جائیگا اور اس کا نام ضمیر شان ہوگا پس زید عالم میں چونکہ سرے سے مونث نہیں ہے اس لئے عرب کے نزدیک اس کا استعمال ضمیر مونث کیساتھ نہ ہوگا، یعنی ھی زید عالم استعمال نہ ہوگا اور جب عرب کے نزدیک ہیَ زید عالم مستعمل نہیں ہے تو ان سے ہیَ زید عالم مسموع بھی نہ ہوگا۔ اور جب ھی زید عالم عرب سے مسموع نہیں ہے تو فاضل مصنف کا یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ ان کا یعنی عرب کا قول ھی زیدٌ عالمٌ۔

الحاصل مصنف کا قول "قولہم ہو او ہی زید عالم" جو اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ یہ مسموع ہے صحیح نہیں ہے، شارح فرماتے ہیں کہ جب ہی زید عالم مسموع نہیں ہے تو مصنف کا قول ہی زید عالم محض قیاس ہوگا یعنی مصنف نے استعمال اور سماع سے صرف نظر کرتے ہوئے عرب کے قول ہی ہند ملیحۃ پر قیاس کر کے ہی زید عالم کہدیا ہے اور علت جامعہ یہ ہے کہ دونوں کلاموں میں ضمیر قصہ کی طرف راجع ہے۔

ثُمَّ عَلَّلَ وَضْعَ الْمُضْمَرِ مَوْضِعَ الْمُظْهَرِ فِي الْبَابَيْنِ بِقَوْلِهٖ لِيَتَمَكَّنَ مَا يَعْقُبُهٗ اَيْ يَعْقُبُ ذٰلِكَ الضَّمِيْرَ اَيْ يَجِيْئُ عَلٰى عَقِبِهٖ فِيْ ذِهْنِ السَّامِعِ لِاَنَّهٗ اَيِ السَّامِعَ اِذَا لَمْ يَفْهَمْ مِنْهُ اَيْ مِنَ الضَّمِيْرِ مَعْنًى اِنْتَظَرَهٗ اَيْ اِنْتَظَرَ السَّامِعُ مَا يَعْقُبُ الضَّمِيْرَ لِيَفْهَمَ مِنْهُ مَعْنًى فَيَتَمَكَّنُ بَعْدَ وُرُوْدِهٖ فَضْلَ تَمَكُّنٍ لِاَنَّ الْمَحْصُوْلَ بَعْدَ الطَّلَبِ اَعَزُّ مِنَ الْمُنْسَاقِ بِلَا تَعَبٍ وَلَا يَخْفٰى اَنَّ هٰذَا لَا يَحْسُنُ فِيْ بَابِ نِعْمَ لِاَنَّ السَّامِعَ مَا لَمْ يَسْمَعِ الْمُفَسِّرَ لَمْ يَعْلَمْ اَنَّ فِيْهِ ضَمِيْرًا فَلَا يَتَحَقَّقُ فِيْهِ الشَّوْقُ وَالْاِنْتِظَارُ

ترجمہ پھر مصنف نے دونوں بابوں میں وضع المضمر موضع المظہر کی علت بیان کی ہے اپنے قول سے تاکہ وہ چیز جو اس ضمیر کے بعد آئے گی سامع کے ذہن میں متمکن ہو جائے اس لئے کہ سامع جب ضمیر سے کوئی معنی نہیں سمجھے گا تو سامع اس چیز کا انتظار کرے گا جو ضمیر کے بعد آئے گی تاکہ سامع اس

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

سے کوئی معنی سمجھ سکے پس اس کے آنے کے بعد وہ چیز خوب جم جائے گی، کیونکہ جو چیز طلب کے بعد حاصل ہوتی ہے وہ بلا طلب حاصل ہونے والی چیز سے زیادہ عزیز ہوتی ہے اور یہ بات مخفی نہیں کہ یہ علت باب نعم میں مستحسن نہیں ہے کیونکہ سامع جب تک مفسر کو نہیں سنے گا تو اس کو یہ ہی معلوم نہ ہوگا کہ اس میں ضمیر ہے لہذا اس میں شوق و انتظار متحقق نہ ہوگا۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ باب نعم اور باب ضمیر شان میں اسم ظاہر کی جگہ اسم ضمیر لانے کی علت بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ ان دونوں بابوں میں اسم ظاہر کی جگہ اسم ضمیر لانے کی علت یہ ہے کہ ایسا کرنے سے ضمیر کے بعد آنے والی چیز سامع کے ذہن میں متمکن اور جاگزیں ہو جاتی ہے اس طور پر کہ جب سامع ضمیر سنے گا اور دیکھے گا کہ اس کا مرجع مذکور نہیں ہے تو وہ اس ضمیر سے کوئی معنی نہیں سمجھیگا اور جب ضمیر سے کوئی معنی نہیں سمجھیگا تو ضمیر کے بعد آنے والی چیز کا انتظار کرے گا تاکہ اس سے کوئی معنی سمجھے جا سکیں اور انتظار اور طلب کے بعد حاصل ہونے والی چیز بلا محنت حاصل ہونے والی چیز کے مقابلہ میں چونکہ زیادہ پیاری اور ذہن میں اوقع ہوتی ہے اس لئے اس ضمیر کے بعد حاصل ہونے والی چیز بھی سامع کے ذہن میں اوقع اور امکن ہوگی اور طلب اور انتظار کے بعد حاصل ہونے والی چیز زیادہ پیاری اس لئے ہوتی ہے کہ اس میں ایک تو علم کی لذت حاصل ہوگی اور دوسرے انتظار اور شوق کے الم کو دور کرنے کی لذت حاصل ہوگی اور بلا محنت حاصل ہونے والی چیز میں صرف علم کی لذت حاصل ہوتی ہے شوق کے الم کو دور کرنے کی لذت حاصل نہیں ہوتی اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ جو لذت رفع الم کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے وہ اس لذت سے زیادہ عمدہ ہوتی ہے جو لذت اس کے بغیر حاصل ہوتی ہے ولا یخفی سے شارح نے کہا ہے مذکورہ علت باب نعم میں جاری نہیں ہوگی اس لئے کہ سامع جب تک مفسر کو نہیں سنے گا اس وقت تک اس کو یہ ہی معلوم نہ ہوگا کہ نعم کے اندر ضمیر ہے کیونکہ مفسر کو سننے سے پہلے اس بات کا احتمال رہیگا کہ ہوسکتا ہے کہ نعم کا فاعل اسم ظاہر ہو جسکو متکلم نعم کے بعد ذکر کرے گا اور جب ایسا ہے تو سامع کو نہ کسی چیز کا انتظار ہوگا اور نہ شوق ہوگا اور جب باب نعم میں کسی چیز کا شوق اور انتظار نہیں ہے تو نعم کے بعد حاصل ہونے والی چیز سامع کے ذہن میں متمکن اور اوقع بھی نہ ہوگی۔

الحاصل باب نعم میں یہ علت بیان کرنا درست نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ جب سامع کو پہلے سے یہ معلوم ہو کہ نعم کے اندر ضمیر ہے تو اس صورت میں ضمیر کے بعد آنے والی چیز سامع کے ذہن میں متمکن ہوگی اور ضمیر کا معلوم ہونا اس میں منحصر نہیں ہے کہ سامع نے مفسر کو سنا ہو بلکہ قرائن سے اس کے بغیر بھی سامع کو ضمیر کا علم ہو سکتا ہے، بہرحال جب سامع کو یہ علم ہوگا کہ نعم کے اندر ضمیر ہے اور مرجع اس کو نظر نہیں آئے گا تو وہ ضمیر کے بعد آنے والی چیز کا انتظار یقیناً کرے گا۔ پس اس انتظار

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ـــ کے بعد جو چیز حاصل ہوگی وہ بلاشبہ سامع کے ذہن میں اوقع اور امکن ہوگی۔

وَقَدْ يُعْكَسُ وَضْعُ الْمُضْمَرِ مَوْضِعَ الْمُظْهَرِ أَيْ يُوضَعُ الْمُظْهَرُ مَوْضِعَ الْمُضْمَرِ فَإِنْ كَانَ الْمُظْهَرُ الَّذِيْ وُضِعَ مَوْضِعَ الْمُضْمَرِ اِسْمَ إِشَارَةٍ فَلِكَمَالِ الْعِنَايَةِ بِتَمْيِيْزِهِ أَيْ تَمْيِيْزِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ لِاخْتِصَاصِهِ بِحُكْمٍ بَدِيْعٍ كَقَوْلِهِ شِعْرٌ كَمْ عَاقِلٍ عَاقِلٍ هُوَ وَصْفُ عَاقِلٍ الْأَوَّلِ بِمَعْنَى كَامِلِ الْعَقْلِ مُتَنَاهٍ فِيْهِ أَعْيَتْ أَيْ أَعْيَتْهُ وَأَعْجَزَتْهُ أَوْ أَعْيَتْ عَلَيْهِ وَصَعُبَتْ مَذَاهِبُهُ أَيْ طُرُقُ مَعَاشِهِ وَجَاهِلٍ جَاهِلٍ تَلْقَاهُ مَرْزُوْقًا هٰذَا الَّذِيْ تَرَكَ الْأَوْهَامَ حَائِرَةً وَصَيَّرَ الْعَالِمَ النِّحْرِيْرَ أَيِ الْمُتْقِنَ مِنْ نَحَرَ الْأُمُوْرَ عِلْمًا أَتْقَنَهَا زِنْدِيْقًا كَافِرًا نَافِيًا لِلصَّانِعِ الْعَدْلِ الْحَكِيْمِ فَقَوْلُهُ هٰذَا إِشَارَةٌ إِلَى حُكْمٍ سَابِقٍ غَيْرِ مَحْسُوْسٍ وَهُوَ كَوْنُ الْعَاقِلِ مَحْرُوْمًا وَالْجَاهِلِ مَرْزُوْقًا فَكَانَ الْقِيَاسُ فِيْهِ الْإِضْمَارَ فَعُدِلَ إِلَى اسْمِ الْإِشَارَةِ لِكَمَالِ الْعِنَايَةِ بِتَمْيِيْزِهِ لِيُرِيَ السَّامِعِيْنَ أَنَّ هٰذَا الشَّيْءَ الْمُتَمَيِّزَ الْمُتَعَيِّنَ هُوَ الَّذِيْ لَهُ الْحُكْمُ الْعَجِيْبُ وَهُوَ جَعْلُ الْأَوْهَامِ حَائِرَةً وَالْعَالِمِ النِّحْرِيْرِ زِنْدِيْقًا فَالْحُكْمُ الْبَدِيْعُ هُوَ الَّذِيْ أُثْبِتَ لِلْمُسْنَدِ إِلَيْهِ الْمُعَبَّرِ عَنْهُ بِاسْمِ الْإِشَارَةِ.

ترجمہ اور کبھی وضع مضمر موضع المظہر کا عکس بھی کیا جاتا ہے یعنی مضمر کی جگہ مظہر کو رکھا جاتا ہے پس اگر وہ اسم ظاہر جو مضمر کی جگہ رکھا گیا ہے اسم اشارہ ہو تو یہ مسند الیہ کو تمیز دینے میں غایت اہتمام کے لئے ہوتا ہے کیونکہ مسند الیہ عجیب حکم کے ساتھ خاص ہے جیسے شعر. بہت سے کامل العقل ہیں، دوسرا عاقل پہلے عاقل کی صفت ہے معنی ہیں کامل العقل عقل میں انتہا کو پہونچا ہوا جن کو طریق معاش نے عاجز کر دیا ہے یا ذرائع معاش ان پر دشوار ہو گئے اور بہت سے کٹر جاہل ہیں جن کو تو مرزوق پائے گا۔ یہی ہے وہ چیز جس نے ارباب عقل کو حیران اور ماہر علوم کو بے دین کر دیا ہے، نحریر پختہ کار نحر الامور علماً سے ماخوذ ہے معنی ہیں "اتقنہا" زندیق کافر صانع عالم عادل حکیم کا منکر، پس شاعر کے قول ہذا سے حکم سابق غیر محسوس یعنی عاقل کے محروم اور جاہل کے مرزوق ہونے کی طرف اشارہ ہے. پس اس میں ضمیر کا لانا قیاس تھا لیکن شاعر نے مسند الیہ کو ممتاز کرنے میں کمال اعتناء کے خاطر اسم اشارہ کی طرف عدول کیا ہے. تاکہ وہ سامعین کو دکھلا سکے کہ یہی وہ شیئی متمیز متعین ہے جس کے لئے حکم عجیب ہے اور وہ حکم عجیب عقلوں کو حیران کرنا اور ماہر علوم کو بے دین بنا دینا ہے پس حکم عجیب وہ ہی ہے جو اس مسند الیہ کے لئے ثابت کیا گیا ہے جس کو اسم اشارہ کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تشریح مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ خلاف مقتضی ظاہر کی ایک صورت یہ ہے کہ اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر لایا جائے اور وہ اسم ظاہر جو اسم ضمیر کی جگہ لایا جاتا ہے کبھی اسم اشارہ کی صورت میں لایا جاتا ہے اور اسم اشارہ کی صورت میں لانے کی غرض کبھی تو یہ ہوتی ہے کہ مسندالیہ کو ماعدا سے ممتاز کرکے اسکا غایت اہتمام مقصود ہوتا ہے اور اس کا غایت اہتمام اس لئے مقصود ہوتا ہے کہ وہ کسی حکم عجیب کیساتھ مختص ہوتا ہے اور وہ حکم عجیب اس مسندالیہ کے لئے ثابت ہوتا ہے مثلاً احمد بن یحییٰ ابن اسحٰق راوندی کا شعر ہے ۔ کم عاقل عاقل الخ شعر میں دوسرا عاقل پہلے عاقل کی صفت ہے اور معنی ہیں کامل العقل یعنی عقل میں انتہا کو پہونچا ہوا، شارح نے اَعْیَتْ کی تفسیر اعیتہ کے ساتھ کرکے اس کے متعدی ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے اور اعیت علیہ کے ساتھ تفسیر کرکے اس کے لازم ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے ، مذاہب سے مراد طرق معاش ہے ، دوسرا جاہل بھی پہلے جاہل کی صفت ہے اور معنی ہیں کامل درجہ کا جاہل، مرزوق وہ آدمی جس کو اللہ نے نعمتوں سے نوازا ہو ، اوہام عقول کے معنی میں ہے لیکن مراد اہل عقول ہیں ، عالم نحریر علوم کا ماہر پختہ علم والا یہ نحر الامور علماً سے ماخوذ ہے جس کے معنیٰ ہیں علم میں پختہ ہونا ، زندیق کافر صانع عالم کا منکر. **ترجمه** بہت سے عاقل ایسے ہیں جن کو طرق معاش نے عاجز کردیا اور تھکا دیا ہے یعنی طرق معاش ان پر دشوار ہوگئے ہیں ۔ اور بہت سے عقل سے عاری اور کٹر جاہل ایسے ہیں جن کو تو مرزوق پائیگا یعنی نعمتوں سے لت پت پائیگا یہ یعنی عاقل کا محروم ہونا اور جاہل کا مرزوق ہونا ایسی چیز ہے جس نے دانشوروں کو حیران کرڈالا اور پختہ کار عالم کو کافر ، اور صانع عادل حکیم کا منکر بناڈالا یعنی جب ایک عالم اس کی اس تقسیم میں غور کریگا تو اس کو العیاذ باللہ اللہ کے غیر عادل ہونیکا شبہ ہوگا اور یہی شبہ اس کے کافر ہونے کا سبب ہوگا ۔ اس شعر میں هذا مسندالیہ ہے اور الذی ترک الاوہام الخ مسند ہے اور ہذا سے حکم سابق غیر محسوس یعنی عاقل کے محروم اور جاہل کے مرزوق ہونے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

یہاں قیاس اس بات کا مقتضی ہے کہ ہذا اسم اشارہ کی جگہ ضمیر لائی جائے اور یوں کہا جائے ہُوَ الذی ترک الخ اور قیاس کا مقتضی ضمیر اس لئے ہے کہ مرجع (عاقل کا محروم ہونا اور جاہل کا مرزوق ہونا) مذکور ہے اور غیر محسوس ہے ، اور غیر محسوس کیلئے ضمیر لائی جاتی ہے نہ کہ اسم اشارہ کیونکہ اسم اشارہ حقیقۃً محسوس کیلئے آتا ہے نہ کہ غیر محسوس کے لئے۔

الحاصل اس جگہ ضمیر کا لانا قیاس ... اور ظاہر کے مطابق ہے لیکن خلاف قیاس اور خلاف مقتضی ظاہر اسم اشارہ کی طرف عدول کیا گیا ... تاکہ مسندالیہ کو ماعدا سے ممتاز کرکے اس کا کمال اہتمام کیا جائے اور سامعین کو یہ دکھلا دیا جائے کہ یہ شئی (عاقل کا محروم ہونا اور جاہل کا مرزوق ہونا) جو ماعدا سے ممتاز ہے اور متعین ہے یہی تو وہ شئی ہے جس کیلئے حکم عجیب (عقلوں کا حیران ہونا اور عالم نحریر کا کافر ہونا) ثابت کیا گیا ہے پس یہ حکم عجیب اس مسندالیہ کیلئے ثابت کیا گیا ہے جس مسندالیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

الحاصل مذکورہ غرض کے پیش نظر شاعر نے خلاف مقتضی ظاہر اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر (اسم اشارہ) ذکر کیا ہے۔

أَوِ التَّهَكُّمِ عَطْفٌ عَلٰى كَمَالِ الْعِنَايَةِ بِالسَّامِعِ كَمَا إِذَا كَانَ السَّامِعُ فَاقِدَ الْبَصَرِ أَوْ لَا يَكُوْنُ ثَمَّةَ مُشَارٌ إِلَيْهِ أَصْلًا أَوِ النِّدَاءِ عَلٰى كَمَالِ بَلَادَتِهِ أَيْ بَلَادَةِ السَّامِعِ بِأَنَّهُ لَا يُدْرِكُ غَيْرَ الْمَحْسُوْسِ أَوْ عَلٰى كَمَالِ فَطَانَتِهِ بِأَنَّ غَيْرَ الْمَحْسُوْسِ عِنْدَهُ بِمَنْزِلَةِ الْمَحْسُوْسِ أَوِ ادِّعَاءِ كَمَالِ ظُهُوْرِهِ أَيْ ظُهُوْرِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ وَعَلَيْهِ أَيْ عَلٰى وَضْعِ اسْمِ الْإِشَارَةِ مَوْضِعَ الْمُضْمَرِ لِادِّعَاءِ كَمَالِ الظُّهُوْرِ مِنْ غَيْرِ هٰذَا الْبَابِ أَيْ غَيْرِ بَابِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ شعر تَعَالَلْتَ أَيْ أَظْهَرْتِ الْعِلَّةَ وَالْمَرَضَ كَيْ أَشْجٰى أَيْ أَحْزَنَ مِنْ شَجِيَ بِالْكَسْرِ صَارَ حَزِيْنًا لَا مِنْ شَجَى بِالْفَتْحِ بِمَعْنٰى نَشَبَ فِيْ حَلْقِهِ وَمَا بِكِ عِلَّةٌ ۞ تُرِيْدِيْنَ قَتْلِيْ قَدْ ظَفِرْتِ بِذٰلِكَ أَيْ بِقَتْلِيْ كَانَ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ أَنْ يَقُوْلَ بِهِ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِمَحْسُوْسٍ فَعَدَلَ إِلٰى ذٰلِكَ إِشَارَةً إِلٰى أَنَّ قَتْلَهُ قَدْ ظَهَرَ ظُهُوْرَ الْمَحْسُوْسِ۔

ترجمہ یا سامع سے مذاق کرنے کیلئے (یہ) کمال عنایہ پر معطوف ہے جیسے اس وقت جبکہ سامع نابینا ہو یا وہاں کوئی مشار الیہ ہی نہ ہو یا سامع کی کمال غباوت پر تنبیہ کرنے کیلئے بایں طور کہ وہ غیر محسوس کا ادراک نہیں کرتا ہے، یا سامع کی کمال ذہانت پر تنبیہ کرنے کیلئے بایں طور کہ اس کے نزدیک غیر محسوس محسوس کے مرتبہ میں ہے یا مسند الیہ کے کمال ظہور کا دعویٰ کرنے کے لئے۔ اور اسی پر یعنی کمال ظہور کا دعویٰ کرنے کیلئے مضمر کی جگہ اسم اشارہ رکھنے کے قبیل سے باب مسند الیہ کے علاوہ سے ہے ۔ تو بتکلف بیماری ظاہر کر رہی ہے تاکہ میں غمگین ہو جاؤں اشجی، شجی بالکسر سے ماخوذ ہے غمگین ہوگیا۔ نہ کہ بالفتح شجی بالعظم سے معنی ہیں اس کے حلق میں ہڈی پھنس گئی، حالانکہ تو بیمار نہیں ہے تو مجھے مار ڈالنا چاہتی ہے تو اس میں کامیاب ہوگئی۔ مقتضی ظاہر یہ کہنا تھا کیونکہ وہ غیر محسوس ہے پس اس کی طرف عدول کیا گیا اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کہ اس کا قتل محسوس کی طرح ظاہر ہوگیا ہے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ التہکم کمال العنایۃ پر معطوف ہے اور یہ ضمیر کی جگہ اسم اشارہ لانے کی دوسری غرض ہے۔ یعنی ضمیر کی جگہ اسم اشارہ کبھی اس وقت لایا جاتا ہے جبکہ سامع کا استہزاء اور مذاق کرنا مقصود ہو مثلاً سامع نابینا ہو اور وہ یوں کہے من ضربنی (مجھے کس نے مارا ہے) آپ جواب میں کہیں ھذا ضربک تجھ کو اس نے مارا ہے۔ یہاں سوال میں چونکہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مرجع مذکور ہے اس لئے مقتضی ظاہر یہ تھا کہ ہو زید کہا جاتا لیکن سامع نابینا کا مذاق کرنے کیلئے مقتضی ظاہر سے عدول کیا گیا اور ضمیر کی جگہ اسم ظاہر یعنی اسم اشارہ لایا گیا۔ یا سامع بینا ہو مگر وہاں مشارالیہ بالکل نہ ہو پس جب ایسی صورت میں بینا آدمی کہیگا من ضربنی اور تو اس کے جواب میں کہیگا ہذا ضربک تو مشارالیہ موجود نہ ہونے کی وجہ سے مقتضی ظاہر یہ تھا کہ ضمیر لاکر ہو زید کہا جاتا مگر سامع کا مذاق اڑانے کے لئے اسم ضمیر کی جگہ اسم اشارہ لایا گیا ہے، اور کبھی سامع کی غباوت پر تنبیہ کرنے کیلئے یعنی یہ بتلانے کیلئے کہ سامع ایسا کند ذہن ہے جو غیر محسوس کا ادراک نہیں کرسکتا ہے مثلاً کسی نے کہا من عالم البلد، شہر میں عالم کون ہے، اس کے جواب میں کہا گیا ذالک زید، حالانکہ اس جگہ مرجع مذکور ہونے کی وجہ سے ضمیر لاکر ہو زید کہنا کافی تھا۔ مگر خلاف مقتضی ظاہر اسم ضمیر سے اسم اشارہ کی طرف عدول کیا گیا ہے۔ اور کبھی اسم ضمیر کی جگہ اسم اشارہ اس وقت لایا جاتا ہے جبکہ سامع کی کمال ذکاوت پر تنبیہ کرنا مقصود ہو یعنی یہ بتلانا مقصود ہو کہ سامع ایسا ذہین آدمی ہے جس کے نزدیک غیر محسوس بھی محسوس کے مرتبہ میں ہے۔ مثلاً کسی دقیق مسئلہ کی تقریر کے بعد مدرس نے کہا ھذہ عند فلان ظاہرۃ، یہ مسئلہ فلاں کے نزدیک ظاہر ہے، پس مرجع کے مذکور ہونے کی وجہ سے مقتضی ظاہر یہ تھا کہ (ھی ظاہرۃ عند فلان) کہا جاتا لیکن سامع کی کمالِ فطانت پر تنبیہ کرنے کے لئے اور یہ بتلانے کیلئے کہ اس کے نزدیک معقولات بھی محسوس ہی کی طرح ہیں مقتضی ظاہر سے عدول کرکے ضمیر کی جگہ اسم اشارہ لایا گیا ہے اور کبھی مسندالیہ کے کمال ظہور کا دعویٰ کرنے کیلئے بھی اسم ضمیر کی جگہ اسم اشارہ لایا جاتا ہے یعنی متکلم اسم اشارہ لاکر اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ مسندالیہ اگرچہ فی نفسہ ظاہر نہیں ہے لیکن میرے نزدیک محسوس بالبصر ہے، مثلاً ایک شخص تقریر مسئلہ کے وقت منکر کے سامنے کہتا ہے ھذہ ظاہرۃ حالانکہ مقتضی ظاہر یہ تھا کہ ھی ظاہرۃ کہا جاتا مگر کمال ظہور کے دعویٰ کی وجہ سے اسم اشارہ کی طرف عدول کرکے ھذہ ظاہرۃ کہا گیا ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کبھی کمال ظہور کا دعویٰ کرنے کیلئے اسم اشارہ کو اسم ضمیر کی جگہ مسندالیہ کے علاوہ میں بھی رکھا جاتا ہے جیسے شعر میں ہے ۔ تعاللت کی اشجی وما بک علۃ ٭ تریدین قتلی قد ظفرت بذالک تعالل بتکلف بیماری ظاہر کرنا۔ اشجی واحد متکلم بکسر العین (باب سمع) سے ماخوذ ہے جس کے معنی غمگین ہونے کے آتے ہیں۔ شجی بفتح العین (باب ضرب) سے ماخوذ نہیں جس کے معنی آتے ہیں حلق میں ہڈی کا پھنس جانا۔ شاعر کہتا ہے، تو بیمار بن گئی تاکہ میں غم کروں حالانکہ تجھ کو کوئی بیماری نہیں ہے۔ تیرا مقصود مجھ کو قتل کرنا ہے سو تو اس مقصد میں کامیاب ہوگئی، اس جگہ مقتضی ظاہر یہ تھا کہ شاعر قد ظفرت بہ کہتا۔ کیونکہ قتل غیر محسوس چیز ہے لہذا اس کیلئے ضمیر کا لانا مناسب تھا لیکن شاعر نے کمال ظہور کا دعویٰ کرنے کیلئے اور یہ بتلانے کیلئے کہ یہ قتل محسوس کی طرح ظاہر ہے، ذالک اسم اشارہ کی طرف عدول کیا ہے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اور بذالک باء کی وجہ سے مجرور ہے نہ کہ مسند الیہ۔

وَإِنْ كَانَ الْمُظْهَرُ الَّذِي وُضِعَ مَوْضِعَ الْمُضْمَرِ غَيْرَهُ أَيْ غَيْرَ اِسْمِ الْإِشَارَةِ فَلِزِيَادَةِ التَّمَكُّنِ أَيْ جَعْلُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ مُتَمَكِّنًا عِنْدَ السَّامِعِ نَحْوُ قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ اَللّٰهُ الصَّمَدُ أَيِ الَّذِي يُصْمَدُ إِلَيْهِ وَيُقْصَدُ فِي الْحَوَائِجِ مِنْ صَمَدَ إِلَيْهِ إِذَا قَصَدَ وَلَمْ يَقُلْ هُوَ الصَّمَدُ لِزِيَادَةِ التَّمَكُّنِ وَنَظِيرُهُ أَيْ نَظِيرُ قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ اَللّٰهُ الصَّمَدُ فِي وَضْعِ الْمُظْهَرِ مَوْضِعَ الْمُضْمَرِ لِزِيَادَةِ التَّمَكُّنِ مِنْ غَيْرِهِ أَيْ غَيْرِ بَابِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ وَبِالْحَقِّ أَيْ بِالْحِكْمَةِ الْمُقْتَضِيَةِ لِلْإِنْزَالِ أَنْزَلْنَاهُ أَيِ الْقُرْاٰنَ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ حَيْثُ لَمْ يَقُلْ وَبِهِ نَزَلَ أَوْ إِدْخَالِ الرَّوْعِ عَطْفٌ عَلٰى زِيَادَةِ التَّمَكُّنِ فِي ضَمِيرِ السَّامِعِ وَتَرْبِيَةِ الْمَهَابَةِ وَهٰذَا كَالتَّأْكِيدِ لِإِدْخَالِ الرَّوْعِ أَوْ تَقْوِيَةِ دَاعِي الْمَأْمُورِ وَمِثَالُهُمَا أَيْ مِثَالُ التَّقْوِيَةِ وَإِدْخَالِ الرَّوْعِ مَعَ التَّرْبِيَةِ قَوْلُ الْخُلَفَاءِ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ يَأْمُرُكَ بِكَذَا مَكَانَ أَنَا آمُرُكَ

ترجمہ اور اگر وہ اسم ظاہر جس کو اسم ضمیر کی جگہ رکھا گیا ہے اسم اشارہ کے علاوہ ہو تو یہ سامع کے ذہن میں مسند الیہ کو متمکن کرنے کے لئے ہوتا ہے۔ جیسے قل ہو اللہ احد اللہ الصمد یعنی وہ ذات جس کا حاجات میں ارادہ کیا جائے صمد الیہ سے ہے معنی ہیں ارادہ کرنا اور زیادتی تمکن کیلئے ہو الصمد نہیں کہا ہے اور زیادتی تمکن کی وجہ سے وضع المظہر موضع المضمر میں قل ہو اللہ احد اللہ الصمد کی نظیر باب مسند الیہ کے علاوہ سے (یہ آیت ہے) اور ہم نے قرآن کو ایسی حکمت کے ساتھ اتارا ہے جو انزال کی مقتضی ہے اور قرآن حکمت ہی کے ساتھ نازل ہوا ہے چنانچہ وبہ نزل نہیں کہا ہے یا سامع کے دل میں خوف ڈالنے اور عظمت بڑھانے کیلئے ادخال الروع، زیادہ تمکن پر معطوف ہے اور تربیت المہابہ ادخال الروع کے لئے تاکید کے مانند ہے یا داعی مامور کی تقویت کیلئے اور تقویت تربیت کے ساتھ ادخال الروع کی مثال خلفاء کا قول ہے امیر المومنین یأمرک بکذا انا آمرک کی جگہ۔

تشریح مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر اگر اسم اشارہ کے علاوہ ہو مثلاً علم ہو تو اس سے مسند الیہ کو سامع کے ذہن میں خوب متمکن کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے قل ہو اللہ احد اللہ الصمد میں مقتضی ظاہر یہ تھا کہ ہو الصمد کہا جاتا کیونکہ مرجع (اللہ) پہلے سے مذکور ہے لیکن مسند الیہ یعنی اللہ کو سامع کے ذہن میں خوب جمانے کیلئے مسند الیہ کو اسم ظاہر یعنی علم کے ساتھ تعبیر کر کے اللہ الصمد کہا گیا۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ مسند الیہ کے علاوہ میں زیادتی تمکن کی خاطر اسم ضمیر کی جگہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اسم ظاہر رکھنے میں قل ہو اللہ احد اللہ الصمد کی نظیر یہ آیت ہے و بالحق انزلناہ و بالحق نزل ہم نے قرآن پاک کو حکمتوں کے ساتھ اتارا ہے اور حکمت ہی کے ساتھ وہ اتر بھی گیا ہے۔ اس آیت میں و بہ نزل کہنا مقتضی ظاہر تھا کیونکہ ضمیر کا مرجع (حق) مذکور ہے مگر زیادتی تمکن کے لحاظ ضمیر کی جگہ اسم ظاہر لاکر و بالحق نزل کہا گیا ہے اور بالحق باء کی وجہ سے مجرور ہے مسند الیہ نہیں ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ کبھی متکلم سامع کے دل میں خوف پیدا کرنے اور اپنی عظمت بڑھانے کے لئے بھی اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر ذکر کر دیتا ہے اور کبھی داعی مامور یعنی امر کی تقویت کے خاطر اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر ذکر کر دیتا ہے دونوں کی مثال جیسے کوئی امیر المومنین کہے امیر المومنین یامرک بکذا، امیر المومنین تجھ کو اس کا حکم دیتا ہے حالانکہ مقتضی ظاہر یہ تھا کہ متکلم انا امرک کہتا مگر مذکورہ مقصد کے پیش نظر ضمیر کی جگہ اسم ظاہر لایا گیا ہے۔

وَعَلَيْهِ اَیْ عَلٰی وَضْعِ الْمُظْهَرِ مَوْضِعَ الْمُضْمَرِ لِتَقْوِيَةِ دَاعِي الْمَامُوْرِ مِنْ غَيْرِهٖ اَیْ مِنْ غَيْرِ بَابِ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ فَاِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ حَيْثُ لَمْ يَقُلْ عَلَيَّ لِمَا فِیْ لَفْظِ اللّٰهِ مِنْ تَقْوِيَةِ الدَّاعِیْ اِلَى التَّوَكُّلِ عَلَيْهِ لِدَلَالَتِهٖ عَلٰی ذَاتٍ مَوْصُوْفَةٍ بِصِفَاتٍ كَامِلَةٍ مِنَ الْقُدْرَةِ وَغَيْرِهَا اَوِ الْاِسْتِعْطَافِ اَیْ طَلَبِ الْعَطْفِ وَالرَّحْمَةِ كَقَوْلِهٖ شعر اِلٰهِیْ عَبْدُكَ الْعَاصِیْ اَتَاكَا. مُقِرًّا بِالذُّنُوْبِ وَقَدْ دَعَاكَا. لَمْ يَقُلْ اَنَا الْعَاصِیْ لِمَا فِیْ لَفْظِ عَبْدِكَ مِنَ التَّخَضُّعِ وَاسْتِحْقَاقِ الرَّحْمَةِ وَتَرَقُّبِ الشَّفَقَةِ۔

ترجمہ اور اس پر یعنی وضع المظہر موضع المضمر داعی مامور کی تقویت کیلئے باب مسند الیہ کے علاوہ سے یہ آیت ہے، جب آپ پختہ ارادہ کرلیں تو آپ اللہ پر بھروسہ کریں، یہاں علیّ نہیں کہا کیونکہ لفظ اللہ میں داعی الی التوکل کی تقویت ہے اس کے ایسی ذات پر دلالت کرنے کی وجہ سے جو صفات کاملہ قدرت وغیرہ کے ساتھ موصوف ہے، یا رحمت اور مہربانی طلب کرنے کیلئے جیسے شاعر کا قول ؎ میرے مولیٰ تیرا گنہگار بندہ گناہوں کا معترف ہو کر تیرے در پر آیا ہے اور تجھ کو یاد کر رہا ہے۔ انا العاصی نہیں کہا کیونکہ لفظ عبدک میں عاجزی، استحقاق رحمت اور امید شفقت ہے۔

تشریح مصنفؒ کہتے ہیں کہ داعی مامور کی تقویت کیلئے اسم ظاہر کو اسم ضمیر کی جگہ مسند الیہ کے علاوہ میں بھی رکھا جاتا ہے جیسے اس آیت میں فاذا عزمت فتوکل علی اللہ، باری تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ آپ مشورہ اور ظہور رائے کے بعد جب پختہ ارادہ کرلیں تو اللہ پر بھروسہ کریں، باری تعالیٰ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

چونکہ خود متکلم ہیں اس لئے مقام اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ فتوکل علیّ فرماتے لیکن لفظ اللہ میں وانّی الی اللہ توکلی کی جس قدر تقویت ہے ضمیر میں اس قدر تقویت نہیں ہے اور لفظ اللہ میں سپہ تقویت اس لئے ہے کہ لفظ اللہ ایسی ذات پر دلالت کرتا ہے جو صفات کاملہ قدرت وغیرہ کیساتھ متصف ہے۔ اور علی اللہ میں لفظ اللہ مجرور ہے مسند الیہ نہیں ہے اور کبھی رافت ورحمت طلب کرنے کیلئے اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر کو لایا جاتا ہے جیسے ؎ الٰہی عبدک العاصی اتاک ؛ مقرا بالذنوب وقد دعاک اے اللہ تیرا گنہگار بندہ گناہوں کا معترف ہو کر آیا ہے اور تجھ کو یاد کر رہا ہے، شاعر نے انا العاصی نہیں کہا حالانکہ مقام اسی کا مقتضی تھا کیونکہ لفظ عبد میں عاجزی، استحقاق رحمت اور استظہار شفقت ہے جو انا کہنے میں نہیں ہے۔

قَالَ السَّكَّاكِيُّ هٰذَا اَعْنِيْ نَقْلَ الْكَلَامِ مِنَ الْحِكَايَةِ اِلَى الْغَيْبَةِ غَيْرُ مُخْتَصٍّ بِالْمُسْنَدِ اِلَيْهِ وَلَا النَّقْلُ مُطْلَقًا بِهٰذَا الْقَدْرِ اَيْ بِاَنْ يَكُوْنَ مِنَ الْحِكَايَةِ اِلَى الْغَيْبَةِ وَلَا يَخْلُو الْعِبَارَةُ عَنْ تَسَامُحٍ بَلْ كُلٌّ مِنَ التَّكَلُّمِ وَالْخِطَابِ وَالْغَيْبَةِ مُطْلَقًا اَيْ سَوَاءٌ كَانَ فِي الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ اَوْ غَيْرِهِ وَسَوَاءٌ كَانَ كُلٌّ مِنْهَا وَارِدًا فِي الْكَلَامِ اَوْ كَانَ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ اِيْرَادُهُ يُنْقَلُ اِلَى الْاٰخَرِ فَتَصِيْرُ الْاَقْسَامُ سِتَّةً حَاصِلَةً مِنْ ضَرْبِ الثَّلَاثَةِ فِي الْاِثْنَيْنِ وَلَفْظُ مُطْلَقًا لَيْسَ فِيْ عِبَارَةِ السَّكَّاكِيِّ لٰكِنَّهُ مُرَادُهُ بِحَسَبِ مَا عُلِمَ مِنْ مَذْهَبِهِ فِي الْاِلْتِفَاتِ وَبِالنَّظَرِ اِلَى الْاَمْثِلَةِ وَيُسَمّٰى هٰذَا النَّقْلُ عِنْدَ عُلَمَاءِ الْمَعَانِيْ اِلْتِفَاتًا مَاْخُوْذًا مِنْ اِلْتِفَاتِ الْاِنْسَانِ مِنْ يَمِيْنِهِ اِلٰى شِمَالِهِ وَبِالْعَكْسِ كَقَوْلِهِ اَيْ قَوْلِ اِمْرِءِ الْقَيْسِ ؏ تَطَاوَلَ لَيْلُكَ خِطَابٌ لِنَفْسِهِ اِلْتِفَاتًا وَمُقْتَضَى الظَّاهِرِ لَيْلِيْ بِالْاِثْمِدِ بِفَتْحِ الْهَمْزَةِ وَضَمِّ الْمِيْمِ اِسْمُ مَوْضِعٍ۔

ترجمہ سکاکی نے کہا ہے کہ یہ یعنی کلام کو تکلم سے غیبت کیطرف نقل کرنا مسند الیہ کے ساتھ خاص نہیں ہے اور نہ مطلقاً نقل اس مقدار کے ساتھ بایں طور کہ تکلم سے غیبت کی طرف ہو اور عبارت تسامح سے خالی نہیں ہے، بلکہ تکلم، خطاب، غیبت میں سے ہر ایک مطلقاً یعنی خواہ مسند الیہ میں ہو یا غیر مسند الیہ میں، اور برابر ہے کہ ان میں سے ہر ایک کلام میں وارد ہو یا اس کا لانا مقتضی ظاہر ہو دوسرے کی طرف نقل کیا جاتا ہے، پس تین کو دو میں ضرب دینے سے چھ قسمیں حاصل ہوں گی اور سکاکی کی عبارت میں لفظ مطلقاً نہیں ہے لیکن اس کی مراد ہے جو التفات میں اس کے مذہب اور مثالوں میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے، اور علماء معانی کے نزدیک اس نقل کا نام التفات

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہے جو انسان کے دائیں سے بائیں اور بائیں سے دائیں متوجہ ہونے سے ماخوذ ہے جیسے امراء القیس کا قول ــ تیری رات لمبی ہوگئی بطریق التفات اپنے نفس کو خطاب ہے اور مقتضی ظاہر لیلی ہے مقام اثمد میں، ہمزہ کے فتح اور میم کے ضمہ کیساتھ۔ ایک جگہ کا نام ہے۔

تشریح سابق میں وضع المظہر موضع المضمر کی دو مثالیں ذکر کیگئی ہیں ایک انا اٴمرک کی جگہ امیر المومنین یامرک اور دوم انا العاصی کی جگہ عبدک العاصی دونوں مثالوں میں انا ضمیر متکلم کا لانا مقتضی ظاہر تھا مگر اس کو چھوڑ کر اسم ظاہر لایا گیا جو غائب کے حکم میں ہے گویا دونوں مثالوں میں کلام کو متکلم سے غیبت کی طرف منتقل کیا گیا ہے۔

علامہ سکاکی فرماتے ہیں کہ کلام کو تکلم سے غیبت کی طرف منتقل کرنا مسندالیہ کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ کبھی تو مسندالیہ میں ہوتا ہے جیساکہ مذکورہ مثالوں میں ہے اور کبھی غیر مسندالیہ میں ہوتا ہے۔ جیسے فتوکل علیؐ کی جگہ فتوکل علی اللہ میں ہے کہ یا متکلم سے اسم ظاہر غائب کی طرف عدول کیا گیا ہے حالانکہ یہ مسندالیہ نہیں ہے بلکہ علی جار کا مجرور ہے، اور نہ یہ نقل اس مقدار کے ساتھ خاص ہے یعنی ایسا بھی نہیں کہ کلام کو تکلم سے غیبت کی طرف منتقل کرنا جائز ہو اور اس کے علاوہ انتقال کی کوئی صورت جائز نہ ہو۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف کی عبارت میں تسامح ہے کیونکہ مصنف کی عبارت میں سلب الشیئ عن نفسہ لازم آتا ہے اس طور پر کہ مصنف نے کہا ہے ولا النقل بہذا القدر جسکا مطلب یہ ہیکہ نقل کلام من التکلم الی الغیبت اس مقدار یعنی نقل کلام من التکلم الی الغیبت کیساتھ مختص نہیں ہے یعنی نقل کلام من التکلم الی الغیبت کا خود اس کی ذات سے سلب کیا گیا ہے اور اسی کا نام سلب الشیئ عن نفسہ ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ولا النقل میں نقل سے مطلقاً نقل مراد ہے تکلم سے غیبت کی طرف ہو یا اس کے علاوہ کی طرف اور ہذا القدر سے خاص طور پر نقل کلام من التکلم الی الغیبت مراد ہے پس اب مطلب یہ ہوگا کہ مطلقاً نقل کلام اس مقدار یعنی نقل من التکلم الی الغیبت کیساتھ خاص نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو سلب الشیئ عن نفسہ لازم نہیں آئے گا۔

الحاصل تکلم، خطاب، غیبت تینوں طرق میں سے ہر ایک طریقہ کو دوسرے طریقہ کیطرف نقل کیا جا سکتا ہے۔ یہ طرق مسندالیہ میں مذکور ہوں یا غیر مسندالیہ میں مذکور ہوں ان میں سے ہر ایک کلام میں وارد ہو اور پھر دوسرے طریقہ کی طرف نقل کیا گیا ہو یا ابتداء ہی خلاف مقتضی ظاہر کے طریقہ پر مذکور ہو یعنی مقتضی ظاہر ایک طریقہ تھا مگر اس کو چھوڑ کر دوسرا طریقہ استعمال کر لیا گیا۔

شارح کہتے کہ کلام کے استعمال کے تین طریقے ہیں (۱) تکلم (۲) خطاب (۳) غیبت۔ ان میں سے ہر ایک باقی دو کیطرف منتقل ہو سکتا ہے پس تین کو دو میں ضرب دینے سے چھ طرق حاصل

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہو جائیں گے۔

(۱) تکلم سے غیبت کی طرف (۲) تکلم سے خطاب کی طرف (۳) خطاب سے تکلم کی طرف۔
(۴) خطاب سے غیبت کی طرف (۵) غیبت سے خطاب کی طرف (۶) غیبت سے تکلم کی طرف۔

شارح کہتے ہیں مطلقاً کی قید اگرچہ سکاکی کے کلام میں مذکور نہیں ہے لیکن التفات کے سلسلہ میں سکاکی کے مذہب اور ذکر کردہ امثلہ کی طرف نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلقاً کی قید ملحوظ ہے کیونکہ سکاکی نے مسندالیہ اور غیر مسندالیہ دونوں کی مثالیں بیان کی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ نقل مسندالیہ کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ مطلق ہے اور سکاکی نے سبقتِ تعبیر کی شرط نہیں لگائی ہے بلکہ یہ کہا ہے کہ اگر ایک اسلوب کو چھوڑ کر دوسرا اسلوب اختیار کیا گیا تب بھی التفات ہوگا اور اگر ابتداءً ہی میں خلاف مقتضی ظاہر کا اسلوب اختیار کیا گیا تب بھی التفات ہوگا۔ پس مذکورہ چھ قسمیں چونکہ مسندالیہ میں بھی پائی جائیں گی اور غیر مسندالیہ میں بھی اس لئے چھ کو دو میں ضرب دینے سے بارہ قسمیں ہو جائیں گی اور پھر ان بارہ میں سبقتِ تعبیر پائی جائیگی تب بھی التفات ہوگا اور سبقت تعبیر نہیں ہوگی تب بھی التفات ہوگا۔ اس طرح کل چوبیس قسمیں حاصل ہو جائیں گی۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ علماء معانی کے نزدیک اس طرح کے نقل کلام کا نام التفات ہے اور یہ انسان کے دائیں سے بائیں اور بائیں سے دائیں جانب متوجہ ہونے سے ماخوذ ہے۔ سکاکی کے مذہب کے مطابق التفات کی مثال امرأالقیس کا یہ شعر ہے ؎ تطاول لیلک بالاثمد۔ اس شعر میں شاعر نے اپنے نفس کو خطاب کیا ہے لہذا مقتضی ظاہر یہ تھا کہ شاعر لیلی کہتا یعنی تکلم کا اسلوب اختیار کرتا مگر اس نے تکلم کا اسلوب چھوڑ کر بطریقِ التفات خلاف مقتضی ظاہر خطاب کا اسلوب اختیار کیا ہے، پورا شعر اس طرح ہے ؎

تطاول لیلک بالاثمد ✤ ونام الخلی ولم ترقد ✤ وبات وباتت لہ لیلۃ ✤ کلیلۃ ذی العائر الارمد
وذلک من نبأ جاءنی ✤ وخبرتہ من ابی الاسود

:- اثمد ہمزہ کے فتحہ اور میم کے ضمہ کیساتھ ایک مقام کا نام ہے ہمزہ اور میم کے کسرہ کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے، خلی سے مراد خالی عن الغم اور خالی عن العشق ہے۔ عائر اس رطوبت کو کہتے ہیں جو آنکھوں سے ڈھلکتی ہے۔ ارمد اس شخص کو کہتے ہیں جو آنکھوں کے درد میں مبتلا ہو۔ نبأ عظیم الشان خبر کو کہتے ہیں۔ یہ شعر امرأالقیس نے مقام اثمد میں اپنے باپ کے مرنے کی خبر پاکر بطور مرثیہ کہا تھا۔ ترجمہ: اے جان تیری رات مقام اثمد میں طویل ہوگئی اور جو شخص خالی عن العشق ہے وہ سو گیا لیکن تجھے نیند نہیں آئی اور تو نے رات گذار دی اور رات گذر بھی گئی مگر اس کرب و بے چینی کے ساتھ کہ جسطرح مبتلائے شوب چشم کی رات گذرتی ہے اور یہ اضطراب اور بیداری اس منحوس خبر کی وجہ سے تھی جو مجھ تک پہونچی یعنی مجھ کو خبر دی گئی ابوالاسود کی موت کی۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

وَالْمَشْهُوْرُ اَنَّ الْاِلْتِفَاتَ هُوَ التَّعْبِيْرُ عَنْ مَعْنًى بِطَرِيْقٍ مِنَ الطُّرُقِ الثَّلَاثَةِ اَىِ التَّكَلُّمِ وَالْخِطَابِ وَالْغَيْبَةِ بَعْدَ التَّعْبِيْرِ عَنْهُ اَىْ عَنْ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى بِاٰخَرَ اَىْ بِطَرِيْقٍ اٰخَرَ مِنَ الطُّرُقِ الثَّلَاثَةِ بِشَرْطِ اَنْ يَّكُوْنَ التَّعْبِيْرُ الثَّانِىْ عَلٰى خِلَافِ مَا يَقْتَضِيْهِ الظَّاهِرُ وَيَتَرَقَّبُهُ السَّامِعُ وَلَا بُدَّ مِنْ هٰذَا الْقَيْدِ لِيَخْرُجَ مِثْلُ قَوْلِنَا اَنَا زَيْدٌ وَاَنْتَ عَمْرٌو ع نَحْنُ اللَّذُوْنَ صَبَّحُوا الصَّبَاحَا ۔ وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ وَاِهْدِنَا وَاَنْعَمْتَ فَاِنَّ الْاِلْتِفَاتَ اِنَّمَا هُوَ فِىْ اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَالْبَاقِىْ جَارٍ عَلٰى اُسْلُوْبِهٖ وَمَنْ زَعَمَ اَنَّهٗ فِىْ مِثْلِ يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِلْتِفَاتٌ وَالْقِيَاسُ اٰمَنْتُمْ فَقَدْ سَهَا عَلٰى مَا يَشْهَدُ بِهٖ كُتُبُ النَّحْوِ۔

ترجمہ اور مشہور یہ ہے کہ التفات طرق ثلاثہ تکلم، خطاب اور غیبت میں سے کسی ایک طریقہ کے ساتھ معنی کو اداء کرنا ہے اس معنی کو طرق ثلاثہ میں سے دوسرے طریقہ کے ساتھ ادا کرنے کے بعد اس شرط کے ساتھ کہ تعبیر ثانی مقتضی ظاہر اور انتظار سامع کے خلاف ہو اور اس قید کا ہونا ضروری ہے تاکہ ہمارا قول انا زید، انت عمرو، نحن اللذون صبحوا الصباحا، ایاک نستعین، اھدنا اور انعمت خارج ہو جائیں۔ اس لئے کہ التفات تو ایاک نعبد میں ہے اور باقی کلام اپنی روش پر جاری ہے اور جس نے یہ گمان کیا ہے کہ یاایہا اللذین آمنوا میں التفات ہے حالانکہ قیاس آمنتم ہے تو اس نے کتب نحو کی شہادت کے مطابق بھول کی ہے۔

تشریح التفات کی تعریف میں مشہور دو قول ہیں ایک سکاکی کا جس کو بیان کیا گیا ہے۔ دوم جمہور کا۔ والمشہور کہکر مصنفؒ نے جمہور ہی کا قول نقل کیا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ کلام کو تکلم، خطاب اور غیبت تینوں طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ کیساتھ ادا کرنے کے بعد دوسرے طریقہ پر ادا کیا جائے اس شرط کے ساتھ کہ تعبیر ثانی اور طریقہ ثانیہ مقتضی ظاہر اور امید مخاطب کے خلاف ہو، سکاکی اور جمہور کی بیان کردہ تعریف التفات کے درمیان فرق یہ ہوا کہ سکاکی کے نزدیک سبقت تعبیر شرط نہیں ہے اور جمہور کے نزدیک سبقت تعبیر شرط ہے، یعنی اگر کلام ابتداء ہی مقتضی ظاہر کے خلاف استعمال کیا گیا تو وہ سکاکی کے نزدیک التفات ہوگا مگر جمہور کے نزدیک التفات نہ ہوگا۔ ولابد من ہذا القید سے شارح نے فرمایا ہے کہ کلام ثانی اور تعبیر ثانی کا مقتضی ظاہر اور امید سامع کے خلاف ہونا ضروری ہے اور مصنفؒ نے اس قید کو اس لئے ذکر نہیں کیا ہے کہ یہ قید اس مقام سے مفہوم ہے اس طور پر کہ اس مقام میں خلاف مقتضی ظاہر کی ہی دو صورتوں کو بیان کیا گیا ہے۔ لہذا مصنف اس قید کو ذکر کریں یا نہ کریں بہر صورت یہ قید ملحوظ

www.KitaboSunnat.com
کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

ہو گی اور اس قید کی وجہ سے کلام کی چند قسمیں التفات ہونے سے خارج ہوں گی. مثلاً انا زید میں تکلم سے غیبت کی طرف اور انت عمرو میں خطاب سے غیبت کی طرف کلام کو نقل کیا گیا ہے مگر اس کے باوجود التفات نہیں ہے اس لئے کہ تعبیر ثانی ایسی ہے جسکا ظاہر بھی تقاضہ کرتا ہے اور سامع بھی اس کا انتظار کرتا ہے کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ مبتداء اگر ضمیر ہو تو اس کی خبر اسم ظاہر لائی جاتی ہے پس جب متکلم نے أنا یا انت کہا تو سامع کو اس بات کی امید ہو گئی کہ اب اس کے بعد اسم ظاہر آئیگا، اور جب ایسا ہے تو ضمیر متکلم اور ضمیر خطاب کے بعد اسم ظاہر کا آنا نہ مقتضی ظاہر کے خلاف ہوگا اور نہ ہی سامع کی امید کے خلاف ہوگا. اور جب دونوں باتیں نہیں ہیں تو التفات کی شرط مفقود ہونے کی وجہ سے ان دونوں مثالوں میں التفات نہ ہوگا اسی طرح مذکورہ قید کی وجہ سے نحن اللذون الخ بھی التفات سے خارج ہو جائے گا۔ اگرچہ اس میں متکلم نے اولاً تو اپنے آپ کو نحن ضمیر متکلم سے تعبیر کیا ہے اور پھر اللذون اسم غائب سے تعبیر کیا ہے اور خارج ہونے کی وجہ یہ ہی ہے کہ نحن ضمیر کے بعد اسم غائب کا آنا مقتضی ظاہر کے مطابق بھی ہے اور سامع کی امید کے مطابق بھی۔ لہذا شرط التفات نہ پائے جانے کی وجہ سے یہ کلام بھی التفات سے خارج ہوگا شعر کا ترجمہ یہ ہے۔ ہم وہ ہیں جنھوں نے یوم نخیل میں غارت گری کرتے ہوئے صبح کی. شارح کہتے ہیں کہ اس قید کے ذریعہ ایاک نستعین، اھدنا اور انعمت بھی التفات سے خارج ہیں کیونکہ مالک یوم الدین (غائب سے) ایاک نعبد (خطاب) کی طرف عدول کرنے میں تو بلا شبہ التفات ہے، لیکن ایاک نستعین اھدنا اور انعمت چونکہ اپنے سابقہ اسلوب یعنی ایاک نعبد کے اسلوب پر جاری ہیں اس لئے ان میں التفات نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یا ایھا الذین آمنوا التفات کے قبیل سے ہے کیونکہ الذین منادیٰ ہونے کی وجہ سے خطاب کے اسلوب کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے اور پھر آمنوا کو غائب کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے حالانکہ مقتضی ظاہر یہ تھا کہ آمنتم کہا جاتا، پس اسلوب کے بدلجانے اور تعبیر ثانی کے خلاف مقتضی ظاہر ہونے کی وجہ سے یہ کلام بھی التفات کے قبیل سے ہوگا، مگر شارح فرماتے ہیں کہ نحو کی کتابیں اس بات کی شہادت دیتی ہیں کہ ان حضرات کا یہ خیال باطل ہے اور سہو پر مبنی ہے۔ اس لئے کہ نحویوں نے یہ قاعدہ بیان کیا ہے کہ موصول اسم تام نہیں ہوتا بلکہ وہ صلہ سے تام ہوتا ہے پس اگر موصول منادیٰ ہو تو وہ تمام ہونے کے بعد خطاب کے مرتبہ میں ہوگا اور تمام ہونے سے پہلے غیبت کے مرتبہ میں ہوگا، پس یا ایھا الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ میں یا ایھا الذین آمنوا چونکہ منادیٰ تام ہے اس لئے یہ خطاب کے مرتبہ میں ہوگا۔ مگر صلہ یعنی آمنوا سے پہلے الذین چونکہ منادیٰ غیر تام ہے اس لئے یہ غائب کے مرتبہ میں ہوگا اور جب الذین غائب کے مرتبہ میں ہے تو اس کے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

بعد آمنوا بصیغہ غائب سابقہ اسلوب پر جاری ہوگا، اور جب آمنوا سابقہ اسلوب پر جاری ہے تو اس میں کسی طرح کا کوئی التفات نہ ہوگا۔

وَهٰذَا أَيِ الْإِلْتِفَاتُ بِتَفْسِيْرِ الْجُمْهُوْرِ أَخَصُّ مِنْهُ بِتَفْسِيْرِ السَّكَّاكِيْ لِأَنَّ النَّقْلَ عِنْدَهُ أَعَمُّ مِنْ أَنْ يَّكُوْنَ قَدْ عَبَّرَ عَنْ مَعْنًى بِطَرِيْقٍ مِنَ الطُّرُقِ ثُمَّ بِطَرِيْقٍ آخَرَ أَوْ يَكُوْنَ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ أَنْ يُعَبَّرَ عَنْهُ بِطَرِيْقٍ مِنْهَا فَتُرِكَ وَعُدِلَ عَنْهَا إِلٰى طَرِيْقٍ آخَرَ فَيَتَحَقَّقُ الْإِلْتِفَاتُ عِنْدَهُ بِتَعْبِيْرٍ وَاحِدٍ فَكُلُّ الْتِفَاتٍ عِنْدَهُمْ اِلْتِفَاتٌ عِنْدَهُ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ كَمَا فِيْ تَطَاوَلَ لَيْلُكَ.

ترجمہ اور یہ التفات جمہور کی تفسیر کے ساتھ تفسیر سکاکی کے ساتھ التفات سے خاص ہے اس لئے کہ سکاکی کے نزدیک نقل کلام اس سے عام ہے کہ معنی کو طرق ثلاثہ میں سے ایک طریقہ کیساتھ تعبیر کیا گیا ہو پھر دوسرے طریقہ سے تعبیر کیا گیا ہو یا مقتضی ظاہر یہ ہو کہ اس کو ان طرق میں سے ایک طریقہ کے ساتھ تعبیر کیا جائے لیکن اس کو چھوڑ دیا گیا اور اس سے دوسرے طریقہ کی طرف عدول کیا گیا پس سکاکی کے نزدیک ایک ہی تعبیر سے التفات متحقق ہو جائیگا پس ہر وہ جو جمہور کے نزدیک التفات ہے سکاکی کے نزدیک بھی التفات ہوگا بغیر عکس کے جیسا کہ تطاول لیلک میں ہے۔

تشریح مصنفؒ نے سکاکی اور جمہور کی بیان کردہ تعریف التفات میں نسبت ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ان دونوں تعریفوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے اس طور پر کہ جمہور نے التفات کی جو تعریف کی ہے وہ خاص مطلق ہے اور سکاکی نے جو تعریف کی ہے وہ عام مطلق ہے کیونکہ سکاکی کے نزدیک التفات کیلئے سبقت تعبیر شرط نہیں ہے بلکہ یہ بات عام ہے کہ ایک معنی کو پہلے ایک اسلوب اور ایک طریقہ سے ادا کیا گیا ہو اور پھر دوسرے طریقہ پر ادا کیا گیا ہو یا ابتداءً ہی مقتضی ظاہر کے خلاف کلام کیا گیا ہو اور جمہور کے نزدیک سبقت تعبیر شرط ہے، یعنی جمہور کے نزدیک یہ بات ضروری ہے کہ پہلے ایک اسلوب اختیار کیا گیا ہو اور پھر اس کو چھوڑ کر دوسرا اسلوب اختیار کیا گیا ہو اگر ابتداءً ہی کوئی کلام مقتضی ظاہر کے خلاف استعمال کیا گیا ہو تو وہ جمہور کے نزدیک التفات نہ ہوگا جیسا کہ تطاول لیلک میں سکاکی کے نزدیک تو التفات ہے لیکن جمہور کے نزدیک التفات نہیں ہے۔

الحاصل جہاں جمہور کے نزدیک التفات ہوگا وہاں سکاکی کے نزدیک تو ضرور التفات ہوگا لیکن جہاں سکاکی کے نزدیک التفات ہوگا وہاں جمہور کے نزدیک التفات کا ہونا ضروری نہیں ہے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

جیسا کہ تقاول لیلیٰ میں سکاکی کے نزدیک تو التفات ہے مگر جمہور کے نزدیک التفات نہیں ہے۔

مِثَالُ الْاِلْتِفَاتِ مِنَ التَّکَلُّمِ اِلَی الْخِطَابِ وَمَالِیَ لَا اَعْبُدُ الَّذِیْ فَطَرَنِیْ وَاِلَیْهِ تُرْجَعُوْنَ وَمُقْتَضَی الظَّاهِرِ اَرْجِعُ وَالتَّحْقِیْقُ اَنَّ الْمُرَادَ مَا لَکُمْ لَا تَعْبُدُوْنَ لٰکِنْ لَمَّا عَبَّرَ عَنْهُمْ بِطَرِیْقِ التَّکَلُّمِ کَانَ مُقْتَضَی الظَّاهِرِ الْمُتَرَقِّبِ اِجْرَاءُ بَاقِی الْکَلَامِ عَلٰی ذٰلِکَ الطَّرِیْقِ فَعَدَلَ عَنْهُ اِلٰی طَرِیْقِ الْخِطَابِ فَیَکُوْنُ اِلْتِفَاتًا عَلَی الْمَذْهَبَیْنِ وَمِثَالُ الْاِلْتِفَاتِ مِنَ التَّکَلُّمِ اِلَی الْغَیْبَةِ اِنَّا اَعْطَیْنٰکَ الْکَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّکَ وَانْحَرْ وَمُقْتَضَی الظَّاهِرِ لَنَا

ترجمہ تکلم سے خطاب کی طرف التفات کی مثال ومالی لا اعبد الذی فطرنی والیہ ترجعون ہے اور مقتضی ظاہر ارجع ہے اور بالتحقیق ... مراد یہ ہے کہ تمکو کیا ہوا کہ تم عبادت نہیں کرتے لیکن جب اس کو بطریق تکلم تعبیر کیا گیا تو مقتضی ظاہر یہ تھا کہ باقی کلام کو اسی طریقہ پر لایا جاتا مگر اس سے خطاب کی طرف عدول کیا گیا پس یہ دونوں مذہب پر التفات ہوگا، اور تکلم سے غیبت کی طرف التفات انا اعطینٰک الکوثر فصل لربک وانحر اور مقتضی ظاہر لنا ہے۔

تشریح مصنفؒ نے التفات کی مثالوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تکلم سے خطاب کی طرف التفات کی مثال حبیب نجار کا یہ قول ہے ومالی لا اعبد الذی فطرنی والیہ ترجعون، حبیب نجار نے اپنی کافر قوم کو نصیحت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تمہیں کیا ہو گیا کہ تم اپنے خالق کی عبادت نہیں کرتے حالانکہ تم اسی کی طرف لوٹائے جاؤ گے۔ اس آیت میں التفات اس طرح ہے کہ پہلے متکلم کا صیغہ (اعبد) ذکر کیا گیا اور پھر اس کو چھوڑ کر خطاب کا صیغہ (ترجعون) ذکر کیا گیا حالانکہ مقتضی ظاہر یہ تھا کہ واحد متکلم کے صیغے کے ساتھ ارجع کہا جاتا، پس تکلم سے خطاب کی طرف یہ عدول سکاکی اور جمہور دونوں کے مذہب پر التفات ہے، اور تکلم سے غیبت کی طرف التفات کی مثال یہ آیت ہے انا اعطینٰک الکوثر فصل لربک وانحر، اس طور پر کہ حق جل مجدہٗ نے پہلے تو اپنے آپ کو متکلم کے صیغہ کے ساتھ ذکر فرمایا اور کہا انا اعطینا اور پھر خلاف مقتضی ظاہر اس اسلوب کو چھوڑ کر ربک اسم ظاہر یعنی غائب کے ساتھ تعبیر فرمایا کیونکہ ظاہر کا مقتضی یہ تھا کہ لربک کے بجائے لنا کہا جاتا

وَمِثَالُ الْاِلْتِفَاتِ مِنَ الْخِطَابِ اِلَی التَّکَلُّمِ قَوْلُ الشَّاعِرِ شِعْرٌ طَحَا بِکَ قَلْبٌ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

أَيْ ذَهَبَ بِكَ فِي الْحِسَانِ طَرُوْبٌ وَمَعْنَى طَرُوْبٍ فِي الْحِسَانِ أَنَّ لَهُ طَرَبًا فِي طَلَبِ الْحِسَانِ وَنَشَاطًا فِي مُرَاوَدَتِهَا بُعَيْدَ الشَّبَابِ تَصْغِيْرُ بَعْدِ لِلْقُرْبِ أَيْ حِيْنَ وَلَّى الشَّبَابُ وَكَادَ يَنْصَرِمُ عَصْرَ ظَرْفٌ مُضَافٌ إِلَى الْجُمْلَةِ الْفِعْلِيَّةِ أَعْنِيْ قَوْلَهُ حَانَ أَيْ قَرُبَ مَشِيْبٌ يُكَلِّفُنِيْ لَيْلَى فِيْهِ الْتِفَاتٌ مِنَ الْخِطَابِ فِيْ بِكَ إِلَى التَّكَلُّمِ وَمُقْتَضَى الظَّاهِرِ يُكَلِّفُكَ وَفَاعِلُ يُكَلِّفُنِيْ ضَمِيْرُ الْقَلْبِ وَلَيْلَى مَفْعُوْلُهُ الثَّانِيْ وَالْمَعْنَى يُطَالِبُنِيْ الْقَلْبُ بِوَصْلِ لَيْلَى وَرُوِيَ تُكَلِّفُنِيْ بِالتَّاءِ الْفَوْقَانِيَّةِ عَلَى أَنَّهُ مُسْنَدٌ إِلَى لَيْلَى وَالْمَفْعُوْلُ الثَّانِيْ مَحْذُوْفٌ أَيْ شَدَائِدَ فِرَاقِهَا أَوْ عَلَى أَنَّهُ خِطَابٌ لِلْقَلْبِ فَيَكُوْنُ الْتِفَاتًا آخَرَ مِنَ الْغَيْبَةِ إِلَى الْخِطَابِ وَقَدْ شَطَّ أَيْ بَعُدَ وَلْيُهَا أَيْ قُرْبُهَا وَعَادَتْ عَوَادٍ بَيْنَنَا وَخُطُوْبٌ قَالَ الْمَرْزُوْقِيُّ عَادَتْ يَجُوْزُ أَنْ يَكُوْنَ فَاعَلَتْ مِنَ الْمُعَادَاةِ كَأَنَّ الصَّوَارِفَ وَالْخُطُوْبَ صَارَتْ تُعَادِيْهِ وَيَجُوْزُ أَنْ يَكُوْنَ مِنْ عَادَ يَعُوْدُ أَيْ عَادَتْ عَوَادٍ وَعَوَائِقُ كَانَتْ تَحُوْلُ بَيْنَنَا إِلَى مَا كَانَتْ عَلَيْهِ قَبْلُ

ترجمہ اور خطاب سے تکلم کی طرف التفات کی مثال شاعر کا قول ہے۔ اے نفس تجھے ایسے قلب نے ہلاک کر دیا جو حسین عورتوں کی طلب میں خوش وخرم ہے اور طروب فی الحسان کے معنی یہ ہیں کہ اس کیلئے حسین عورتوں کی طلب میں خوشی اور ان سے دل بہلانے میں نشاط ہے شباب ختم ہونے کے کچھ بعد، بُعید بعد کی تصغیر ہے قرب کیلئے، جس وقت کہ شباب پیچھے ہوگیا اور ختم ہونے لگا، عصر ظرف جملہ فعلیہ کی طرف مضاف ہے یعنی اس کے قول حان بمعنی قرب کی طرف، یعنی بوڑھاپے کے قریب وہ قلب مجھے لیلیٰ کے بارے میں تکلیف دیتا ہے اس میں اس خطاب سے جو بک میں ہے تکلم کی طرف التفات ہے اور مقتضیٰ ظاہر یکلفک کا ہے اور یکلفنی کا فاعل وہ ضمیر ہے جو قلب کی طرف راجع ہے اور لیلیٰ اس کا مفعول ثانی ہے اور معنی ہیں کہ قلب مجھ سے وصل لیلیٰ کا مطالبہ کرتا ہے اور تاء فوقانیہ کے ساتھ تکلفنی روایت کیا گیا ہے اس بناء پر کہ یہ لیلیٰ کی طرف مسند ہے اور مفعول ثانی محذوف ہے یعنی اس کی جدائی کے مصائب یا اس بناء پر کہ یہ قلب کیلئے خطاب ہے لہٰذا دوسرا التفات ہوگا غیبت سے خطاب کی طرف اور حال یہ ہے کہ لیلیٰ کا قرب بہت بعید ہو چکا ہے اور ہمارے درمیان شدائد اور موانع لوٹ آئے ہیں مرزوقی نے کہا عادت معادات سے فاعلت کے وزن پر بھی ہو سکتا ہے گویا شدائد اور مصائب اس سے دشمنی کرنے لگے اور عاد یعود سے بھی ہو سکتا ہے یعنی شدائد اور موانع ہمارے درمیان اس حالت کی طرف

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

لوٹ آئے ہیں جس حالت پر وہ پہلے تھے ،

تشریح اور خطاب سے تکلم کی طرف التفات کی مثال علقمہ بن عبدہ عجلی کا وہ شعر ہے جس میں اس نے حارث بن جبلہ غسانی کی مدح کی ہے ــــ طحابک قلب فی الحسان طروب: بعید الشباب عصر حان مشیب ... یکلفنی لیلیٰ وقد شط ولیہا : وعادت عواد بیننا وخطوب ، طحی یطحیٰ، لے جانا کاف خطاب سے نفس کو خطاب کیا گیا ہے ، قلب اس کا فاعل ہے ، حسان حسین عورتیں ، طروب قلب کی صفت ہے اور فی الحسان طروب کے متعلق ہے ، طروب اس خفت کو کہا جاتا ہے جو انسان کو شدتِ سرور یا شدتِ حزن کیوجہ سے عارض ہوتی ہے ۔ بقول تفتازانی طروب فی الحسان کے معنی ہیں کہ قلب کیلئے حسین عورتوں کی طلب اور ان کو بہلانے پھسلانے میں خوشی اور نشاط ہے بُعید، بعد کی تصغیر ہے جو تھوڑے سے بعد پر دلالت کرتا ہے ، عصر ظرف ہے اور جملہ فعلیہ یعنی حان کی طرف مضاف ہے مشیب بڑھاپا ، شط ، دور ہوا ، ولیہا ایام قرب عواد حوادث ، خطوب ، امور عظیم بقول امام مرزوقی ، عادت یا معادات سے ہے دشمنی کرنا یا عود سے ہے رجوع کرنا ، شعر کا ترجمہ یہ ہے اے جانِ من جوانی کے کچھ ہی بعد مست کردینے والا دل تجھ کو حسین عورتوں میں لے گیا جس وقت کہ بڑھاپا قریب ہوگیا وہ قلب مجھے لیلیٰ کے بارے میں تکلیف دے رہا ہے حالانکہ لیلیٰ کے قرب کا زمانہ بہت دور ہوچکا اور ہمارے درمیان حوادث اور موانع عود کر آئے ۔

علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں کہ اس شعر میں خطاب سے تکلم کی طرف التفات اس طرح ہے کہ شاعر نے بکِ میں خطاب کا اسلوب اختیار کیا ہے اور پھر یکلفنی میں یاء متکلم لاکر خلاف مقتضی ظاہر تکلم کا اسلوب اختیار کیا ہے کیونکہ مقتضی ظاہر یکلفک ہے ، یکلفنی کا فاعل قلب ہے اور لیلیٰ اس کا مفعول ثانی ہے اور مفعول اول یاء متکلم ہے اور مطلب یہ ہیکہ قلب مجھ سے وصل لیلیٰ کا مطالبہ کر رہا ہے ، بعض لوگوں نے اس کو تاء کیساتھ تکلفنی پڑھا ہے اس صورت میں لیلیٰ اس کا فاعل ہوگا اور مفعول ثانی شدائد محذوف ہوگا اور اس صورت میں یہ بھی ہوسکتا ہے کہ تکلفنی میں قلب کو خطاب ہو اور لیلیٰ مفعول ثانی ہو اور ترجمہ یہ ہوکہ ، اے قلب تو مجھ کو لیلیٰ کے بارے میں تکلیف دے رہا ہے اس صورت میں دوسرا التفات ہوگا یعنی غیبت سے خطاب کیطرف اس طور پر کہ شروع میں قلب اسم ظاہر لاکر غیبت کا اسلوب اختیار کیا ہے اور پھر تکلفنی میں قلب کیلئے تاء خطاب لاکر دوسرا اسلوب اختیار کیا ہے ۔

وَمِثَالُ الْاِلْتِفَاتِ مِنَ الْخِطَابِ اِلَى الْغَيْبَةِ قَوْلُهُ تَعَالَى حَتّٰى اِذَا كُنْتُمْ فِى الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ وَالْبَيَانُ مِّنْ بَكُمْ وَمِثَالُ الْاِلْتِفَاتِ مِنَ الْغَيْبَةِ اِلَى التَّكَلُّمِ قَوْلُهُ تَعَالَى

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ترجمہ اور کبھی التفات کے مواقع اس وجہ عام کے علاوہ دوسرے لطائف کے ساتھ مختص ہوتے ہیں جیسا کہ سورۃ فاتحہ میں اس لئے کہ بندہ مستحق حمد کو جب قلب حاضر سے یاد کریگا تو وہ بندہ اپنے دل میں اس مستحق حمد کیطرف متوجہ ہونے کا ایک محرک پائیگا اور جب جب اس مستحق حمد پر ان بڑی بڑی صفات میں سے ایک ایک صفت ذکر کریگا تو وہ محرک قوی ہوتا چلا جائیگا یہاں تک کہ معاملہ ان صفات کے خاتمہ یعنی مالک یوم الدین تک منتہی ہو جائے گا، جو اس بات کا فائدہ دے رہا ہے کہ وہ مستحق حمد یوم جزاء میں تمام امور کا مالک ہے کیونکہ مالک کی یوم دین کی طرف بطریق مجاز اضافت کیگئی ہے اور معنی ظرفیت پر ہیں یوم جزاء میں مالک ہے، اور تعمیم پر دلالت کرنے کی وجہ سے مفعول محذوف ہے پس اس وقت یہ محرک انتہائی قوی ہونے کی وجہ سے اس مستحق حمد پر بندے کے متوجہ کرنے کو واجب کرے گا اور غایت درجہ خشوع خضوع اور جملہ مہمات میں استعانت کو خاص کرنے کے ساتھ خطاب کرنے کو واجب کریگا پس تخصیص میں باوخطاب کے ساتھ متعلق ہے بولا جاتا ہے خاطبہ بالدعاء جب تو اس کو مشافہۃً پکارے اور غایت خضوع ہی عبادت کے معنی ہیں اور عموم مہمات نستعین کے مفعول کے حذف سے مستفاد ہے اور تخصیص مفعول کی تقدیم سے مستفاد ہے پس وہ لطیفہ جس کے ساتھ اس التفات کا موقع مختص ہے وہ یہ ہے کہ اس میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ بندہ جب قرأت شروع کرے تو اس کی قرأت کا ایسے طریقہ پر ہونا ضروری ہے کہ وہ اپنے دل میں اس محرک مذکور کو محسوس کرے۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حسن التفات کی جو عام وجہ بیان کیگئی ہے التفات کے بعض مواقع پر اس وجہ عام کے علاوہ بھی لطائف یعنی محاسن اور دقائق پائے جاتے ہیں یعنی ان بعض مواقع میں جن میں التفات پایا جاتا ہے کبھی لطیفۂ سابقہ کے علاوہ دوسرا لطیفہ بھی پایا جاتا ہے جیسا کہ سورہ فاتحہ میں التفات ہے کہ مالک یوم الدین تک غائب کے صیغے ہیں اور پھر اس کے بعد خطاب کا اسلوب اختیار کیا گیا ہے اس التفات کی ایک وجہ تو وہی ہے جو پہلے گذر چکی ہے اس کے علاوہ سورہ فاتحہ میں ایک نکتہ یہ ہے کہ جب بندے نے الحمد للہ کہا اور حضور قلب کیسا تھ مستحق حمد کا ذکر کیا تو یہ بندہ اپنے دل میں ایک ایسا محرک محسوس کرے گا جو اس کو اس مستحق حمد کی طرف متوجہ کرنے پر ابھارے گا۔ پھر جب یہ بندہ رب العالمین، الرحمٰن الرحیم جیسی بڑی بڑی صفات ذکر کریگا تو یہ محرک اور زیادہ قوی ہو گا حتیٰ کہ جب یہ بندہ اس مالک یوم الدین تک پہونچیگا جو اس بات کا فائدہ دے گا کہ یہ مستحق حمد یوم جزاء میں تمام امور کا مالک ہے تو اس وقت یہ محرک چونکہ انتہائی قوی ہوگیا اس لئے بندے کو اس مستحق حمد کی طرف متوجہ کرنے کو واجب کریگا یعنی اس پر دلالت کرے گا کہ مستحق حمد کی طرف متوجہ ہونا واجب اور لازم ہے اور یہ محرک اس بات کو واجب کریگا کہ بندہ اپنی

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تمام مہمات میں استعانت کے سلسلہ میں انتہائی خشوع اور خضوع کے ساتھ اسی مستحق حمد کو مخاطب بنائے اس کے علاوہ کو مخاطب نہ بنائے۔

شارح کہتے ہیں کہ مالک یوم الدین میں مالک کی یوم الدین کیطرف اضافت مجازاً ہے ورنہ حقیقت میں یوم الدین ظرف ہے اور معنی ہیں مالک فی یوم الدین۔ اور تخصیصہ کا بار خطاب سے متعلق ہے شارح کہتے ہیں کہ غایت خضوع ہی عبادت کی حقیقت ہے اور عموم مہمات مستعین کے مفعول کے محذوف ہونے سے مستفاد ہے اور ایاک یعنی مفعول کو مقدم کرنے کی وجہ سے تخصیص مستفاد ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ وہ لطیفہ جس کے ساتھ اس التفات کا موقع مختص ہے یہ ہے کہ اس التفات میں اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ بندہ جب قرأت شروع کرے تو اپنے اندر اس محرک کو محسوس کرے۔

ولما انجر الكلام إلى خلاف مقتضى الظاهر أورد عدة أقسام منه وإن لم يكن من مباحث المسند إليه فقال ومن خلاف المقتضى أي مقتضى الظاهر تلقي المخاطب إضافة المصدر إلى المفعول أي تلقي المتكلم المخاطب بغير ما يترقبه المخاطب والباء في بغير للتعدية وفي بحمل كلامه للسببية أي إنما تلقاه بغير ما يترقبه بسبب أنه حمل كلامه أي الكلام الصادر عن المخاطب على خلاف مراده أي مراد المخاطب وإنما حمل كلامه على خلاف مراده تنبيها للمخاطب على أنه أي ذلك الغير هو الأولى بالقصد والإرادة كقول القبعثري للحجاج وقد قال الحجاج له أي للقبعثري حال كون الحجاج متوعدا إياه لأحملنك على الأدهم يعني القيد هذا مقول قول الحجاج مثل الأمير يحمل على الأدهم والأشهب هذا مقول قول القبعثري فأبرز وعيد الحجاج في معرض الوعد وتلقاه بغير ما يترقب بأن حمل الأدهم في كلامه على الفرس الأدهم أي الذي غلب سواده حتى ذهب البياض وضم إليه الأشهب أي الذي غلب بياضه ومراد الحجاج إنما هو القيد فنبه على أن الحمل على الفرس الأدهم هو الأولى بأن يقصده الأمير أي من كان مثل الأمير في السلطان أي الغلبة وبسطة اليد أي الكرم والمال والنعمة فجدير بأن يصفد أي يعطي من أصفده لا أن يصفد أي يقيد من صفده۔

كتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ترجمہ اور جب کلام خلاف مقتضی ظاہر تک پہونچ گیا تو مصنف اس کی چند قسمیں اور لائے اگرچہ وہ مباحث مسند الیہ سے نہیں ہیں۔ چنانچہ فرمایا اور خلاف مقتضی ظاہر میں سے مخاطب کے سامنے پیش کرنا ہے (یہ) مصدر کی اضافت مفعول کی طرف ہے یعنی متکلم کا مخاطب کے سامنے پیش کرنا ہے اس چیز کے علاوہ کو جس کا مخاطب انتظار کرتا ہے۔ اور تلقیٰ میں باء تعدیہ کیلئے ہے۔ اور بحمل کلامہ میں باء سببیت کیلئے ہے یعنی متکلم نے مخاطب کے سامنے اس چیز کے علاوہ کو پیش کیا ہے جس کا مخاطب منتظر ہے اس سبب سے کہ متکلم نے اس کے کلام کو یعنی اس کلام کو جو مخاطب سے صادر ہوا ہے مخاطب کی مراد کے خلاف پر محمول کیا ہے اور اس کے کلام کو اسکی مراد کے خلاف پر اس لئے محمول کیا ہے تاکہ مخاطب کو اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ وہ غیر (قصد اور ارادہ کے زیادہ لائق ہے جیسے حجاج سے قبعثری کا قول اس حال میں کہ حجاج نے قبعثری کو دھمکی دیتے ہوئے کہا میں تجھ کو ادہم یعنی قید پر سوار کروں گا یہ حجاج کے قول کا مقولہ ہے امیر جیسا آدمی کالے اور سفید گھوڑے پر سوار کرتا ہے یہ قبعثری کا مقولہ ہے پس قبعثری نے حجاج کی وعید کو وعدے کی صورت میں ظاہر کیا اور اس کے انتظار کے خلاف مواجہت کی اس سبب سے کہ اس کے کلام میں لفظ ادہم کو فرس ادہم پر محمول کیا ہے یعنی وہ گھوڑا جس کی سیاہی اتنی غالب ہو کر سفیدی ختم ہو جائے اور قبعثری نے ادہم کے ساتھ اشہب کو ملا لیا اشہب وہ گھوڑا جس پر سفیدی غالب ہو حالانکہ حجاج کی مراد بیڑی تھی، پس قبعثری نے اس بات پر تنبیہ کی کہ فرس ادہم پر محمول کرنا اولیٰ ہے بایں طور کہ امیر اس کا ارادہ کرے یعنی جو شخص غلبہ، سخاوت، مال اور نعمت میں امیر کی طرح ہے اس کے لئے مناسب یہ ہے کہ وہ عطا کرے یُصْفِد اصفد سے ہے بمعنی عطا کرنا نہ یہ کہ وہ قید کرے یصفد، صفدہ سے ہے بمعنی قید کرنا۔

تشریح شارح نے فرمایا ہے کہ مصنفؒ کا کلام مسند الیہ کے ان حالات میں تھا جو حالات مقتضی ظاہر کے مطابق ہوں لیکن ذکر مسند الیہ کے ان حالات تک پہونچ گیا جو حالات مقتضی ظاہر کے خلاف ہیں چنانچہ مصنف نے مسند الیہ میں مقتضی ظاہر کے خلاف کی بہت سی صورتیں ذکر کی ہیں یہاں سے مصنفؒ نے خلاف مقتضی ظاہر کی ایسی چند صورتیں ذکر کی ہیں جن کا تعلق مسند الیہ کے مباحث سے نہیں ہے، منجملہ ان میں سے ایک صورت یہ ہے کہ متکلم مخاطب کے سامنے اس کے انتظار اور امید کے برخلاف بات پیش کرے اور متکلم مخاطب کے کلام کو اس کی مراد کے خلاف پر محمول کرے اور مخاطب کو اس بات پر تنبیہ کرے کہ تونے اپنے کلام سے جو مراد لیا ہے وہ تیری شایانِ شان نہیں ہے بلکہ تیری شایانِ شان وہ ہے جس پر میں نے تیرے کلام کو محمول کیا ہے جیسا کہ جب حجاج بن یوسف نے قبعثری کو دھمکی دیتے ہوئے کہا لاحملنک علی الادھم، اور حجاج نے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ادہم سے مراد قید اور بیڑی لی یعنی میں تجھ کو بیڑی پر سوار کر دوں گا یعنی تیرے پیر وں میں بیڑیاں ڈلوا دوں گا۔ تو اس کے جواب میں قبعثری نے کہا مثل الامیر یحمل علی الادہم والاشہب، اور قبعثری نے حجاج کی مراد کے برخلاف ادہم سے کالا گھوڑا مراد لیا اور اس کے ساتھ اشہب بھی ملا دیا یعنی سفید گھوڑا، پس قبعثری نے حجاج کی وعید کو وعدہ کی صورت میں پیش کیا اور اس کے استظرا اور اسید کے برخلاف یہ کہا کہ امیر تو ادہم اور اشہب گھوڑے ہی پر سوار کرتا ہے یعنی امراء جو صاحب سلطنت اور صاحب سخاوت اور مال و نعمت کے مالک ہوتے ہیں ان کے لائق یہی ہے کہ داد و دہش کریں نہ یہ کہ وہ لوگوں کو بیڑیاں ڈلوائیں۔

شارح نے متن کی تشریح میں فرمایا ہے کہ تلقی المخاطب میں مخاطب تلقی مصدر کا مفعول ہے اور یہ اضافت مصدر الی المفعول کے قبیل سے ہے اور فاعل المتکلم ہے اور تحمل کلام میں باب سبیہ ہے۔

ادہم وہ گھوڑا ہے جس میں سیاہی کا اس قدر غلبہ ہو کر اس کی سفیدی ختم ہو جائے اور اشہب وہ گھوڑا ہے جس میں سفیدی غالب ہو، یُصفد ماخوذ از اصفد باب افعال عطاء کرنا اور یَصفد ماخوذ از صفدہ باب ضرب، بیڑی ڈالنا۔

فوائد:- دسوقی میں حجاج اور قبعثری کے اس واقعہ کی تفصیل اس طرح مذکور ہے، قبعثری رؤساء عرب اور فصحاء عرب میں سے تھا اور اس کا تعلق خوارج سے تھا۔ ایک مرتبہ یہ چند دوستوں کے ساتھ انگور کے باغ میں بیٹھا تھا، لوگوں نے حجاج کا ذکر کیا تو اس نے کہا، اللھم سوّد وجھہ و اقطع عنقہ واسقنی من دمہ، یہ خبر حجاج کو پہنچ گئی حجاج نے اس سے کہا یہ بات تو نے کہی ہے اس نے کہا ہاں، لیکن میری مراد اس سے آپ نہیں ہیں بلکہ سبز انگور ہے یعنی میں نے یہ کہا ہے کہ اے اللہ انگور کو کالا کر دے، یعنی پکا دے اور پھر اس کو توڑ دے اور پھر اس کے شیرے سے مجھ کو سیراب کر دے، مگر اس جواب سے حجاج مطمئن نہیں ہوا چنانچہ اس نے کہا لاحملنک علی الادھم، قبعثری نے حجاج کی مراد کے خلاف پر محمول کرتے ہوئے کہا مثل الامیر یحمل علی الادہم والاشہب حجاج نے اس سے کہا، ویلک انہ لحدید تو برباد ہو ادہم سے میری مراد حدید لوہا یعنی بیڑی ہے لیکن قبعثری نے اس کو بھی حجاج کے خلاف مقصد پر محمول کرتے ہوئے کہا ان یکون الحدید خیر من ان یکون بلیدا حدید یعنی تیز رفتار ہونا بلید ہونے سے بہتر ہے یہ سن کر حجاج نے اپنے ملازمین سے کہا اس کو اٹھاؤ چنانچہ انہوں نے قبعثری کو اٹھا لیا قبعثری نے کہا۔ سبحان الذی سخر لنا ہذا وما کنا لہ مقرنین یہ سن کر حجاج نے کہا اسکو نیچے زمین پر ڈال دو چنانچہ انہوں نے ڈال دیا قبعثری نے کہا منہا خلقناکم وفیہا نعیدکم، حجاج قبعثری کی حاضر جوابی سے اسقدر متاثر ہوا کہ حجاج نے اسکو انعام۔ یا اور خلعت سے نوازا۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

أَوِ السَّائِلِ عَطْفٌ عَلَى الْمُخَاطَبِ أَيْ تَلَقِّي السَّائِلِ بِغَيْرِ مَا يَتَطَلَّبُ بِتَنْزِيلِ سُؤَالِهِ مَنْزِلَةَ غَيْرِهِ أَيْ غَيْرِ ذٰلِكَ السُّؤَالِ تَنْبِيهًا لِلسَّائِلِ عَلَى أَنَّهُ أَيْ ذٰلِكَ الْغَيْرَ الْأَوْلَى بِحَالِهِ أَوِ الْمُهِمُّ كَقَوْلِهِ تَعَالَى يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ سَأَلُوا عَنْ سَبَبِ اخْتِلَافِ الْقَمَرِ فِي زِيَادَةِ النُّورِ وَنُقْصَانِهِ فَأُجِيبُوا بِبَيَانِ الْغَرَضِ مِنْ هٰذَا الْاِخْتِلَافِ وَهُوَ أَنَّ الْأَهِلَّةَ بِحَسَبِ ذٰلِكَ الْاِخْتِلَافِ مَعَالِمُ يُوَقِّتُ بِهَا النَّاسُ أُمُورَهُمْ مِنَ الْمَزَارِعِ وَالْمَتَاجِرِ وَمَحَالِّ الدُّيُونِ وَالصَّوْمِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ وَمَعَالِمُ الْحَجِّ يُعْرَفُ بِهَا وَقْتُهُ وَذٰلِكَ لِلتَّنْبِيهِ عَلَى أَنَّ الْأَوْلَى وَالْأَلْيَقَ بِحَالِهِمْ أَنْ يَسْأَلُوا عَنْ ذٰلِكَ وَلَا يَسْأَلُوا عَنِ السَّبَبِ لِأَنَّهُمْ لَيْسُوا مِمَّنْ يَطَّلِعُونَ بِسُهُولَةٍ عَلَى دَقَائِقِ عِلْمِ الْهَيْئَةِ وَلَا يَتَعَلَّقُ لَهُمْ بِهِ غَرَضٌ كَقَوْلِهِ تَعَالَى يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ سَأَلُوا عَنْ بَيَانِ مَا يُنْفِقُونَ فَأُجِيبُوا بِبَيَانِ الْمَصَارِفِ تَنْبِيهًا عَلَى أَنَّ الْمُهِمَّ هُوَ السُّؤَالُ عَنْهَا لِأَنَّ النَّفَقَةَ لَا يُعْتَدُّ بِهَا إِلَّا أَنْ تَقَعَ مَوْقِعَهَا -

www.KitaboSunnat.com

ترجمہ او السائل کا عطف مخاطب پر ہے یعنی سائل کے سامنے اس کے علاوہ کو پیش کرنا جس کو وہ طلب کرتا ہے اس کے سوال کو اس سوال کے غیر کے مرتبہ میں اتار کر سائل کو اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ یہ غیر ہی اس کے حال کے مناسب یا ضروری ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول آپ سے لوگ چاندوں کی تحقیق کرتے ہیں آپ فرما دیجئے وہ لوگوں کے لئے وقت ہیں اور حج کے لئے صحابہ نے نور کی کمی زیادتی کے سلسلہ میں چاند کے اختلاف کا سبب دریافت کیا پس ان کو اس اختلاف کے فائدے کو بیان کرنے کے ساتھ جواب دیا گیا اور وہ یہ ہے کہ چاند اس اختلاف کے اعتبار سے علامتیں ہیں کہ لوگ اس کے ذریعہ سے اپنے امور یعنی کھیتی، تجارت، دیون کی ادائیگی، روزہ وغیرہ کے اوقات متعین کرتے ہیں اور اسی کے ذریعہ حج کا وقت معلوم کرتے ہیں اور یہ اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے ہے کہ سائلین کے لئے اولیٰ اور انسب یہ تھا کہ وہ اس غرض کے بارے میں سوال کریں اور سبب کے بارے میں سوال نہ کریں اس لئے کہ وہ ان لوگوں میں سے نہیں ہیں جو علم ہیئت کی باریکیوں پر آسانی سے مطلع ہو سکیں اور نہ ان کی اس کے ساتھ کوئی غرض متعلق ہے اور جیسے باری تعالیٰ کا قول آپ سے دریافت کرتے ہیں کہ کیا خرچ کریں آپ فرما دیجئے کہ تم جو کچھ مال خرچ کرو تو وہ ماں باپ، رشتہ داروں، یتیموں، مسکینوں، مسافروں کے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

لئے ہے، صحابہ نے خرچ کی مقدار دریافت کی تو ان کو مصارف کے بیان کے ساتھ جواب دیا گیا، اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے اسی کے بارے میں سوال کرنا اہم تھا، کیونکہ خرچ معتبر نہیں ہوتا مگر یہ کہ وہ اپنے مصارف میں واقع ہو۔

تشریح غیر مسند الیہ میں خلاف مقتضی ظاہر کی ایک صورت تو تلقی مخاطب ہے جس کا بیان گذشتہ سطروں میں بیان کر دیا گیا اور ایک صورت تلقی السائل ہے جس کو یہاں بیان کرنا چاہتے ہیں، تلقی مخاطب اور تلقی السائل کے درمیان فرق یہ ہے کہ تلقی السائل سوال پر مبنی ہوتا ہے اور تلقی مخاطب سوال پر مبنی نہیں ہوتا، تلقی السائل کا حاصل یہ ہے کہ سائل جس چیز کے بارے میں دریافت کرنا چاہتا ہے مجیب اس کے سوال کو اس سوال کے غیر کے مرتبہ میں اتار کر اس کے سوال سے متعلق جواب نہیں دیتا بلکہ اس کے علاوہ دوسری بات جواب میں ذکر کرتا ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس صورت میں جواب سوال کے مطابق نہیں ہوگا حالانکہ جواب کا سوال کے مطابق ہونا ضروری ہے اس کا جواب یہ ہے کہ سوال کی دو قسمیں ہیں (۱) جدلی (۲) تعلیمی، سوال جدلی کے لئے تو یہ بات ضروری ہے کہ جواب اس کے مطابق ہو لیکن سوال تعلیمی کے لئے جواب کا مطابق ہونا ضروری نہیں ہے یعنی سوال تعلیمی میں مجیب جواب میں سائل کے سوال کی رعایت نہیں کرتا بلکہ اس کے حال کی رعایت کرتا ہے جیسے طبیب کا علاج مریض کے حال پر مبنی ہوتا ہے اس کے سوال پر مبنی نہیں ہوتا لہذا طبیب کا علاج مریض کے سوال کے مخالف ہو سکتا ہے پس اگلی مثالوں میں سوال عن الاھلۃ اور سوال عن النفقہ اسی قبیل سے ہے یعنی سوال تعلیمی ہی کے قبیل سے ہے کیونکہ سوال کرنے والے مسلمان ہیں اور جس سے سوال کیا گیا وہ نبی ہے اور نبی اپنی امت کیلئے حکیم اور طبیب کے مرتبہ میں ہوتا ہے لہذا اس کا جواب سائل کے حال کے مطابق ہوگا نہ کہ سوال کے مطابق۔

الحاصل تلقی السائل میں سائل کے سوال کو اس سوال کے غیر کے مرتبہ میں اتار کر خلاف مقتضی ظاہر سائل کے سامنے اس کی طلب کے برخلاف جواب دیا جاتا ہے اور ایسا اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ سائل کو اس بات پر تنبیہ کر دی جائے کہ وہ غیر ما یتطلب ہی اس کے حال کے مناسب ہے یعنی اس کی طلب اور سوال کے برخلاف مجیب نے جو جواب دیا ہے وہی اس کے مناسب ہے یا تو اس لئے کہ اس میں اس جواب کو سمجھنے کی اہلیت ہی نہیں ہے جس کے بارے میں اس نے سوال کیا ہے یا اس جواب میں اس کیلئے کوئی فائدہ نہیں ہے اور یا وہ جواب جو اس کو دیا گیا ہے اہم اور ضروری ہے یعنی سائل کے لئے دو سوال ہیں ایک وہ جو اس نے دریافت کیا ہے اور مجیب نے اس کے بارے میں جواب نہیں دیا ہے دوم وہ جو اس نے دریافت نہیں کیا ہے اور مجیب نے اس کے بارے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

میں جواب دیا ہے، سائل کے لئے تو دونوں ہی سوال اہم ہیں لیکن مجیب نے اس کی طلب اور سوال کے برخلاف جواب دے کر جتلا دیا کہ اس کے نزدیک ثانی اہم ہونا چاہئے تھا جس کے بارے میں سوال نہیں کیا گیا، اول جس کے بارے میں سوال کیا گیا ہے وہ اہم نہ ہونا چاہئے تھا۔ فاضل مصنف نے تلقی السائل کی دو مثالیں پیش کی ہیں پہلی مثال تو جواب کے اولیٰ اور انسب ہونے پر تنبیہ کرنے کیلئے ہے اور دوسری مثال جواب کے اہم ہونے پر تنبیہ کرنے کیلئے ہے، پہلی مثال کا حاصل یہ ہے کہ صحابہ نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ دریافت کیا کہ چاند کی روشنی کے گھٹنے اور بڑھنے کے اعتبار سے چاند کے اختلاف کا کیا سبب ہے یعنی چاند گھٹتا بڑھتا کیوں ہے ؟۔ شارح نے سألوا جمع کا صیغہ مافوق الواحد کے اعتبار سے ذکر کیا ہے کیونکہ مروی ہے کہ یہ سوال معاذ بن جبل اور ربیعہ بن غنم انصاری نے کیا تھا چنانچہ کہا تھا، یارسول اللہ مابال الھلال یبدو دقیقا مثل الخیط ثم یزید حتی یمتلی ویستوی ثم لایزال ینقص حتی یعود کما بدأ، ملاحظہ کیجئے ان حضرات نے چاند کے اختلاف کا سبب دریافت کیا تھا مگر ان کو جواب میں سبب نہیں بتلایا گیا بلکہ اس کے فوائد اور وہ ثمرات بیان فرمائے جو اس پر مرتب ہوتے ہیں، چنانچہ فرمایا ہے کہ چاند کے اختلاف کا فائدہ یہ ہے کہ لوگ اس کے ذریعہ زراعت، تجارت، ادائیگی دیون، روزہ حج، مدت حمل، عدت اور حیض وغیرہ کے اوقات معلوم کر لیتے ہیں اگر چاند کا یہ اختلاف نہ ہوتا تو ان چیزوں کے اوقات کا معلوم کرنا دشوار ہو جاتا پس ان کے اس سوال کے برخلاف یہ جواب دے کر اس بات پر تنبیہ کر دی گئی کہ ان لوگوں کے حال کے مناسب یہ ہی تھا کہ یہ لوگ اختلاف اہلّہ کے فوائد اور ثمرات دریافت کرتے اور اسکے سبب کے بارے میں دریافت نہ کرتے کیونکہ اختلاف اہلّہ کے سبب کے ساتھ اوّلاً تو کوئی دینی غرض وابستہ نہیں ہے اور پھر یہ مسئلہ علم ہیئت کا ہے یہ لوگ بآسانی علم ہیئت کے دقائق پر مطلع نہیں ہو سکتے ہیں۔

دوسری مثال (جس میں اس بات پر تنبیہ کی گئی ہے کہ جو جواب ہم نے دیا ہے اس کے بارے میں دریافت کرنا اہم تھا تم نے جو سوال کیا ہے وہ اہم نہیں ہے) یہ ہے کہ صحابہ نے یہ سوال کیا تھا کہ کیا خرچ کریں یعنی یہ سوال کیا تھا کہ کتنی مقدار خرچ کریں یا کون سی جنس سے خرچ کریں یا دونوں کے بارے میں سوال کیا تھا، ان حضرات کے سامنے ان کے سوال کے برخلاف مصارف بیان کر دیئے گئے چنانچہ فرمایا کہ خرچ تو کچھ بھی کرو اور کتنا بھی کرو لیکن مصارف یہ ہیں ان میں خرچ کرو، ماں باپ، رشتہ دار، یتامیٰ، مساکین، مسافر، آیت میں والدین کے ذکر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں نفلی صدقہ مراد ہے صدقۂ مفروضہ مراد نہیں ہے یہاں سائلین کے سوال کے برخلاف جواب دے کر اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ نفقہ کی مقدار اور جنس کے بارے میں سوال کرنا اہم نہیں ہے بلکہ اسکے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

مصارف کے بارے میں سوال کرنا اہم ہے اور ضروری ہے کیونکہ نفقہ اسی وقت قبول ہوگا جبکہ اس کو صحیح مصرف میں خرچ کیا گیا ہو نفقہ تھوڑا ہو یا زیادہ اور کسی بھی جنس سے ہو اور اگر نفقہ زیادہ ہو مگر صحیح مصرف میں خرچ نہ کیا گیا ہو تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور وہ عند اللہ مقبول نہ ہوگا،

الحاصل مصارف کے بارے میں سوال چونکہ اہم تھا اس لئے جواب میں مصارف ہی ذکر کئے گئے مال کی مقدار یا اس کی جنس بیان نہیں کیگئی۔

وَمِنْهُ اَيْ مِنْ خِلَافِ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ التَّعْبِيْرُ عَنِ الْمَعْنَى الْمُسْتَقْبَلِ بِلَفْظِ الْمَاضِيْ تَنْبِيْهًا عَلَى تَحَقُّقِ وُقُوْعِهٖ نَحْوُ وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّوْرِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ بِمَعْنَى يَصْعَقُ وَمِثْلُهُ التَّعْبِيْرُ عَنِ الْمُسْتَقْبَلِ بِلَفْظِ اِسْمِ الْفَاعِلِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاِنَّ الدِّيْنَ لَوَاقِعٌ مَكَانَ يَقَعُ وَنَحْوُهُ التَّعْبِيْرُ عَنِ الْمُسْتَقْبَلِ بِلَفْظِ اِسْمِ الْمَفْعُوْلِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى ذٰلِكَ يَوْمٌ مَجْمُوْعٌ لَهُ النَّاسُ مَكَانَ يُجْمَعُ وَهٰهُنَا بَحْثٌ وَهُوَ اَنَّ كُلًّا مِنْ اِسْمَيِ الْفَاعِلِ وَالْمَفْعُوْلِ قَدْ يَكُوْنُ بِمَعْنَى الْاِسْتِقْبَالِ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ ذٰلِكَ بِحَسَبِ اَصْلِ الْوَضْعِ فَيَكُوْنُ كُلٌّ مِنْهُمَا وَاقِعًا فِيْ مَوْقِعِهٖ وَارِدًا عَلٰى حَسَبِ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ وَالْجَوَابُ اَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا حَقِيْقَةٌ فِيْمَا يَتَحَقَّقُ فِيْهِ وُقُوْعُ الْوَصْفِ وَقَدْ اُسْتُعْمِلَ هٰهُنَا فِيْمَا لَمْ يَتَحَقَّقْ مَجَازًا تَنْبِيْهًا عَلٰى تَحَقُّقِ وُقُوْعِهٖ

ترجمہ اور مقتضیٰ ظاہر کے خلاف کے قبیل سے معنیٰ مستقبل کو لفظ ماضی کے ساتھ ادا کرنا ہے اس کے تحقق وقوع پر تنبیہ کرنے کیلئے جیسے۔ اور جس دن صور پھونکا جائیگا تو زمین و آسمان والوں کے ہوش اڑ جائیں گے (یہاں) صعق بیصعق کے معنیٰ میں ہے اور اسی کے مثل مستقبل کو اسم فاعل کے لفظ کے ساتھ ادا کرنا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول، اور دین واقع ہے (یہاں) واقع، یقع کی جگہ میں ہے اور اسی کے مثل مستقبل کو اسم مفعول کے لفظ کے ساتھ ادا کرنا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول وہ دن جس میں لوگوں کو اکٹھا کیا جائے گا (یہاں مجموع) یجمع کی جگہ میں ہے، اور یہاں ایک بحث ہے وہ یہ کہ اسم فاعل اور اسم مفعول میں سے ہر ایک کبھی استقبال کے معنیٰ میں ہوتا ہے اگرچہ یہ اصل وضع کے اعتبار سے نہیں ہے، پس ان میں سے ہر ایک اپنے موقع میں واقع ہوگا (اور) مقتضیٰ ظاہر کے مطابق وارد ہوگا اور جواب یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک اس معنیٰ میں حقیقت ہے جس میں وقوع وصف متحقق ہے اور یہاں مجازاً غیر متحقق میں استعمال کیا گیا ہے اس کے تحقق وقوع پر تنبیہ کرنے کے لئے۔

www.KitaboSunnat.com
کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تشریح غیر مسند الیہ میں خلاف مقتضی ظاہر کی ایک صورت یہ ہے کہ معنی مستقبل کو لفظ ماضی کے ساتھ تعبیر کیا جائے یعنی وہ معنی جس کا وقوع آئندہ زمانے میں ہوگا اس کو ماضی کے صیغہ کے ساتھ تعبیر کرنا بھی .... مقتضی ظاہر کے خلاف ہے اور ایسا اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ اس معنی کے متحقق الوقوع ہونے پر تنبیہ ہو جائے یعنی معنی مستقبل کو ماضی کے صیغہ کے ساتھ اس لئے تعبیر کرتے ہیں تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ آئندہ زمانے میں اس معنی کا تحقق یقینی ہے جیسے قرآن میں ہے یوم ینفخ فی الصور فصعق من فی السموٰت ومن فی الارض، اس آیت میں صعق ماضی یصعق کے معنی میں ہے یعنی صعق اور ہوش اڑنے کا وقوع قیامت میں ہوگا مگر چونکہ اس کا وقوع یقینی اور متحقق ہے اس لئے اس کو ماضی کے صیغہ کے ساتھ تعبیر کر دیا گیا، اور اسی طرح خلاف مقتضی ظاہر معنی مستقبل کو اسم فاعل کے صیغہ کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول، وان الدین لواقع جزاء قیامت کے دن حاصل ہوگی یہاں واقع اسم فاعل، یقع کی جگہ پر مستعمل ہے یعنی جزاء جو آئندہ زمانے میں حاصل ہوگی اس کو اسم فاعل کے صیغہ کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے اور اسی طرح خلاف مقتضی ظاہر معنی مستقبل کو اسم مفعول کے صیغہ کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول ذالک یوم مجموع لہ الناس میں مجموع یجمع کی جگہ مستعمل ہے، یعنی لوگوں کا اکٹھا ہونا قیامت میں ہوگا مگر اس کو اسم مفعول کے صیغہ کیساتھ تعبیر کیا گیا ہے، وھھنا سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ اسم فاعل اور اسم مفعول دونوں میں سے ہر ایک کبھی استقبال کے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے اگرچہ یہ اس کے وضعی اور حقیقی معنی نہیں ہیں، اور جب اسم فاعل اور اسم مفعول معنی مستقبل میں استعمال ہوتے ہیں تو مذکورہ دونوں آیتوں میں اسم فاعل اور اسم مفعول اپنے موقع میں واقع ہوں گے اور مقتضی ظاہر کے مطابق مستعمل ہوں گے، اور جب یہ دونوں مقتضی ظاہر کے مطابق مستعمل ہیں تو ان کو خلاف مقتضی ظاہر کی مثال میں پیش کرنا کیسے درست ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اسم فاعل اور اسم مفعول ماتحقق فیہ وقوع الوصف یعنی حال اور ماضی میں تو حقیقت ہیں یعنی حال اور ماضی کے معنی میں تو ان دونوں کا استعمال حقیقت ہے اور مالم یتحقق یعنی مستقبل میں مجاز ہے اور معنی مجازی بلاشبہ خلاف مقتضی ظاہر ہوتے ہیں پس اس جگہ اسم فاعل اور اسم مفعول کو مالم یتحقق یعنی معنی مستقبل میں مجازاً استعمال کرنا بلاشبہ خلاف مقتضی ظاہر ہے اور ایسا اسی لئے کیا گیا ہے تاکہ معنی مستقبل کے وقوع کے متحقق ہونے پر تنبیہ ہو جائے۔

وَمِنْهُ أَيْ وَمِنْ خِلَافِ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ الْقَلْبُ وَهُوَ أَنْ يُجْعَلَ أَحَدُ أَجْزَاءِ الْكَلَامِ مَكَانَ الْآخَرِ وَالْآخَرُ مَكَانَهُ نَحْوُ عَرَضْتُ النَّاقَةَ عَلَى الْحَوْضِ مَكَانَ عَرَضْتُ الْحَوْضَ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

عَلَى النَّاقَةِ أَيْ أَظْهَرْتُهُ عَلَيْهَا لِتَشْرَبَ وَقَبِلَهُ أَيِ الْقَلْبَ السَّكَّاكِيُّ مُطْلَقًا وَقَالَ إِنَّهُ مِمَّا يُوْرِثُ الْكَلَامَ مَلَاحَةً وَرَدَّهُ غَيْرُهُ أَيْ غَيْرُ السَّكَّاكِيِّ مُطْلَقًا لِأَنَّهُ عَكْسُ الْمَطْلُوْبِ وَنَقِيْضُ الْمَقْصُوْدِ وَالْحَقُّ أَنَّهُ إِنْ تَضَمَّنَ اِعْتِبَارًا لَطِيْفًا غَيْرَ الْمَلَاحَةِ الَّتِيْ أَوْرَثَهَا نَفْسُ الْقَلْبِ قُبِلَ كَقَوْلِهِ شِعْرٌ وَمَهْمَهٍ أَيْ مَفَازَةٍ مُغْبَرَّةٍ أَيْ مَمْلُوْءَةٍ بِالْغَبَرَةِ أَرْجَاؤُهُ ﴿ أَطْرَافُهُ وَنَوَاحِيْهِ جَمْعُ الرَّجَا مَقْصُوْرًا كَأَنَّ لَوْنَ أَرْضِهِ سَمَاؤُهُ ﴿ عَلَى حَذْفِ الْمُضَافِ أَيْ لَوْنُهَا أَيْ لَوْنُ السَّمَاءِ فَالْمِصْرَاعُ الْأَخِيْرُ مِنْ بَابِ الْقَلْبِ وَالْمَعْنَى كَأَنَّ لَوْنَ سَمَائِهِ لِغَبَرَتِهَا لَوْنُ أَرْضِهِ وَالْاِعْتِبَارُ اللَّطِيْفُ هُوَ الْمُبَالَغَةُ فِيْ وَصْفِ لَوْنِ السَّمَاءِ بِالْغَبَرَةِ حَتَّى كَأَنَّهُ صَارَ بِحَيْثُ يُشَبَّهُ بِهِ لَوْنُ الْأَرْضِ فِيْ ذٰلِكَ مَعَ أَنَّ الْأَرْضَ أَصْلٌ فِيْهِ.

ترجمہ اور خلاف مقتضی ظاہر کے قبیل سے قلب ہے اور وہ یہ ہے کہ کلام کے اجزاء میں سے ایک کو دوسرے کی جگہ اور دوسرے کو اس کی جگہ کر دیا جائے، جیسے عرضت الناقۃ علی الحوض، عرضت الحوض علی الناقۃ کی جگہ میں، یعنی میں نے حوض کو اونٹنی کے سامنے پیش کیا تاکہ وہ پانی پئے، قلب کو سکاکی نے تو مطلقاً قبول کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ یہ کلام میں ملاحت پیدا کرتا ہے اور سکاکی کے علاوہ نے اس کو مطلقاً رد کیا ہے کیونکہ وہ عکس مطلوب اور نقیض مقصود ہے اور حق یہ ہے کہ اگر قلب اعتبار لطیف کو متضمن ہو اس ملاحت کے علاوہ جس کو نفس قلب نے پیدا کیا ہے تو وہ قلب قبول کر لیا جائے گا جیسے روبہ ابن العجاج کا قول ؎ بہت سے جنگل میدان ہیں جن کے اطراف و جوانب گرد آلود ہیں، ارجاء یعنی اطراف و جوانب رَجا بالقصر کی جمع ہے گویا اس کی زمین کی رنگت اس کے آسمان کی طرح ہے، مضاف محذوف ہے یعنی آسمان کے رنگ کی طرح، پس آخری مصرعہ قلب کے قبیل سے ہے اور معنی یہ ہیں کہ اس کے آسمان کا رنگ اس کے غبار آلود ہونے کی وجہ سے اس کی زمین کے رنگ کی طرح ہے، اور اعتبار لطیف غبار آلود ہونے کی وجہ سے آسمان کے رنگ کے وصف میں مبالغہ کرنا ہے، گویا آسمان اس طور پر ہو گیا کہ غبار آلود ہونے میں زمین کے رنگ کو اس کیساتھ تشبیہ دیجائے، باوجودیکہ اس میں زمین اصل ہے۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ خلاف مقتضی ظاہر کی ایک صورت قلب ہے اور قلب کا مطلب یہ ہے کہ کلام کے اجزاء میں سے پہلے جزء کو دوسرے جزء کی جگہ اور دوسرے جزء کو پہلے جزء کی جگہ رکھدیا جائے، یہ واضح رہے کہ محض تبدیلی مکان کا نام قلب نہیں ہے بلکہ جب پہلے جزء کو دوسرے جزء کی جگہ رکھا جائیگا تو اس کے لئے دوسرے جزء کا حکم بھی ثابت ہوگا اور جب دوسرے جزء کو پہلے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

جز کی جگہ رکھا جائیگا تو اس کے لئے پہلے جز کا حکم ثابت ہوگا، جیسے عرضت الحوض علی الناقۃ اس مثال میں حوض اور ناقہ نفس عرض میں تو دونوں شریک ہیں مگر حوض کے لئے حرف جر کے واسطہ کے بغیر عرض ثابت ہے لہذا حوض معروض ہوگا (جس کو پیش کیا گیا ہے) اور ناقہ کے لئے بواسطہ حرف جر عرض ثابت ہے لہذا ناقہ معروض علیہا ہوگا (جس پر پیش کیا گیا ہے) اب اس مثال کا ترجمہ یہ ہوگا، میں نے حوض کو ناقہ پر پیش کیا ہے یعنی پانی پینے کیلئے حوض کو ناقہ کے سامنے پیش کیا ہے پس جب اس مثال میں قلب کیا جائیگا اور یوں کہا جائیگا عرضت الناقۃ علی الحوض تو جو حکم یعنی معروض ہونا حوض کے لئے ثابت تھا وہ حکم ناقہ کیلئے ثابت ہوگا اور جو حکم یعنی معروض علیہا ہونا ناقہ کیلئے ثابت تھا وہ حکم حوض کے لئے ثابت ہوگا اور ترجمہ یہ ہوگا کہ میں نے ناقہ کو حوض پر پیش کیا ہے۔

الحاصل عرضت الناقۃ علی الحوض میں قلب ہے اور یہ اصل میں عرضت الحوض علی الناقۃ تھا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ معروض علیہ کے لئے ذی شعور اور ذی اختیار ہونا ضروری ہے تاکہ وہ معروض کی طرف رغبت کرے یا اس سے نفرت کرے اور یہ بات بھی ظاہر ہے کہ حوض اور ناقہ میں ناقہ ذی شعور اور ذی اختیار ہے لہذا اصل یہی ہے کہ ناقہ معروض علیہا ہو اور ناقہ، عرضت الحوض علی الناقۃ میں معروض علیہا ہے لہذا عرضت الحوض علی الناقۃ اصل ہونے کی وجہ سے مقتضی ظاہر کے مطابق ہوگا اور جب عرضت الحوض علی الناقۃ مقتضی ظاہر کے مطابق ہے تو اس کا قلب یعنی عرضت الناقۃ علی الحوض بلاشبہ مقتضی ظاہر کے خلاف ہوگا۔

فاضل مصنفؒ کہتے ہیں کہ علامہ سکاکی نے قلب کو مطلقاً قبول کیا ہے یعنی قلب اعتبار لطیف کو متضمن ہو یا اعتبار لطیف کو متضمن نہ ہو سکاکی کے نزدیک بہر صورت مقبول ہے اور سکاکی نے وجہ یہ بیان کی ہے کہ قلب کلام میں ملاحت اور عمدگی پیدا کرتا ہے پس اس ملاحت اور عمدگی کی وجہ سے قلب مقبول ہوگا اور سکاکی کے علاوہ دوسرے حضرات قلب کو مطلقاً رد کرتے ہیں خواہ اعتبار لطیف کو متضمن ہو یا متضمن نہ ہو اور دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ قلب میں عکس مطلوب اور نقیض مقصود ہوتا ہے پس مقصود کے بدل جانے کی وجہ سے قلب مطلقاً مردود ہوگا۔

مصنف کہتے ہیں کہ حق بات یہ ہیکہ اگر قلب اس ملاحت کے علاوہ جو نفس قلب سے پیدا ہوئی ہے کسی اعتبار لطیف کو متضمن ہے تو وہ قلب مقبول ہے اور اگر اعتبار لطیف کو متضمن نہیں ہے تو مردود ہے، اعتبار لطیف کو متضمن ہونے کی مثال روبہ بن العجاج کا یہ شعر ہے ؎ ومھمۃ مغبرۃ ارجاؤہ۔ کان لون ارضہ سماؤہ:۔ واو بمعنی رب، مھمۃ ایسا جنگل جس میں گھاس اور پانی نہ ہو، مغبرۃ غبار آلود ارجاء رجا کی جمع ہے اطراف وجوانب، سماؤہ میں مضاف محذوف ہے۔ ترجمہ بہت سے جنگل ایسے ہیں جن کے اطراف وجوانب غبار آلود ہیں گویا ان کی زمین کا رنگ ان کے آسمان کا رنگ ہوگیا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اس شعر کا دوسرا مصرعہ باب قلب سے ہے کیونکہ اصل تو یہ ہے کہ غبار آلود ہونے کی وجہ سے آسمان کا رنگ زمین کے رنگ کے مشابہ ہو یعنی آسمان کا رنگ مشبہ اور زمین کا رنگ مشبہ بہ ہو اور وجہ تشبیہ غبار آلود ہونا ہو لیکن شاعر نے قلب کیا اور زمین کے رنگ کو مشبہ اور آسمان کے رنگ کو مشبہ بہ قرار دیا اور یہاں اعتبار لطیف آسمان کے غبار آلود ہونے میں مبالغہ پیدا کرنا ہے یعنی آسمان اس قدر غبار آلود ہے کہ وہ اس درجہ میں ہوگیا کہ اس کے ساتھ زمین کے رنگ کو تشبیہ دیجا ئے حالانکہ غبار آلود ہونے میں زمین اصل ہے نہ کہ آسمان۔

> وَلَا أَيْ وَإِنْ لَمْ يَتَضَمَّنْ اِعْتِبَارًا لَطِيْفًا رُدَّ لِأَنَّهُ عُدُوْلٌ عَنْ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ مِنْ غَيْرِ نُكْتَةٍ يُعْتَدُّ بِهَا كَقَوْلِهِ شعر فَلَمَّا أَنْ جَرٰى سِمَنٌ عَلَيْهَا ‹ كَمَا طَيَّنْتَ بِالْفَدَنِ أَيِ الْقَصْرِ السِّيَاعَا ، أَيِ الطِّيْنَ الْمَخْلُوْطَ بِالتِّبْنِ وَالْمَعْنٰى كَمَا طَيَّنْتَ الْفَدَنَ بِالسِّيَاعِ يُقَالُ طَيَّنْتُ السَّطْحَ وَالْبَيْتَ وَلِقَائِلٍ أَنْ يَقُوْلَ إِنَّهُ يَتَضَمَّنُ مِنَ الْمُبَالَغَةِ فِيْ وَصْفِ النَّاقَةِ بِالسِّمَنِ مَا لَا يَتَضَمَّنُهُ قَوْلُنَا كَمَا طَيَّنْتَ الْفَدَنَ بِالسِّيَاعِ لِإِيْهَامِهِ أَنَّ السِّيَاعَ قَدْ بَلَغَ مِنَ الْعِظَمِ وَالْكَثْرَةِ إِلٰى أَنْ صَارَ بِمَنْزِلَةِ الْأَصْلِ وَالْفَدَنَ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ كَالسِّيَاعِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْفَدَنِ

ترجمہ اور اگر اعتبار لطیف کو متضمن نہ ہو تو مردود ہوگا کیونکہ یہ مقتضی ظاہر سے بغیر معتد بہ نکتہ کے عدول کرنا ہے جیسے عمرو بن سلیم ثعلبی کا قول ؎ جب اونٹنی پر موٹاپا چڑھ گیا جیسے تو نے گارے کو مکان سے لیپ دیا ہو فدن محل سیاع وہ گارا جس میں بھوسا ملا ہوا ہو اور معنی یہ ہیں جیسے تو نے مکان کو گارے سے لیپ دیا ہو بولا جاتا ہے میں نے چھت اور مکان کو لیپ دیا اور قائل یہ بات کہہ سکتا ہے کہ اس شعر میں قلب اونٹنی کے موٹاپے میں اس مبالغہ کو متضمن ہے جس کو ہمارا قول کما طینت الفدن بالسیاع متضمن نہیں ہے کیونکہ قلب یہ وہم پیدا کرتا ہے کہ گارا موٹائی اور زیادتی کی وجہ سے بمنزلہ اصل کے ہوگیا اور محل اس کے مقابلہ میں بمنزلہ گارے کے ہے۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر قلب کسی اعتبار لطیف کو متضمن نہ ہو تو وہ قلب مردود ہوگا کیونکہ اس صورت میں کسی معتد بہ نکتہ کے بغیر مقتضی ظاہر سے عدول کرنا لازم آتا ہے حالانکہ بغیر کسی نکتہ کے مقتضی ظاہر سے عدول ناجائز ہے اس کی مثال عمرو بن سلیم ثعلبی کا یہ شعر ہے ؎ فلما ان جری سمن علیہا ‹ کما طینت بالفدن السیاعا شعر میں انْ زائدہ ہے اور جری ظہر کے معنی میں ہے سِمَن بکسر السین وفتح المیم ہزال کی ضد یعنی موٹاپا، طین لیپنا، فدن محل، سیاع گارا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

جس میں بھوسہ ملا ہوا ہو، شاعر نے اونٹنی کے مٹاپے کو بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ جب اونٹنی پر موٹاپا ظاہر ہو گیا جیسا کہ تو نے محل سے گارے کو لیپ دیا ہو، شاعر کی غرض یہ ہے کہ ناقہ موٹائی میں اس مکان کی طرح ہے جس کو گارے سے لیپ دیا گیا ہو۔ اس شعر کے دوسرے مصرعہ میں قلب ہے کیونکہ شاعر نے کہا ہے کہ محل سے گارے کو لیپا ہے حالانکہ محل سے گارے کو نہیں لیپا جاتا بلکہ گارے سے محل کو لیپا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے طینت السطح والبیت میں نے چھت اور گھر کو لیپ دیا ہے مگر چونکہ یہ قلب کسی اعتبار لطیف کو متضمن نہیں ہے اس لئے مردود ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ معترض یہ کہہ سکتا ہے کہ سابقہ شعر کی طرح یہ شعر بھی مبالغہ کو متضمن ہے یعنی شاعر نے اونٹنی کے موٹاپے میں مبالغہ پیدا کرنے کیلئے یہ قلب کیا ہے یعنی جس طرح گارا اپنی موٹائی اور کثرت میں اس قدر بڑھ گیا کہ گارا بمنزلہ اصل کے ہو گیا اور محل بمنزلہ گارے کے ہو گیا اسی طرح اونٹنی کا موٹاپا بمنزلہ اصل کے ہو گیا اور اصل اونٹنی موٹاپے کے مرتبہ میں ہو گئی۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ یہ مبالغہ قلب کی صورت میں تو حاصل ہوتا ہے لیکن اگر بغیر قلب کے کما طینت الفدن بالسیاع کہا جاتا تو یہ مبالغہ حاصل نہ ہوتا۔

الحاصل جب یہ قلب بھی اعتبار لطیف یعنی مبالغہ کو متضمن ہے تو یہ قلب بھی مردود نہ ہوگا۔

ربنا تقبل منا انک انت السمیع العلیم وتب علینا انک انت التواب الرحیم

وصلی اللہ تعالیٰ علی خیر خلقہ محمد وعلی آلہ واصحابہ اجمعین

جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

۱۹ ربیع الاول یوم الاحد ۱۴۱۵ھ

www.KitaboSunnat.com
کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تکمیل الامانی

شرح اردو

☆ مختصر المعانی ☆

جلد — دوم

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی، استاذ حدیث دارالعلوم (وقف) دیوبند

ناشر

ادارۃ الحرم

زبیدہ سنٹر بالمقابل لوئر مال تھانے والی مسجد

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

فہرست مضامین تکمیل الامانی شرح اردو مختصر المعانی جلد دوم

عنوان	صفحہ	عنوان	صفحہ
احوالِ مسند۔ ترکِ مسند کا بیان	۳	طرقِ قصر کا بیان	۲۰۲
حذف کے لئے قرینہ ضروری ہے	۱۲	عطف کے ذریعے قصر کا بیان	۲۰۳
مسند کا فعل ہونا	۲۸	نفی اور استثناء کے ذریعہ قصر کا بیان	۲۰۵
فعل کو مفعولِ مطلق کے ساتھ مقید کرنا	۳۲	اِنّما کے ذریعے قصر کا بیان	۲۰۷
فعل کو شرط کے ساتھ مقید کرنا	۳۶	تقدیم کے ذریعہ قصر کا بیان	۲۱۷
کلمہ اِنْ اور اِذا کا بیان	۳۹	طرقِ اربعہ کے درمیان وجوہ اختلاف کا بیان۔	۲۱۸
کلمہ لو کا بیان	۶۷	کبھی معلوم کو مجہول کے مرتبہ میں اتار لیا جاتا ہے۔	۲۳۳
مسند کو نکرہ لانے کا بیان	۸۸	کبھی مجہول کو معلوم کے مرتبہ میں اتار لیا جاتا ہے۔	۲۳۷
مسند کو اضافت یا وصف کے ساتھ خاص کرنے کا بیان	۸۹	انشاء کا بیان	۲۵۰
مسند کو معرفہ لانے کا بیان	۹۲	انواعِ طلب سے تمنّی کا بیان	۲۵۴
مسند کو جملہ لانے کا بیان	۱۰۵	استفہام کا بیان	۲۶۳
مسند کو مقدم لانے کا بیان	۱۱۴	ہل کی دو قسموں (بسیطہ اور مرکبہ) کا بیان	۲۸۶
احوالِ متعلقاتِ فعل	۱۲۳	کلماتِ استفہام غیر استفہام میں بھی استعمال کئے جاتے ہیں۔	۳۰۲
وہ فعل متعدی جو لازم کے مرتبہ میں ہوتا ہے اس کی دو قسموں کا بیان	۱۲۹	امر کا بیان	۳۱۹
حذفِ مفعول کا بیان	۱۳۱	نہی کا بیان	۳۳۱
تقدیمِ مفعول کا بیان	۱۵۷	نداء کا بیان	۳۳۹
قصر کا بیان	۱۶۵	فصل و وصل کا بیان	۳۴۵
قصر موصوف علی الصفت حقیقی کا بیان	۱۸۱	کمالِ انقطاع کا بیان	۳۶۳
قصر موصوف علی الصفت غیر حقیقی کا بیان	۱۸۵	کمالِ اتصال کا بیان	۳۷۸
قصر افراد و قصر قلب اور قصر تعیین کا بیان	۱۹۰	شبہ کمالِ انقطاع کا بیان	۳۸۵

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

بسم اللہ الرحمن الرحیم

احوال المسند

ترجمہ:- (یہ باب) مسند کے احوال (کے بیان میں) ہے۔

تشریح:- احوال سے مراد وہ امور ہیں جو مسند کو مسند ہونے کی حیثیت سے اس طرح عارض ہوں کہ ان احوال کی وجہ سے کلام مقتضیٰ حال کے مطابق ہو جائے۔

> أَمَّا تَرْكُهُ فَلِمَا مَرَّ فِي حَذْفِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ كَقَوْلِهِ **شعر** وَمَنْ يَكُ أَمْسَى بِالْمَدِينَةِ رَحْلُهُ ◦ فَإِنِّي وَقَيَّارٌ بِهَا لَغَرِيبُ ◦ اَلرَّحْلُ هُوَ الْمَنْزِلُ وَالْمَأْوَى وَقَيَّارٌ اِسْمُ جَمَلٍ لِلشَّاعِرِ وَهُوَ ضَابِي بْنُ الْحَارِثِ كَذَا فِي الصِّحَاحِ وَقِيلَ اِسْمُ فَرَسٍ وَلَفْظُ الْبَيْتِ خَبَرٌ وَمَعْنَاهُ التَّحَسُّرُ وَالتَّوَجُّعُ فَالْمُسْنَدُ إِلَى قَيَّارٍ مَحْذُوفٌ لِقَصْدِ الْاِخْتِصَارِ وَالْاِحْتِرَازِ عَنِ الْعَبَثِ بِنَاءً عَلَى الظَّاهِرِ مَعَ ضِيقِ الْمَقَامِ بِسَبَبِ التَّوَجُّعِ وَمُحَافَظَةِ الْوَزْنِ

ترجمہ:- بہرحال مسند کو حذف کرنا تو یہ ان وجوہ کی وجہ سے ہے جو حذفِ مسند الیہ میں گذر چکیں جیسے اس کا قول **شعر** وہ شخص جس کا ٹھکانا مدینہ میں ہو گیا (ہوا کرے) کیونکہ میں اور قیار مدینہ میں غریب الوطن ہیں۔ رحل منزل اور ٹھکانا۔ قیار شاعر یعنی ضابی بن الحارث کے اونٹ کا نام ہے۔ ایسے ہی صحاح میں ہے اور کہا گیا ہے کہ گھوڑے کا نام ہے اور شعر لفظاً خبر ہے اور معنیً حسرت اور رنج کا اظہار ہے اور قیار کا مسند محذوف ہے اختصار کیلئے اور ظاہر پر بنا کرتے ہوئے، عبث سے بچنے کے لئے باوجودیکہ رنج کی وجہ سے اور وزنِ شعر کی حفاظت کی وجہ سے مقام تنگ ہے۔

تشریح:- مسند الیہ کے ذکر نہ کرنے کو حذف کے ساتھ اور مسند کے ذکر نہ کرنے کو ترک کیساتھ تعبیر کرنے کی وجہ حذفِ مسند الیہ کے تحت گذر چکی ہے وہاں دیکھ لیا جائے۔ رہا یہ سوال کہ مصنف نے احوالِ مسند کو ترکِ مسند کے ساتھ کیوں شروع کیا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ترک

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

نام ہے کسی چیز کے نہ لانے اور عدم اتیان کا اور یہ بات آپکو بھی معلوم ہے کہ جملہ میں عدم، حادث اور موجود پر مقدم ہوتا ہے لہٰذا ذکر میں بھی عدم یعنی ترکِ مسند کو مقدم کر دیا گیا۔ مصنف رہ فرماتے ہیں کہ ترکِ مسند کی وجوہ وہ ہی ہیں جو حذفِ مسند الیہ کی ہیں یعنی جن وجوہ اور نکات کی وجہ سے کلام میں مسند الیہ کو حذف کیا جاتا ہے انھیں وجوہ اور نکات کی وجہ سے مسند کو حذف کیا جاتا ہے مثلاً ظاہر پر اعتماد کرتے ہوئے عبث سے احتراز، دو دلیلوں میں سے اقوی دلیل کی طرف عدول کا خیال ڈالنا، اظہارِ رنج یا محافظت وزن کی وجہ سے مقام کا تنگ ہونا وغیرِ ذلک۔ فاضل مصنف نے حذفِ مسند کی مثال میں ضابی بن حارث کے شعر کا یہ مصرعہ پیش کیا ہے ۔ فانی وقیار بہا لغریب۔ پورا شعر اس طرح ہے ۔ ومن یک امسیٰ بالمدینۃ رحلہ ٭ فانی وقیار بہا لغریب ۔ رحل منزل اور ٹھکانے کو کہتے ہیں۔ قیار شاعر کے اونٹ کا نام ہے یا گھوڑے کا یا غلام کا تینوں قول ہیں۔ امسیٰ میں دو احتمال ہیں (۱) ناقصہ (۲) تامہ۔ پہلے احتمال کی صورت میں ترکیب یہ ہوگی، امسیٰ فعل ناقص ضمیر مستتر جو کلمہ مَن کی طرح راجع ہے اس کا اسم اور بالمدینۃ رحلہ، جملہ اسکی خبر ہے اور دوسرے احتمال پر ترکیب یہ ہوگی امسیٰ فعل تام اس میں ضمیر مستتر جو کلمہ مَن کی طرف راجع ہے ذوالحال اور بالمدینۃ ظرف حال، ذوالحال اپنے حال سے ملکر امسیٰ کا اسم اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ناقصہ کی صورت میں رحلہ اس کا اسم اور بالمدینۃ اسکی خبر ہے اور تامہ کی صورت میں رحلہ ذوالحال اور بالمدینۃ حال ہے اور ذوالحال اپنے حال سے ملکر امسیٰ کا اسم ہے۔ دوسرا مصرعہ محذوف مع الجواب کی علت ہے یعنی مَن کا جواب جو محذوف ہے دوسرا مصرعہ اس کی علت ہے تقدیری عبارت یہ ہے ۔ ومن یک امسیٰ بالمدینۃ رحلہ، فقد حسنت حالتہ وساءت حالتی وحالۃ قیار لانی وقیار بہا لغریب۔ یعنی جس شخص کا ٹھکانا مدینہ میں ہوگیا تو اس کی حالت اچھی ہوگئی اور میری اور قیار کی حالت خراب ہوگئی کیونکہ میں اور قیار مدینہ میں غریب الوطن اور مسافر ہیں۔ یہ شعر لفظوں میں اگرچہ خبر ہے یعنی اس میں ایک واقعہ کی خبر دی گئی ہے لیکن معناً حسرت اور رنج و غم کا اظہار ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ دوسرے مصرعہ میں یاءِ متکلم اِنّ کا اسم ہونے کی وجہ سے مسند الیہ ہے اور لغریب مسند ہے اور قیار مسند الیہ ہے مگر اس کا مسند محذوف ہے اور اس کے محذوف ہونے کی وجہ اختصار کا ارادہ بھی ہو سکتا ہے اور ظاہر پر بنا کرتے ہوئے عبث سے احتراز بھی اور اظہارِ رنج کی وجہ سے اور شعر کا وزن برقرار رکھنے کی وجہ سے مقام کا تنگ ہونا بھی حذفِ مسند کا سبب ہو سکتا ہے۔

وَلَا يَجُوْزُ اَنْ يَكُوْنَ قَيَّارٌ عَطْفًا عَلٰى مَحَلِّ اِسْمِ اِنَّ وَغَرِيْبٌ خَبَرًا عَنْهُمَا لِامْتِنَاعِ الْعَطْفِ عَلٰى مَحَلِّ اِسْمِ اِنَّ قَبْلَ مُضِيِّ الْخَبَرِ لَفْظًا اَوْ تَقْدِيْرًا وَ اَمَّا اِذَا قَدَّرْنَا لَهٗ خَبَرًا مَحْذُوْفًا فَيَجُوْزُ اَنْ يَكُوْنَ هُوَ عَطْفًا عَلٰى مَحَلِّ اِسْمِ اِنَّ لِاَنَّ الْخَبَرَ مُقَدَّمٌ تَقْدِيْرًا فَلَا يَكُوْنُ مِثْلَ اِنَّ زَيْدًا وَعَمْرٌو ذَاهِبَانِ بَلْ يَكُوْنُ مِثْلَ اِنَّ زَيْدًا وَعَمْرٌو لَذَاهِبٌ وَهُوَ جَائِزٌ وَيَجُوْزُ اَنْ يَكُوْنَ مُبْتَدَاً وَالْمَحْذُوْفُ خَبَرُهٗ وَالْجُمْلَةُ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

بِأَسْرِهَا عَطْفٌ عَلٰى جُمْلَةِ إِنَّ مَعَ اِسْمِهَا وَخَبَرِهَا.

ترجمہ اور یہ بات جائز نہیں ہے کہ قیار، اِنَّ کے اسم کے محل پر معطوف ہو اور غریب ان دونوں کی خبر ہو کیونکہ لفظاً یا تقدیراً خبر مذکور ہونے سے پہلے اِنَّ کے اسم کے محل پر عطف کرنا ممتنع ہے اور جب ہم قیار کی خبر محذوف مان لیں تو یہ بات جائز ہے کہ قیار اِنَّ کے محلِ اسم پر معطوف ہو اسلئے کہ خبر تقدیراً مقدم ہے لہذا یہ اِنَّ زیداً وعمروٌ ذاہبانِ کی طرح نہ ہوگا بلکہ اِنَّ زیداً وعمروٌ لذاہبٌ کی طرح ہوگا اور یہ جائز ہے۔ اور یہ بات بھی جائز ہے کہ قیار مبتدا ہو اور محذوف اس کی خبر ہو اور پورا جملہ معطوف ہو اِنَّ کے جملہ پر اس کے اسم اور خبر کے ساتھ۔

تشریح شارح رہ نے فرمایا ہے کہ قیار کا اِنَّ کے محلِ اسم پر عطف کرنا جائز نہیں ہے یعنی یہ جائز نہیں ہے کہ قیار اِنَّ کے محلِ اسم پر معطوف ہو اور لغریب اِنَّ اور قیار دونوں کی خبر ہو اور کلام میں کوئی چیز محذوف نہ ہو اِنَّ کا اسم لفظاً تو منصوب ہوتا ہے مگر محلاً مرفوع ہوتا ہے پس یہاں اسی مرفوع پر قیار کے عطف کو ناجائز کہا گیا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ خبر جب تک معطوف (مبتدا) سے پہلے لفظاً یا تقدیراً مذکور نہ ہو اس وقت تک اِنَّ کے محلِ اسم پر اس کا عطف کرنا ممتنع ہے کیونکہ اگر لفظاً یا تقدیراً خبر مذکور ہونے سے پہلے مبتدا کا اِنَّ کا محلِ اسم پر عطف کیا گیا تو دو عاملوں کا ایک معمول کیطرف متوجہ ہونا لازم آئے گا اسطور پر کہ ایک عامل تو لفظِ اِنَّ ہے اور دوسرا عامل وہ مبتدا ہے جس کو معطوف بنایا گیا ہے اور معمول ان دونوں کے بعد آنے والی خبر ہے۔ حالانکہ دو عاملوں کا ایک معمول کی طرف متوجہ ہونا ممتنع ہے۔

الحاصل اگر خبر کے لفظاً یا تقدیراً مذکور ہونے سے پہلے قیار کا محلِ اسمِ اِنَّ پر عطف کر دیا گیا تو دو عاملوں کا ایک معمول کی طرف متوجہ ہونا لازم آئے گا اور یہ ممتنع ہے جیسا کہ ذکر کیا گیا اور جب یہ ممتنع ہے تو قیار کا محلِ اسمِ اِنَّ پر عطف کرنا اور لغریب کو اِنَّ اور قیار دونوں کی خبر قرار دینا بھی ناجائز ہے ہاں اگر قیار کی خبر محذوف مان لی جائے اور یوں کہا جائے اِنّی لغریب وقیار بہا غریب تو اس صورت میں اِنَّ کے محلِ اسم پر قیار کا عطف کرنا جائز ہوگا کیونکہ اس صورت میں خبر جو مذکور ہے یعنی لغریب اگرچہ لفظوں میں معطوف یعنی قیار سے مؤخر ہے لیکن تقدیراً مقدم ہے۔ لفظاً مؤخر ہونا تو مصرعہ میں ظاہر ہے اور تقدیراً مقدم اسلئے ہے کہ لغریب اِنَّ کی خبر ہے اور اِنَّ کی خبر کا مرتبہ قیار سے پہلے ہے اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ مصرعہ میں لغریب کو قیار کی خبر بنا دیا جاتا اور اِنَّ کی خبر محذوف مان لی جاتی تو کیا حرج تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ خبر یعنی لغریب پر لام ابتدار کا داخل ہونا اس بات سے مانع ہے کیونکہ لام ابتدار اس مبتدار کی خبر پر داخل ہوتا ہے جس پر اِنَّ داخل ہو اور جس مبتدا پر

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اِنَّ داخل نہ ہو اس پر لام ابتداء داخل نہیں ہوتا پس قیّار پر چونکہ اِنَّ داخل نہیں ہے اسلئے لام ابتداء کیساتھ لغریب قیّار کی خبر واقع نہیں ہو سکتا ہے۔ الحاصل قیّار کی خبر محذوف ماننے کی صورت میں قیّار کا اِنَّ کے محل اسم پر عطف کرنا جائز ہے اور یہ "ان زیداً وعمرو ذاہبان" کیطرح ممتنع نہیں ہے۔ کیونکہ "ان زیداً وعمرو ذاہبان" میں خبر مذکور ہونے سے پہلے عمرو کا انّ کے محل اسم پر عطف کیا گیا ہے اور ایک معمول (ذاہبان) پر دو عامل (انّ اور عمرو) جمع ہونے کی وجہ سے چونکہ یہ ممتنع ہے اسلئے "ان زیداً وعمرو ذاہبان" ممتنع ہے بلکہ یہ "ان زیداً وعمرو لذاہب" کیطرح جائز ہے اور "ان زیداً وعمرو لذاہب" جائز اسلئے ہے کہ عمرو کی خبر مقدر ہے اور تقدیری عبارت "انّ زیداً لذاہب وعمرو ذاہب" ہے اور اس صورت میں خبر (لذاہب) چونکہ معطوف سے پہلے تقدیراً مذکور ہے اسلئے عمرو کا محل اسم اِنَّ پر عطف کرنا جائز ہے۔ الحاصل مصرعہ میں اگر قیّار کی خبر محذوف نہ مانی جائے تو قیّار کا محل اسم اِنَّ پر عطف ناجائز ہوگا اور اگر خبر محذوف مان لی جائے تو اس صورت میں یہ عطف جائز ہوگا ۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ ترکیب بھی جائز ہے کہ قیّار مبتدا ہو اور اس کی خبر محذوف ہو اور پھر اس جملہ کا سابقہ جملہ یعنی اِنّ لغریب پر عطف کر دیا جائے۔

(فوائد) علامہ دسوقی نے فرمایا ہے کہ اس مصرعہ میں ترکیب کے اعتبار سے چار احتمال ہیں دو جائز اور دو ناجائز۔ جائز تو یہ ہیں کہ (۱) قیّار مبتدا ہو اور اس کی خبر محذوف ہو اور پھر یہ پورا جملہ سابقہ جملہ اِنّ پر معطوف ہو (۲) قیّار محل اسم اِنّ پر معطوف ہو اور قیّار کے لئے ایک خبر مقدر ہو جو اِنّ کی خبر پر معطوف ہو۔ ناجائز یہ ہیں (۱) قیّار مبتدا ہو اور لغریب اسکی خبر ہو اور اِنّ کی خبر محذوف ہو (۲) قیّار محل اسم اِنّ پر معطوف ہو اور لغریب دونوں کی خبر واقع ہو۔

وَكَقَوْلِهِ

شعر نَحْنُ بِمَا عِنْدَنَا وَأَنْتَ بِمَا ❊ عِنْدَكَ رَاضٍ وَالرَّأْيُ مُخْتَلِفٌ

فَقَوْلُهُ نَحْنُ مُبْتَدَأٌ مَحْذُوفُ الْخَبَرِ لِمَا ذَكَرْنَا أَيْ نَحْنُ بِمَا عِنْدَنَا رَاضُوْنَ فَالْمَحْذُوْفُ هٰهُنَا خَبَرُ الْأَوَّلِ بِقَرِيْنَةِ الثَّانِيْ وَفِي الْبَيْتِ السَّابِقِ بِالْعَكْسِ

ترجمہ جیسے اس کا قول شعر جو ہمارے پاس ہے ہم اس سے اور جو تیرے پاس ہے تو اس سے خوش ہے اور رائے مختلف ہیں پس شاعر کا قول نحن مبتدا ہے (اور) اس کی خبر ان نکات کی وجہ سے محذوف ہے جو ہم نے ذکر کئے ہیں یعنی نحن بما عندنا راضون پس یہاں بقرینۂ ثانی اول کی خبر محذوف ہے اور پہلے شعر میں اس کا برعکس ہے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تشریح مصنف رہ نے حذف مسند کی مثال میں ایک شعر پیش کیا ہے ۔

نحن بما عندنا وانت بما عندک راض والرای مختلف

اس شعر میں نحن مبتدا ہے اور اس کی خبر محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے نحن راضون بما عندنا و انت راض بما عندک ۔ یعنی ہم اپنی رائے پر خوش ہیں اور تو اپنی رائے پر خوش ہے اور رائیں مختلف ہوا ہی کرتی ہیں ۔ شارح کہتے ہیں کہ اس شعر میں بھی حذف مسند کی وجوہ اور نکات وہی ہیں جو گذشتہ شعر میں گذر چکیں ہیں یعنی اختصار اور احتراز عن العبث وغیرہ ۔ شارح فرماتے ہیں کہ اس مثال اور سابقہ مثال میں فرق یہ ہے کہ سابقہ مثال میں مسند الیہ ثانی یعنی قیار کی خبر محذوف تھی اور اس مثال میں مسند الیہ اول یعنی نحن کی خبر محذوف ہے ۔ سابقہ مثال میں قرینہ یہ تھا کہ خبر مذکور یعنی لغریب لام ابتداء کی وجہ سے قیار کی خبر نہیں ہوسکتی کیونکہ لام ابتداء اس مبتدا کی خبر پر داخل نہیں ہوتا ہے جس پر ان داخل نہ ہو اور اس مثال میں قرینہ یہ ہے کہ راض عدم مطابقت کی وجہ سے نحن کی خبر نہیں ہوسکتا ہے اور جب ایسا ہے تو سابقہ مثال میں مسند الیہ ثانی یعنی قیار کی خبر محذوف ہوگی اور اس مثال میں مسند الیہ اول یعنی نحن کی خبر محذوف ہوگی ۔

وَقَوْلُكَ زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ وَعَمْرٌو اَىْ عَمْرٌو مُنْطَلِقٌ فَحُذِفَ لِلْاِحْتِرَازِ عَنِ الْعَبَثِ مِنْ غَيْرِ ضِيْقِ الْمَقَامِ وَقَوْلُكَ خَرَجْتُ فَاِذَا زَيْدٌ اَىْ مَوْجُوْدٌ اَوْ حَاضِرٌ اَوْ وَاقِفٌ اَوْ بِالْبَابِ اَوْ مَا اَشْبَهَ ذٰلِكَ فَحُذِفَ لِمَا مَرَّ مَعَ اِتِّبَاعِ الْاِسْتِعْمَالِ لِاَنَّ اِذَا الْمُفَاجَاةِ تَدُلُّ عَلٰى مُطْلَقِ الْوُجُوْدِ وَقَدْ يَنْضَمُّ اِلَيْهَا قَرَائِنُ تَدُلُّ عَلٰى نَوْعٍ خُصُوْصِيَّةٍ كَلَفْظِ الْخُرُوْجِ الْمُشْعِرِ بِاَنَّ الْمُرَادَ فَاِذَا زَيْدٌ بِالْبَابِ اَوْ حَاضِرٌ اَوْ نَحْوُ ذٰلِكَ .

ترجمہ اور تیرا قول زید منطلق وعمرو یعنی عمرو منطلق پس مسند کو بغیر تنگی مقام کے عبث سے بچنے کے لئے حذف کر دیا گیا اور تیرا قول خرجت فاذا زید یعنی موجود یا حاضر یا واقف یا بالباب یا وہ جو اس کے مشابہ ہو پس مسند کو حذف کر دیا گیا اس نکتہ کی وجہ سے جو گذر چکا استعمال کے اتباع کے ساتھ اسلئے کہ اذا مفاجات ، مطلق وجود پر دلالت کرتا ہے اور کبھی اس کے ساتھ کچھ قرائن منضم ہو جاتے ہیں جو ایک خاص نوع پر دلالت کرتے ہیں جیسے لفظ خروج اس بات کی خبر دے رہا ہے کہ مراد فاذا زید بالباب یا حاضر وغیرہ ہے ۔

تشریح مصنف رہ نے حذف مسند کی تیسری مثال ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ زید منطلق وعمرو میں عمرو مسند الیہ کا مسند محذوف ہے یعنی جملہ ثانیہ میں مسند محذوف ہے من غیر ضیق المقام

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

لاکر شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ یہ مثال، مثال اول کے موافق ہے اس طور پر کہ دونوں میں مسند الیہ ثانی کے مسند کو حذف کیا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو اس مثال کو ذکر کرنے میں کیا فائدہ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں مثالوں میں حذف کا مقتضی اور سبب الگ ہے اسلئے کہ مثال اول میں حذف مسند کا سبب تنگئ مقام کے ساتھ احتراز عن العبث تھا اور اس مثال میں بلا تنگئ مقام کے احتراز عن العبث ہے اور جب حذف کا سبب دونوں مثالوں میں مختلف ہے تو بے فائدہ ہونے کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔

مصنف رح نے حذف مسند کی چوتھی مثال خرجت فاذا زید ۔ ذکر کی ہے کیونکہ زید مسند الیہ ہے اور اس کا مسند موجود یا حاضر یا واقف یا بالباب یا اسکے علاوہ محذوف ہے شارح کہتے ہیں کہ اس مثال میں مسند کو حذف کرنے کا سبب بھی بلا تنگئ مقام کے احتراز عن العبث ہے مگر اس پر اعتراض ہوگا کہ جب اس نکتہ کی وجہ سے مسند کو حذف کرنے کی ایک مثال پہلے گذر چکی ہے تو یہ دوسری مثال ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی مع اتباع الاستعمال لاکر شارح نے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے اور فرمایا ہے کہ اس مثال میں حذف مسند کا ایک دوسرا نکتہ بھی موجود ہے وہ یہ کہ جب مسند الیہ اذا مفاجات کے بعد واقع ہو تو اہل عرب مسند کو ترک کر دیتے ہیں پس یہاں اہل عرب کے اسی استعمال کا اتباع کرتے ہوئے مسند کو حذف کر دیا گیا ہے جو اذا مفاجات کے بعد مسند الیہ واقع ہونیکی صورت میں ترک مسند پر وارد ہوا ہے۔

لان اذا الخ سے شارح نے احتراز عن العبث کی وجہ سے حذف مسند کی دلیل بیان کی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اذا مفاجات مطلق وجود پر دلالت کرتا ہے پھر یہاں بعض ایسے قرائن بھی موجود ہیں جو مسند کی کسی قدر خصوصیت کا بھی اظہار کرتے ہیں مثلاً لفظ خروج یہ ظاہر کرتا ہے کہ یہاں یہ مراد ہے کہ زید دروازے پر ہے یا زید حاضر ہے یعنی میں نکلا تو اچانک دیکھا کر زید دروازے پر ہے۔ بہرحال جب اذا مفاجات مطلق وجود پر دلالت کرتا ہے اور قرائن بھی موجود ہیں تو ایسی صورت میں مسند کا ذکر کرنا بظاہر عبث ہوگا پس اسی عبث سے بچنے کے لئے مسند کو حذف کر دیا گیا ورنہ اتھا لیکہ حذف کا دوسرا نکتہ یعنی استعمال کا اتباع بھی موجود ہے۔

وَقَوْلُهُ شِعْرٌ: إِنَّ مَحَلًّا وَإِنَّ مُرْتَحَلًا وَإِنَّ فِي السَّفْرِ إِذْ مَضَوْا مَهَلًا
أَيْ إِنَّ لَنَا فِي الدُّنْيَا حُلُولًا وَرِحْلَتَنَا عَنْهَا إِلَى الْآخِرَةِ إِنَّ مَحَلًّا وَالسَّافِرُ
قَدْ تَوَغَّلُوا فِي الْمُضِيِّ، لَا رُجُوعَ لَهُمْ فَحُذِفَ الْمُسْنَدُ الَّذِي هُوَ
ظَرْفٌ قَطْعًا لِقَصْدِ الْاِخْتِصَارِ وَالْعُدُولِ إِلَى أَقْوَى الدَّلِيْلَيْنِ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

أَعْنِيْ الْعَقْلَ وَلِضِيْقِ الْمَقَامِ أَعْنِيْ الْمُحَافَظَةَ عَلَى الشِّعْرِ وَلِاتِّبَاعِ الْاِسْتِعْمَالِ لِاطِّرَادِ الْحَذْفِ فِيْ مِثْلِ إِنَّ مَالًا وَإِنَّ وَلَدًا وَقَدْ وَضَعَ سِيْبَوَيْهِ فِيْ كِتَابِهِ بِهٰذَا بَابًا فَقَالَ هٰذَا بَابُ إِنَّ مَالًا وَإِنَّ وَلَدًا

ترجمہ اور اس کا قول شعر بے شک آتا ہے اور بے شک چلا جاتا ہے اور بے شک مسافر جب دور چلے جائیں یعنی ہمارے لئے دنیا میں آنا ہے اور ہمارے لئے دنیا سے آخرت کی طرف چلے جانا ہے اور مسافروں (مُردوں) نے جانے میں ایسا غلو کیا ہے کہ ان کے لئے واپس ہونا نہیں ہے پس وہ مسند کہ وہ قطعی طور پر ظرف ہے اختصار کے ارادے سے اور دو دلیلوں میں سے اقوی یعنی عقل کی طرف عدول کرنے کے لئے اور تنگیٔ مقام یعنی محافظتِ وزنِ شعر کے لئے اور اتباعِ استعمال کے لئے حذف کردیا گیا ہے کیونکہ اِنَّ مالاً و اِنَّ ولداً جیسی تراکیب میں حذف، مطرد (عام) ہے اور سیبویہ نے اپنی کتاب میں اس کے لئے ایک باب وضع کیا ہے چنانچہ کہا ہے ہٰذا بابُ اِنَّ مالاً و اِنَّ ولداً۔

تشریح مصنف رہ نے حذفِ مسند کی پانچویں مثال اِنَّ محلاً و اِنَّ مرتحلاً ذکر کی ہے کیونکہ اس کی تقدیری عبارت یہ ہے ان لنا محلا و ان لنا مرتحلا۔ شعر کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے لئے دنیا میں آنا بھی ہے اور ہمارے لئے اس سے رخصت ہونا بھی ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ آخرت کیطرف سفر کرنے والے یعنی مُردے اسکی طرف گئے اور انھوں نے جانے میں اتنا غلو کیا یعنی ان کی غیبت اتنی طویل ہوگئی کہ اب ان کی واپسی کی کوئی توقع نہیں ہے۔ اس شعر میں مسند ظرف یعنی لنا محذوف ہے شارح نے قطعاً کا لفظ بڑھا کر اس مثال اور سابقہ مثال میں فرق کیا ہے اس طور پر کہ اس مثال میں تو قطعی اور لازمی طور پر مسند ظرف ہے اور سابقہ مثال میں مسند قطعی طور پر ظرف نہیں ہے بلکہ یہ بھی احتمال ہے کہ ظرف مقدر مانا جائے اور یوں کہا جائے فاذا زید بالباب اور یہ بھی احتمال ہے کہ غیر ظرف مقدر مانا جائے اور یوں کہا جائے فاذا زید حاضر۔ شارح فرماتے ہیں کہ حذفِ مسند کی کئی وجہیں ہیں (۱) اختصار کا ارادہ (۲) دو دلیلوں میں سے اقوی یعنی عقل کی طرف عدول کرنا (۳) مقام کی تنگی یعنی وزنِ شعر کی محافظت (۴) استعمال کا اتباع یعنی اس استعمال کا اتباع جو اس کی نظیر کے ترک پر وارد ہوا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی کلام میں لفظ اِنَّ مکرر ہو اور ان کا اسم بھی الگ الگ ہو تو ایسی صورت میں مسند یعنی خبر کو حذف کرنا مطرد ہے یعنی اہلِ عرب ایسی صورت میں بالعموم خبر کو حذف کر دیتے ہیں جیسے ان مالا و ان ولدا میں مسند کو حذف کیا گیا ہے اور اس حذف کے مطرد ہونے کی دلیل یہ ہے کہ سیبویہ نے اپنی کتاب میں اس کے لئے مستقل باب قائم کیا ہے اور کہا ہے۔ ہٰذا باب ان مالا و ان ولدا۔ پس سیبویہ جیسے صاحبِ فن کا اس مسئلہ کو اس قدر اہمیت دینا اس بات کی دلیل ہے کہ ایسی صورت میں مسند کو حذف کرنا مطرد اور عام ہے اور یہ مثال چونکہ ان محلاً

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وان مرتحلا کی نظیر ہے اسلئے اس نظیر میں ترک مسند کے استعمال کا اتباع کرتے ہوئے ان محلا وان مرتحلا میں بھی مسند کو حذف کر دیا گیا ہے۔

(فوائد) محل مصدر میمی اترنا، آنا مرتحل مصدر میمی کوچ کرنا، رخصت ہونا، چلے جانا۔ سفر سین کا فتحہ فا کا سکون، مسافر کی جمع اسمی۔ مہلا بُعد اور طول۔ غلو حد سے بڑھ جانا۔

وَقَوْلُهُ تَعَالَىٰ قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُوْنَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّيْ فَقَوْلُهُ أَنْتُمْ لَيْسَ بِمُبْتَدَأٍ لِأَنَّ لَوْ إِنَّمَا تَدْخُلُ عَلَى الْفِعْلِ بَلْ هُوَ فَاعِلٌ بِفِعْلٍ مَحْذُوْفٍ وَالْأَصْلُ لَوْ تَمْلِكُوْنَ تَمْلِكُوْنَ فَحُذِفَ الْفِعْلُ إِحْتِرَازًا عَنِ الْعَبَثِ لِوُجُوْدِ الْمُفَسِّرِ ثُمَّ أُبْدِلَ مِنَ الضَّمِيْرِ الْمُتَّصِلِ الضَّمِيْرُ الْمُنْفَصِلُ عَلَىٰ مَا هُوَ الْقَانُوْنُ عِنْدَ حَذْفِ الْعَامِلِ فَالْمُسْنَدُ الْمَحْذُوْفُ هٰهُنَا فِعْلٌ وَفِيْمَا سَبَقَ إِسْمٌ أَوْ جُمْلَةٌ.

ترجمہ اور باری تعالیٰ کا قول آپ فرما دیجئے اگر تم میرے رب کی رحمت کے خزانوں کے مالک ہو۔ پس قول باری انتم مبتدا نہیں ہے اسلئے کہ کلمہ لو فعل پر داخل ہوتا ہے بلکہ وہ فعل محذوف کا فاعل ہے اور اصل (عبارت) یہ ہے لو تملکون تملکون پس عبث سے احتراز کرتے ہوئے فعل کو حذف کر دیا گیا ہے کیونکہ مفسر موجود ہے پھر حذف عامل کے وقت قاعدے کے مطابق ضمیر متصل کے بدلے ضمیر منفصل کو لایا گیا پس یہاں مسند جو محذوف ہے فعل ہے اور ماقبل میں اسم یا جملہ ہے۔

تشریح حذف مسند کی چھٹی مثال ذکر کرتے ہوئے مصنف نے باری تعالیٰ کا قول قل لو انتم تملکون خزائن رحمۃ ربی پیش کیا ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ آیت میں کلمہ انتم مبتدا نہیں ہے بلکہ فعل محذوف کا فاعل ہے اور قرینہ یہ ہے کہ کلمہ لو جملہ اسمیہ پر داخل نہیں ہوتا ہے بلکہ فعل پر داخل ہوتا ہے اور یہ اسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ انتم مبتدا نہ ہو بلکہ فعل محذوف کا فاعل ہو الحاصل لفظ انتم فعل محذوف کا فاعل ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے لو تملکون تملکون پس چونکہ مفسر یعنی دوسرا تملکون موجود ہے اسلئے عبث سے بچنے کے لئے فعل یعنی تملکون اول کو حذف کر دیا گیا یہ خیال رہے کہ دوسرا تملکون پہلے تملکون کے حذف کے بعد مفسر ہوگا اور حذف سے پہلے تاکید ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مفسَّر اور مفسِّر کا جمع ہونا باطل ہے پس چونکہ حذف کے بعد مفسَّر اور مفسِّر کے اجتماع کی خرابی لازم نہیں آتی اس لئے حذف کے بعد دوسرا تملکون مفسِّر ہوگا۔ اور حذف سے پہلے چونکہ یہ خرابی لازم آتی ہے اسلئے حذف سے پہلے دوسرا تملکون پہلے تملکون کی تاکید ہوگا مفسِّر نہ ہوگا۔ الحاصل جب فعل یعنی پہلا تملکون حذف کر دیا گیا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تو اس کی ضمیر متصل کو ضمیر منفصل (انتم) سے بدل دیا گیا کیونکہ عامل یعنی فعل کے حذف کیوقت صرفی اور نحوی قاعدہ یہی ہے کہ ضمیر متصل کو ضمیر منفصل سے بدل دیا جائے شارح نے اس مثال اور سابقہ مثال ان محلا و ان مرتحلا میں فرق کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس مثال میں مسند محذوف فعل (تملکون) ہے اور سابقہ مثال میں اسم ہے یا جملہ ہے اس طور پر کہ سابقہ مثال میں مسند لنا ظرف ہے جس کے لئے متعلق کا ہونا ضروری ہے پس اگر اس کا متعلق اسم فاعل مقدر مانا گیا تو مسند اسم ہوگا اور اگر اس کا متعلق فعل مقدر مانا گیا تو مسند جملہ ہوگا۔ بہر حال جب دونوں مثالوں میں فرق ہے تو تکرار کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔

> وَقَوْلُهُ تَعَالٰى فَصَبْرٌ جَمِيلٌ يَحْتَمِلُ الْاَمْرَيْنِ حَذْفَ الْمُسْنَدِ اَوِ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ اَىْ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ اَجْمَلُ اَوْ فَاَمْرِىْ صَبْرٌ جَمِيلٌ فَفِى الْحَذْفِ تَكْثِيرُ الْفَائِدَةِ بِاِمْكَانِ حَمْلِ الْكَلَامِ عَلٰى كُلٍّ مِنَ الْمَعْنَيَيْنِ بِخِلَافِ مَا لَوْ ذُكِرَ فَاِنَّهُ يَكُوْنُ نَصًّا فِىْ اَحَدِهِمَا

ترجمہ اور باری تعالیٰ کا قول فصبر جمیل دونوں امروں کا احتمال رکھتا ہے مسند یا مسند الیہ کے حذف کا یعنی فصبر جمیل اجمل یا فامری صبر جمیل پس حذف میں فائدہ زائد ہے کہ کلام کو دونوں معانی میں سے ہر ایک پر محمول کرنے کا امکان ہے اس کے برخلاف اگر ذکر کیا جائے کیونکہ ذکر ان دونوں میں سے ایک میں نص ہوگا۔

تشریح مصنف رح نے فصبر جمیل کے ذریعہ ایسی مثال ذکر کی ہے جو حذف مسند اور حذف مسند الیہ دونوں کا احتمال رکھتی ہے حذف مسند کی صورت میں تقدیری عبارت ہوگی فصبر جمیل اجمل صبر جمیل موصوف صفت سے ملکر مسند الیہ اور اجمل اس کا مسند ہے اور مطلب یہ ہے کہ اس واقعہ میں میرا صبر جمیل صبر غیر جمیل سے اجمل ہے اور حذف مسند الیہ کی صورت میں تقدیری عبارت ہوگی فامری صبر جمیل میرا معاملہ یعنی میری وہ شان جس کے ساتھ متصف ہونا مناسب ہے صبر جمیل ہے اس تقدیر پر امری مضاف مضاف الیہ سے مل کر مسند الیہ اور صبر جمیل موصوف صفت سے مل کر اس کا مسند ہوگا۔ اس مثال میں ایک تیسرا احتمال یہ بھی ہے کہ مسند اور مسند الیہ دونوں محذوف ہوں۔ اس صورت میں تقدیری عبارت ہوگی لی صبر جمیل میرے لئے صبر ہے اور وہ جمیل (اچھا) ہے اس تقدیر پر لی مسند محذوف ہوگا اور ہو مسند الیہ محذوف ہوگا شارح کہتے ہیں کہ حذف میں فائدہ زیادہ ہے کیونکہ حذف کیصورت میں کلام کو احتمالات ثلاثہ میں سے ہر احتمال پر محمول کیا جا سکتا ہے اسکے برخلاف اگر ذکر کیا گیا تو ایک احتمال متعین ہو جائے گا اس کے علاوہ دوسرے احتمالات پر محمول کرنا ممکن نہ رہے گا۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

(فوائد) صبر جمیل وہ کہلاتا ہے جہاں مخلوق کے سامنے شکوہ شکایت نہ ہو اگرچہ خالق کے سامنے شکوہ کیا گیا ہو جیسا کہ سیدنا یعقوب علیہ السلام نے یوسف علیہ السلام کی جدائی کا مخلوق کے سامنے کوئی شکوہ نہیں کیا تھا۔ البتہ انما اشکو بثی وحزنی الی اللہ کہہ کر اپنے خالق کے سامنے شکوہ کیا تھا۔ ہجر جمیل وہ کہلاتا ہے جس کے ساتھ اذیت نہ پائی جائے۔ صفح جمیل وہ کہلاتا ہے جس کے ساتھ عتاب نہ ہو یعنی جس کے ساتھ درگذر کا معاملہ کیا جائے اس پر عتاب نہ کیا جائے تو یہ صفح جمیل اور اچھے انداز میں درگذر کرنا ہے۔ (دسوقی)

وَلَابُدَّ لِلْحَذْفِ مِنْ قَرِيْنَةٍ دَالَّةٍ عَلَيْهِ لِيُفْهَمَ الْمَعْنٰى كَوُقُوْعِ الْكَلَامِ جَوَابًا لِسُؤَالٍ مُحَقَّقٍ نَحْوُ لَئِنْ سَاَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ اَیْ خَلَقَهُنَّ اللّٰهُ فَحُذِفَ الْمُسْنَدُ لِاَنَّ هٰذَا الْكَلَامَ عِنْدَ تَحَقُّقِ مَا فُرِضَ مِنَ الشَّرْطِ وَالْجَزَاءِ يَكُوْنُ جَوَابًا عَنْ سُؤَالٍ مُحَقَّقٍ وَ الدَّلِيْلُ عَلٰى اَنَّ الْمَرْفُوْعَ فَاعِلٌ وَالْمَحْذُوْفَ فِعْلُهٗ اَنَّهٗ جَاءَ عِنْدَ عَدَمِ الْحَذْفِ كَذٰلِكَ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى لَئِنْ سَاَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيْزُ الْعَلِيْمُ وَكَقَوْلِهٖ تَعَالٰى قَالَ مَنْ يُّحْيِ الْعِظَامَ وَهِیَ رَمِيْمٌ قُلْ يُحْيِيْهَا الَّذِیْ اَنْشَاَهَا اَوَّلَ مَرَّةٍ

ترجمہ اور حذف کے لئے ایسے قرینہ کا ہونا ضروری ہے جو محذوف پر دلالت کرنے والا ہو تاکہ معنی سمجھے جاسکیں جیسے کلام کا سوال محقق کا جواب واقع ہونا جیسے اگر آپ ان سے پوچھیں کہ آسمانوں اور زمین کو کس نے پیدا کیا تو کہیں گے اللہ نے یعنی ان کو اللہ نے پیدا کیا ہے پس مسند حذف کر دیا گیا ہے کیونکہ یہ کلام اس چیز کے متحقق ہونے کے وقت جو شرط و جزاء سے فرض کیا گیا ہے سوال محقق کا جواب ہے اور اس بات کی دلیل کہ مرفوع فاعل ہے اور محذوف اس کا فعل ہے یہ ہے کہ عدم حذف کے وقت بھی ایسا ہی آیا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول اگر آپ ان سے پوچھیں کہ آسمانوں اور زمین کو کس نے پیدا کیا ہے تو جواب میں کہیں گے کہ ان کو عزیز العلیم نے پیدا کیا ہے اور جیسے باری تعالیٰ کا قول بوسیدہ ہڈیوں کو کون زندہ کریگا آپ فرما دیجئے ان کو وہی زندہ کریگا جس نے ان کو پہلی مرتبہ پیدا کیا ہے۔

تشریح مصنف رح نے فرمایا ہے کہ مسند کا حذف خلاف اصل ہے اور خلاف اصل کے لئے قرینہ کا ہونا ضروری ہے۔ لہذا حذف مسند کے لئے ایک ایسے قرینہ کا پایا جانا ضروری ہوگا جو مسند محذوف پر دلالت کرے تاکہ معنی اور مراد سمجھنے میں کوئی دشواری نہ ہو۔ یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ جس طرح حذف مسند کے لئے قرینہ کا ہونا ضروری ہے اسی طرح حذف مسند الیہ کے لئے بھی قرینہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کا ہونا ضروری ہے اور جب ایسا ہے تو خاص طور پر حذفِ مسند کے قرینہ کا ذکر کیوں کیا گیا ہے۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ مسند الیہ کے حذف کے لئے قرینہ کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ کبھی بغیر قرینہ کے بھی مسند الیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے جیسا کہ جب مفعول بہ، فاعل کے قائم مقام ہو تو یہاں مسند الیہ (فاعل) بغیر قرینہ کے محذوف ہوتا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حذفِ مسند کے قرینہ میں تفصیل ہے کہ حذفِ مسند کا قرینہ کبھی سوال محقق ہوتا ہے اور کبھی سوال مقدر ہوتا ہے اور حذفِ مسند الیہ کے قرینہ میں یہ تفصیل نہیں ہے پس اس تفصیل کو بیان کرنے کے لئے خاص طور پر حذفِ مسند کے قرینہ کا ذکر کیا گیا ہے۔ الحاصل حذفِ مسند کا قرینہ یہ ہے کہ کوئی کلام سوال محقق یا سوال مقدر کا جواب واقع ہو۔ سوال محقق کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے کہ اگر آپ ان کفار سے یہ سوال کریں کہ زمین و آسمان کو کس نے پیدا کیا ہے تو وہ جواب میں یہی کہیں گے کہ اللہ نے یعنی ان کو اللہ نے پیدا کیا ہے۔ پس آیت میں یہ کلام یعنی اللہ اس چیز کے متحقق ہونے کے وقت جو شرط و جزاء یعنی ولئن سألتہم من خلق سے فرض کیا گیا ہے۔ سوال محقق کا جواب ہے اور کسی کلام کا سوال محقق کا جواب واقع ہونا چونکہ حذفِ مسند پر قرینہ ہوتا ہے اس لئے اس قرینہ سے معلوم ہوا کہ آیت میں مسند یعنی فعل خلق محذوف ہے اس مثال پر یہ اعتراض ہوگا کہ آیت میں سوال محقق نہیں ہے کیونکہ کلمۂ اِنْ شک کے لئے آتا ہے نہ کہ تحقق اور یقین کے لئے۔ نیز اِنْ سَأَلْتَہُمْ قضیہ شرطیہ ہے جو نہ وقوع کا تقاضا کرتا ہے اور نہ عدم وقوع کا اور جب ایسا ہے تو اس آیت کو سوال محقق کے جواب کی مثال میں پیش کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ اسی اعتراض کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ کسی کلام کے سوال محقق کا جواب واقع ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ سوال اس وقت محقق ہو جبکہ شرط و جزاء سے فرض کی ہوئی چیز متحقق ہو مثلاً یہ فرض کیا گیا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کفار سے یہ سوال کیا اور کفار نے آپ کو یہ جواب دیا پس اس کے تحقق کے وقت کفار کا قول "اللہ" بلاشبہ سوال محقق کا جواب واقع ہوگا۔ مگر اس جواب پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس صورت میں تو محقق اور مقدر کے درمیان فرق ہی ظاہر نہ ہوگا بلکہ ہر مقدر محقق ہو جائے گا کیونکہ ہر مقدر کے تحقق کو فرض کیا جا سکتا ہے اور جب ایسا ہے تو مصنف کا محقق اور مقدر کی تقسیم کرنا کیسے درست ہوگا بقول علامہ دسوقی بہتر بات یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ محقق سے مراد وہ ہے جو کلام میں موجود ہو اور بالفعل اس کا تکلم کر سکتا ہو اور مقدر سے مراد وہ ہے جو کلام میں موجود نہ ہو اور بالفعل اس کا تکلم نہ کر سکتا ہو۔

والدلیل علی ان سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے آیت میں اللہ کو فاعل قرار دیا ہے اور اس کا فعل یعنی مسند محذوف مانا ہے۔ ایسا کیوں نہیں کیا گیا کہ لفظ اللہ کو مبتداء بنا دیا جاتا اور خبر (مسند) محذوف ہوتی اور تقدیری عبارت اللہ خلقہن ہوتی اس صورت میں بھی یہ آیت حذفِ مسند کی مثال ہو جاتی اس کی تائید قرآن سے بھی ہوتی ہے کیونکہ باری تعالٰے نے فرمایا ہے۔ قل من ینجیکم من ظلمات البر والبحر اس کے بعد فرمایا "قل اللہ ینجیکم منہا" دیکھئے اس آیت میں اللہ مبتداء ہے اور ینجیکم منہا اس کی خبر ہے پس

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

جس طرح اللہ یجبیکم میں مبتدا خبر کی ترکیب ہے اسی طرح اللہ خلقہن میں بھی مبتدا خبر کی ترکیب ہونی چاہیئے تھی اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن میں اول کا وقوع یعنی فعل و فاعل کی ترکیب زیادہ ہے چنانچہ ایک جگہ فرمایا ہے:۔ ولئن سألتہم من خلق السموات والارض لیقولن خلقہن العزیز العلیم۔ اور دوسری جگہ فرمایا ہے قال من یحیی العظام وہی رمیم قل یحییہا الذی انشأہا اول مرۃ۔ پہلی آیت میں العزیز العلیم اور دوسری آیت میں الذی انشأہا اول مرۃ کو فاعل بنایا گیا ہے نہ کہ مبتدا، پس مصنف کی ذکر کردہ آیت میں لفظ اللہ اگرچہ مبتدا اور فاعل دونوں کا احتمال رکھتا ہے مگر قرآن میں فاعل ہونے کا وقوع زیادہ ہے اور محتمل کو اکثر پر محمول کرنا اولیٰ ہوتا ہے اسلئے مذکورہ مثال میں اللہ کو فاعل بنایا گیا اور مبتدا نہیں بنایا گیا۔

أَوْ مُقَدَّرٍ عَطْفٌ عَلٰى مُحَقَّقٍ نَحْوُ قَوْلِ ضِرَارِ بْنِ نَهْشَلٍ فِيْ مَرْثِيَةِ يَزِيْدَ بْنِ نَهْشَلٍ ع لِيُبْكَ يَزِيْدُ كَأَنَّهُ قِيْلَ مَنْ يَبْكِيْهِ فَقَالَ ضَارِعٌ أَيْ يَبْكِيْهِ ضَارِعٌ ذَلِيْلٌ لِخُصُوْمَةٍ لِأَنَّهُ كَانَ مَلْجَأً لِلْأَذِلَّاءِ وَعَوْنًا لِلضُّعَفَاءِ وَتَمَامُهُ ع وَمُخْتَبِطٌ مِمَّا تُطِيْحُ الطَّوَائِحُ وَالْمُخْتَبِطُ الَّذِيْ يَأْتِيْ إِلَيْكَ لِلْمَعْرُوْفِ مِنْ غَيْرِ وَسِيْلَةٍ وَالْإِطَاحَةُ الْإِذْهَابُ وَالْإِهْلَاكُ وَالطَّوَائِحُ جَمْعُ مُطِيْحَةٍ عَلٰى غَيْرِ الْقِيَاسِ كَلَوَاقِحَ جَمْعُ مُلْقِحَةٍ وَمِمَّا يَتَعَلَّقُ بِمُخْتَبِطٍ وَمَا مَصْدَرِيَّةٌ أَيْ سَائِلٌ يَسْأَلُ مِنْ أَجْلِ إِذْهَابِ الْوَقَائِعِ مَالَهُ أَوْ بِيَبْكِيْ الْمُقَدَّرِ أَيْ يَبْكِيْ لِأَجْلِ إِذْهَابِ الْمَنَايَا يَزِيْدَ وَنَظِيْرُهُ عَلَى الْقِرَاءَةِ بِمَعْنَى الْمَاضِيْ عَدَلَ إِلَيْهِ اسْتِحْسَانًا لِصُدُوْرِ ذٰلِكَ الْأَمْرِ الْهَائِلِ۔

ترجمہ یا سوال مقدر کا جواب ہو (یہ) محقق پر معطوف ہے جیسے یزید بن نہشل کے مرثیہ میں ضرار بن نہشل کا شعر چاہیئے کہ یزید کو رویا جائے گویا کہا گیا اسکو کون روئے گا پس اس نے کہا ضارع۔ یعنی اس کو وہ شخص روئے جو خصومت کے وقت عاجز اور ذلیل ہو کیونکہ یزید کمزوروں کا ملجا اور ضعیفوں کا مددگار تھا۔ اور اسکا آخری مصرعہ یہ ہے: اور سائل بے وسیلہ اس وجہ سے کہ حوادث نے اس کے مال کو ہلاک کر دیا ہے۔ اور مختبط وہ شخص ہے جو طلب احسان کے لئے بلا وسیلہ تیرے پاس آئے اور اطاحت کے معنی اذہاب اور اہلاک کے ہیں اور طوائح خلاف قیاس مطیحۃ کی جمع ہے جیسے لواقح ملقحۃ کی جمع ہے اور مما مختبط سے متعلق ہے اور ما مصدریہ ہے یعنی سائل اس وجہ سے سوال کرے کہ حوادث نے اس کے مال کو ضائع کر دیا ہے۔ یا یبکی مقدر سے متعلق ہے یعنی اس وجہ سے روئے کہ موتوں

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

نے یزید کو ہلاک کر دیا ہے۔ دونوں صورتوں میں تبکیہ ماضی کے معنی میں ہے شاعر نے اس خوف ناک امر کی صورت کو مستحضر کرنے کے لیے مضارع کی طرف عدول کیا ہے۔

تشریح متن میں لفظ مقدر والفظ محقق پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ حذف مسند کا قرینہ کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ کلام سوال محقق کا جواب واقع ہو جیسا کہ اس کی مثال گذر چکی ہے اور کبھی یہ ہوتا ہے کہ کلام سوال مقدر کا جواب واقع ہو جیسا کہ یزید بن نہشل کے مرثیہ میں اسکے بھائی ضرار بن نہشل کا یہ شعر ہے ؎ لیبک یزید ضارع لخصومۃ ، ومختبط مما تطیح الطوائح۔ لیبک فعل امر مجہول، یزید اس کا نائب فاعل۔ ضارع۔ حقیر، ذلیل، عاجز لخصومۃ کا لام توقیت کے لئے ہے یعنی بوقت خصومت، یا تعلیل کے لئے ہے یعنی خصومت کی وجہ سے۔ مختبط۔ وہ شخص ہے جو بلا وسیلہ طلب احسان کے لئے تیرے پاس آئے۔ اطاحت ہلاک کرنا ضائع کرنا طوائح خلاف قیاس مطیحۃ کی جمع ہے کیونکہ فواعل قیاسا فاعلۃ کی جمع ہے نہ کہ مفعلۃ کی پس طوائح قیاسا طائحۃ کی جمع ہوگی اور رہا مطیحۃ تو قیاسا اسکی جمع مطیحات آتی ہے یا مطاوح آتی ہے۔ الحاصل طوائح۔ مطیحۃ کی خلاف قیاس جمع ہے جیسا کہ لواقح، ملقحۃ کی خلاف قیاس جمع ہے کیونکہ قیاسا اس کی جمع ملقحات آتی ہے۔ یا ملاقح آتی ہے مما میں ما مصدریہ ہے اور یہ مختبط کے متعلق ہے یا یبکی جو فعل مقدر ہے اس کے متعلق ہے شارح کہتے ہیں کہ مما مختبط کے متعلق ہو یا یبکی مقدر کے متعلق ہو دونوں صورتوں میں تطیح فعل مضارع ماضی کے معنی میں ہے، اس خوفناک صورت کو مستحضر کرنے کے لئے شاعر نے ماضی سے مضارع کی طرف عدول کیا ہے اس شعر میں ضارع مسند الیہ (فاعل) ہے اور اس کا مسند (فعل) محذوف ہے تقدیری عبارت ہے یبکیہ ضارع۔ اور اس کے حذف پر قرینہ کلام (ضارع) کا سوال مقدر کے جواب میں واقع ہونا ہے۔ شاعر کہتا ہے کہ یزید کو رویا جانا چاہئیے مگر اس پر سوال ہوا من یبکیہ اس کو کون روئے گا شاعر نے اس کے جواب میں کہا ضارع یعنی یبکیہ ضارع اس کو وہ شخص روئے گا جو بوقت خصومت اپنے مقابل سے عاجز ہو کیونکہ یزید کمزوروں اور ضعیفوں کا مددگار تھا اور سائل بے وسیلہ روئے گا کیونکہ حوادث نے اس کے مال کو ضائع کر دیا اور یزید ایسے وقت میں لوگوں کی مدد کرتا تھا۔ ضارع اور مختبط اسلئے روئیں گے کہ منایا اور موتوں نے یزید کو ہلاک کر دیا ہے دوسرے ترجمہ پر یہ اعتراض ہوگا کہ ایک شخص پر ایک موت واقع ہوتی ہے نہ کہ متعدد لہذا منایا بصیغہ جمع ذکر کرنا کیسے درست ہوگا اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ منایا سے مراد اسباب موت ہیں اور موت کے اسباب بہت سے ہو سکتے ہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ المنایا پر الف لام جنس کا ہے اور لام جنس جب جمع پر داخل ہوتا ہے تو وہ جمعیت کے معنی باطل کر دیتا ہے اور جب جمعیت کے معنی باطل ہو گئے تو وہ ایک پر بھی صادق آئے گا۔

وَفَضْلُهُ اَیْ رُجْحَانُہٗ نَحْوُ لِیُبْكَ یَزِیْدُ ضَارِعٌ مَبْنِیًّا لِلْمَفْعُوْلِ عَلٰی خِلَافِ یُبْكِیْ
یَبْكِیْ یَزِیْدُ ضَارِعٌ مَبْنِیًّا لِلْفَاعِلِ نَاصِبًا لِیَزِیْدَ وَرَافِعًا لِضَارِعٍ بِتَکْرَارِ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

الإِسْنَادِ بِأَنْ أُجْمِلَ أَوَّلًا إِجْمَالًا ثُمَّ فُصِّلَ تَفْصِيلًا أَمَّا التَّفْصِيلُ فَظَاهِرٌ وَأَمَّا الإِجْمَالُ فَلِأَنَّهُ لَمَّا قِيلَ لِيُبْكَ يَزِيدُ عُلِمَ أَنَّ هُنَاكَ بَاكِيًا يُسْنَدُ إِلَيْهِ هٰذَا الْبُكَاءُ لِأَنَّ الْمُسْنَدَ إِلَى الْمَفْعُولِ لَابُدَّ لَهُ مِنْ فَاعِلٍ مَحْذُوفٍ أُقِيمَ هُوَ مَقَامَهُ وَلَا شَكَّ أَنَّ الْمُتَكَرِّرَ أَوْكَدُ وَأَقْوَى وَأَنَّ الإِجْمَالَ ثُمَّ التَّفْصِيلَ أَوْقَعُ فِي النَّفْسِ وَبِوُقُوعِ نَحْوِ يَزِيدُ غَيْرَ فَضْلَةٍ لِكَوْنِهِ مُسْنَدًا إِلَيْهِ لَا مَفْعُولًا كَمَا فِي خِلَافِهِ وَبِكَوْنِ مَعْرِفَةِ الْفَاعِلِ كَحُصُولِ نِعْمَةٍ غَيْرِ مُتَرَقَّبَةٍ لِأَنَّ أَوَّلَ الْكَلَامِ غَيْرُ مُطْمِعٍ فِي ذِكْرِهِ أَيْ ذِكْرِ الْفَاعِلِ لِإِسْنَادِ الْفِعْلِ إِلَى الْمَفْعُولِ وَتَمَامُ الْكَلَامِ بِهِ بِخِلَافِ مَا إِذَا بُنِيَ لِلْفَاعِلِ فَإِنَّهُ مُطْمِعٌ فِي ذِكْرِ الْفَاعِلِ إِذْ لَابُدَّ لِلْفِعْلِ مِنْ شَيْءٍ يُسْنَدُ هُوَ إِلَيْهِ

ترجمہ اور اس کی فضیلت یعنی لیبک یزید ضارع مبنی للمفعول کا اسکے خلاف یعنی لیبک یزید ضارع مبنی للفاعل پر راجح ہونا اور آ تھا یسکر یزید کے لئے ناصب ہو اور ضارع کے لئے رافع ہو تکرار اسناد کی وجہ سے بایں طور کہ پہلے مجمل ذکر کیا گیا ہے پھر تفصیل کی گئی ہے۔ بہرحال تفصیل تو ظاہر ہے اور رہا اجمال تو اسلئے کہ جب لیبک یزید کہا گیا تو معلوم ہو گیا کہ یہاں کوئی رونے والا ہے جس کی طرف اس بکاء کو منسوب کیا جائے گا کیونکہ مسند الی المفعول کے لئے فاعل محذوف ضروری ہے جس کے قائم مقام اس مفعول کو کیا گیا ہو اور بلاشبہ مکرر زیادہ قوی اور زیادہ مؤکد ہوتا ہے اور اجمال کے بعد تفصیل اوقع فی النفس ہوتی ہے اور یزید کے غیر فضلہ واقع ہونے کی وجہ سے کیونکہ وہ مسند الیہ ہے نہ کہ مفعول جیسا کہ اسکے خلاف میں ہے۔ اور فاعل کی معرفت کے حصول نعمتِ غیر مترقبہ کی طرح ہونے کی وجہ سے اس لئے کہ اول کلام فاعل کے ذکر کی امید دلانے والا نہیں ہے کیونکہ فعل کی اسناد مفعول کی طرف ہے اور اس سے کلام تمام ہو جاتا ہے برخلاف اس کے جب وہ مبنی للفاعل ہو کیونکہ وہ ذکر فاعل کی امید دلانے والا ہے اسلئے کہ فعل کے لئے ایسی چیز کا ہونا ضروری ہے جس کی طرف اس کو مسند کیا جا سکے۔

تشریح اس عبارت میں مصنف رح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ شاعر نے لیبک صیغہ مجہول کیساتھ پڑھ کر مسند کو محذوف مانا ہے حالانکہ اصل یعنی معروف کے ساتھ پڑھنا بھی ممکن تھا کیونکہ معروف کی صورت میں بھی شعر کا وزن باقی رہتا ہے اور اس صورت میں یزید مفعول بہ اور ضارع فاعل ہو جاتا اور کلام میں نہ حذفِ مسند ہوتا اور نہ حذفِ مسند الیہ پس امکانِ اصل کے باوجود شاعر نے صیغہ مجہول کی طرف عدول کیوں کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شاعر نے جس کی طرف عدول کیا ہے وہ اس سے افضل اور راجح ہے جس سے عدول کیا ہے یعنی صیغہ مجہول کے ساتھ لیبک یزید ضارع۔ اس صیغہ معروف

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

افضل اور راجح ہے جو یزید کے لئے ناصب اور ضارع کے لئے رافع ہے اور وجہ فضیلت ایک تو یہ ہے کہ مجہول کی صورت میں اسناد مکرر ہو جاتی ہے اس طور پر کہ اسناد اولاً تو اجمالاً پائی جاتی ہے اس کے بعد تفصیلاً پائی جاتی ہے بشارح فرماتے ہیں کہ اسناد کا تفصیلاً پایا جانا تو ظاہر ہے کیونکہ جب ہیکی فعل کی ایک معین چیز یعنی ضارع کی طرف اسناد کر دی گئی تو فاعل یعنی ضارع جو فعل کا مستحق ہے صراحۃً مذکور ہو گیا اور فاعل کا صراحۃً مذکور ہونا ہی اسنادِ تفصیلی ہے اور اجمالاً اسناد اس طرح پائی گئی کہ جب لیبک یزید (چاہئے کہ یزید رو یا جائے) کہا گیا تو یہ بات معلوم ہو گئی کہ یہاں کوئی رونے والا ہے جس کی طرف اس بکا رکی اسناد کی جائیگی کیونکہ جو فعل مفعول بہ کی طرف منسوب ہوتا ہے اس کے لئے ایک فاعل کا ہونا ضروری ہے جس کے قائم مقام وہ مفعول بہ ہوتا ہے پس یہاں شعر میں مفعول بہ کیطرف فعل کی اسناد اس بات کی خبر دیتی ہے کہ اس فعل کا کوئی فاعل ہے جو اس بات کا مستحق ہے کہ اس کی طرف فعل کی اسناد کی جائے مگر وہ فاعل ابھی تک ذکر نہیں کیا گیا اسناد اجمالی کے یہی معنی ہیں۔ الحاصل لیبک کو مجہول پڑھنے کی صورت میں اسناد اولاً اجمالاً پائی گئی اور پھر تفصیلاً پائی گئی اور یہ بلا شبہ تکرار اسناد ہے اور تکرر میں تقویت اور تاکید زیادہ ہوتی ہے اور تفصیل بعد الاجمال اوقع فی النفس ہوتی ہے اور یہ بات چونکہ معروف پڑھنے کی صورت میں نہیں پائی جاتی ہے اسلئے اس مقام پر لیبک کو مجہول پڑھنا افضل اور راجح ہوگا۔ دوسری وجہ فضیلت یہ ہے کہ مجہول کی صورت میں یزید غیر فضلہ واقع ہوگا کیونکہ اس صورت میں نائب فاعل ہوگا اور نائب فاعل مسند الیہ ہوتا ہے اور مسند الیہ کلام میں عمدہ اور غیر فضلہ واقع ہوتا ہے اور معروف کی صورت میں یزید مفعول بہ ہوگا اور مفعول بہ فضلہ واقع ہوتا ہے اور کسی چیز کا کلام میں غیر فضلہ واقع ہونا افضل اور راجح ہے لہٰذا لیبک کو مجہول پڑھنا افضل اور راجح ہے رہا یہ سوال کہ اگر یزید فضلہ یعنی مفعول بہ واقع ہو جاتا تو اس میں کیا حرج تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مرثیہ چونکہ یزید کے احوال کے بیان میں ہے اسلئے یزید مقصود بالذات ہے اور جب یزید مقصود بالذات ہے تو کلام میں اس کا نام بھی عمدہ اور غیر فضلہ واقع ہونا چاہئے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ لیبک کو مجہول پڑھا جائے پس معلوم ہوا کہ اس شعر میں لیبک کو مجہول پڑھنا افضل اور راجح ہے۔ تیسری وجہ فضیلت یہ ہے کہ مجہول پڑھنے کی صورت میں فاعل یعنی ضارع کی معرفت نعمت غیر مترقبہ کے طور پر ہوگی کیونکہ فعل مجہول کی اسناد مفعول بہ کی طرف ہوتی ہے اور مفعول بہ کے ذکر سے کلام پورا ہو جاتا ہے فاعل کا انتظار نہیں رہتا پس جب لیبک مجہول کے بعد یزید نائب فاعل کو ذکر کیا گیا تو کلام چونکہ پورا ہو گیا اسلئے یہ کلام فاعل کے ذکر کی امید دلانے والا نہیں رہا یعنی فاعل کا انتظار نہیں رہا مگر جب اس کے بعد فاعل یعنی ضارع کا ذکر کیا گیا تو اس کا حصول نعمت غیر مترقبہ کے طور پر ہوا اس کے برخلاف اگر لیبک بصیغہ معروف ذکر کیا جاتا تو فاعل کی امید بھی ہوتی اور اس کا انتظار بھی ہوتا کیونکہ فعل معروف کے لئے ایسی چیز کا ہونا ضروری ہے جس کی طرف فعل کی اسناد کی جائے اور جب ایسا ہے تو فعل معروف کی صورت میں فاعل کی معرفت نعمت غیر مترقبہ کے طور پر

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہوگی اور یہ بات مسلم ہے کہ نعمت غیر مترقبہ کے طور پر حصول زیادہ عزیز اور لذیذ ہوتا ہے اور جو چیز زیادہ عزیز اور لذیذ ہوتی ہے وہ افضل ہوتی ہے پس یہ بات ثابت ہوگئی کہ لبیک کو بصیغہ مجہول پڑھنا افضل ہے۔

وَأَمَّا ذِكْرُهُ اَىْ ذِكْرُ الْمُسْنَدِ فَلِمَا مَرَّ فِي ذِكْرِ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ مِنْ كَوْنِهِ الْاَصْلَ مَعَ عَدَمِ الْمُقْتَضِى لِلْعُدُوْلِ عَنْهُ وَمِنَ الْاِحْتِيَاطِ لِضُعْفِ التَّعْوِيْلِ عَلَى الْقَرِيْنَةِ مِثْلُ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيْزُ الْعَلِيْمُ وَمِنَ التَّعْرِيْضِ بِغَبَاوَةِ السَّامِعِ نَحْوُ مُحَمَّدٌ نَبِيُّنَا صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ فِي جَوَابِ مَنْ قَالَ مَنْ نَّبِيُّكُمْ وَغَيْرِ ذٰلِكَ اَوْ لِاَجْلِ اَنْ يَّتَعَيَّنَ بِذِكْرِ الْمُسْنَدِ كَوْنُهٗ اِسْمًا فَيُفِيْدُ الثُّبُوْتَ اَوْ فِعْلًا فَيُفِيْدُ التَّجَدُّدَ

ترجمہ اور مسند کا ذکر کرنا تو وہ انھیں نکات کی وجہ سے ہے جو ذکر مسند الیہ میں گذر چکے ہیں یعنی ذکر کا اصل ہونا اور اس سے عدول کے مقتضی کا نہ ہونا اور قرینہ پر اعتماد کمزور ہونے کی وجہ سے احتیاط کا ہونا جیسے خلقھن العزیز العلیم اور سامع کی غباوت پر تعریض کرنا جیسے محمد نبینا صلی اللہ علیہ وسلم اس شخص کے جواب میں جس نے کہا من نبیکم اور اس کے علاوہ یا اس لئے تاکہ ذکر مسند سے اس کا اسم ہونا جو مفید ثبوت ہے یا فعل ہونا جو مفید تجدد ہے متعین ہو جائے۔

تشریح مسند کے احوال میں سے ایک حالت مسند کا ذکر کرنا ہے۔ فاضل مصنف نے کہا ہے کہ کلام میں مسند کو انھیں وجوہ اور نکات کی وجہ سے ذکر کیا جاتا ہے جن وجوہ اور نکات کی وجہ سے مسند الیہ کو ذکر کیا جاتا ہے مثلاً حذف کے مقابلہ میں ذکر کا اصل ہونا بشرطیکہ ذکر سے عدول کا کوئی مقتضی موجود نہ ہو جیسے آپ ابتداءً فرمائیں "زید صالح" اس مثال میں مسند (صالح) کا ذکر اصل ہونے اور مقتضی عدول نہ ہونے کی وجہ سے ہے اور قرینہ پر اعتماد کمزور ہونے کی وجہ سے احتیاطاً ذکر کرنا جیسے کسی نے کہا من اکرم العرب فی الجاھلیۃ زمانہ جاہلیت میں عرب کا سب سے بڑا سخی کون تھا۔ اس کے جواب میں کہا گیا حاتم اجود اس جواب میں مسند (اجود) کا ذکر احتیاطاً اس احتمال کی وجہ سے کیا گیا ہے کہ کہیں سائل سوال سے غافل نہ ہو گیا ہو اور جیسے آیت خلقھن العزیز العلیم میں مسند یعنی العزیز العلیم کا ذکر اسی وجہ سے کیا گیا ہے۔ شارح کی ذکر کردہ مثال خلقھن العزیز العلیم پر ایک اعتراض ہے اعتراض یہ ہے کہ کلام کا سوال محقق کا جواب واقع ہونا بھی حذف مسند کا قرینہ ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے اور یہ بات آپکو بھی معلوم ہے کہ یہ آیت باری تعالٰے کے قول "لیقولن اللہ" کے مانند ہے کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک سوال محقق کا جواب ہے اور جب ایسا ہے تو ان دونوں میں سے ایک (خلقھن العزیز العلیم) میں قرینہ پر اعتماد کو کمزور اور دوسری (لیقولن اللہ) میں قرینہ پر اعتماد کو قوی کیسے کہا گیا ہے حالانکہ دونوں آیتوں میں

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

سوال، سائل اور مسئول تینوں میں اتحاد ہے پس یقولن اللہ میں قرینہ پر اعتماد کرتے ہوئے احترازاً عن العبث کی وجہ سے حذفِ مسند کا قائل ہونا اور لیقولن خلقهن العزیز العلیم میں قرینہ پر ضعف اعتماد کی وجہ سے ذکر مسند کا قائل ہونا کیسے درست ہوگا یعنی دونوں آیتوں میں یہ فرق کرنا کیسے صحیح ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مسئول یعنی مشرکین اپنے کفر کی وجہ سے اعتقاداً بڑے غبی ہیں چنانچہ انکو کبھی تو یہ وہم ہوتا ہے کہ سائل یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم سوال کرنے کے بعد اپنے سوال سے غافل ہوجاتے ہیں چنانچہ وہ پورا جواب ذکر کرتے ہیں یعنی مسند اور مسند الیہ دونوں کو ذکر کرتے ہیں اور کبھی انکو یہ وہم نہیں ہوتا لہٰذا وہ قرینہ اسوال پر اعتماد کرتے ہوئے مسند کو حذف کر دیتے ہیں۔ الحاصل ان کے وہم کے مختلف ہونے کی وجہ سے جواب مختلف ہوگیا کہ ایک بار حذفِ مسند کے ساتھ جواب دیا اور ایک بار ذکر مسند کے ساتھ جواب دیا۔ اور ذکر کی ایک وجہ سامع کی غباوت پر تنبیہ کرنا ہے یعنی کبھی سامع کی غباوت اور کند ذہنی کو آشکارا کرنے کے لیے مسند کو ذکر کر دیا جاتا ہے مثلاً کسی نے خالد سے سوال کیا من نبیکم۔ خالد نے جواب میں کہا محمد نبینا صلی اللہ علیہ وسلم محمد ہمارے نبی ہیں۔ جواب میں محمد پر اکتفا کرنا کافی تھا بقرینہ سوال نبینا ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی مگر خالد نے یہ ظاہر کرنے کے لیے کہ میرا مخاطب یعنی سائل اس قدر غبی ہے کہ وہ قرینہ کے باوجود سمجھنے پر قادر نہیں ہے مسند یعنی نبینا کو ذکر کر دیا ان کے علاوہ اور بھی وجوہ ذکر ہیں مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ مسند کو یا تو ان وجوہ کی وجہ سے ذکر کیا جاتا ہے جو ذکر مسند الیہ میں گذر چکیں ہیں اور یا اسلئے ذکر کیا جاتا ہے تاکہ مسند کا اسم ہونا یا فعل ہونا متعین ہوجائے کیونکہ اسم کی صورت میں ثبوت کا فائدہ دیگا اور فعل کی صورت میں تجدد اور حدوث کا فائدہ دیگا۔ اس کے برخلاف اگر حذف کیا گیا تو اس میں اسم اور فعل دونوں کا احتمال ہوگا کوئی ایک متعین نہ ہوگا پس اگر افادۂ ثبوت کے لئے اسم ہونے کو متعین کرنا مقصود ہو یا افادۂ تجدد کیلئے فعل ہونے کو متعین کرنا مقصود ہو تو مسند کا ذکر کرنا ضروری ہوگا۔

وَاَمَّا إِفْرَادُهُ اَیْ جَعْلُ الْمُسْنَدِ غَیْرَ جُمْلَةٍ فَلِکَوْنِهٖ غَیْرَ سَبَبِیٍّ مَعَ عَدَمِ إِفَادَةِ تَقَوِّی الْحُکْمِ إِذْ لَوْ کَانَ سَبَبِیًّا نَحْوُ زَیْدٌ قَامَ اَبُوْهُ اَوْ مُفِیْدًا لِلتَّقَوِّی نَحْوُ زَیْدٌ قَامَ فَهُوَ جُمْلَةٌ قَطْعًا وَاَمَّا نَحْوُ زَیْدٌ قَائِمٌ فَلَیْسَ بِمُفِیْدٍ لِلتَّقَوِّی بَلْ قَرِیْبٌ مِنْ زَیْدٌ قَامَ فِیْ ذٰلِكَ وَقَوْلُهٗ مَعَ عَدَمِ إِفَادَةِ التَّقَوِّی مَعْنَاهُ مَعَ عَدَمِ إِفَادَةِ نَفْسِ التَّرْکِیْبِ تَقَوِّی الْحُکْمِ فَیَخْرُجُ مَا یُفِیْدُ التَّقَوِّیَ بِحَسَبِ التَّکْرِیْرِ نَحْوُ عَرَفْتَ عَرَفْتَ اَوْ بِحَرْفِ التَّاکِیْدِ نَحْوُ إِنَّ زَیْدًا عَارِفٌ اَوْ نَقُوْلُ إِنَّ تَقَوِّیَ الْحُکْمِ فِی الْاِصْطِلَاحِ هُوَ تَاکِیْدُهٗ بِالطَّرِیْقِ الْمَخْصُوْصِ نَحْوُ زَیْدٌ قَامَ۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ترجمہ اور بہرحال مسند کو مفرد لانا یعنی مسند کو غیر جملہ بنانا سو اسلئے ہے کہ مسند غیر سببی ہے اور تقوی حکم کے لئے مفید نہیں ہے اسلئے کہ اگر مسند سببی ہوتا جیسے زید قام ابوہ یا مفید تقوی ہوتا جیسے زید قام تو یقیناً جملہ ہوتا اور رہی زید قائم جیسی مثال تو وہ مفید تقوی نہیں ہے بلکہ مفید تقوی ہونے میں زید قام کے قریب ہے اور مصنف کا قول مع عدم افادة التقوی اس کے معنی یہ ہیں کہ نفس ترکیب تقوی حکم کا فائدہ نہ دے۔ پس جو ترکیب تکرار کے اعتبار سے تقوی کا فائدہ دیتی ہے وہ خارج ہوجائے گی جیسے عرفت عرفت یا حرف تاکید کی وجہ سے مفید تقوی ہو جیسے ان زیداً عارف۔ یا ہم یوں کہیں کہ تقوی حکم اصطلاح میں حکم کی مخصوص طریقہ پر تاکید ہے جیسے زید قام۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ مسند کی ایک حالت اس کو مفرد لانا ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ مفرد ہونے کا مطلب ہے اس کا جملہ نہ ہونا یعنی یہاں مفرد سے مراد یہ ہے کہ وہ جملہ نہ ہو پس اس تعریف کے لحاظ سے مفرد، مرکب اضافی اور توصیفی کو شامل ہوجائے گا کیونکہ مرکب اضافی اور توصیفی جملہ نہیں ہوتا بہرحال مسند کی ایک حالت یہ ہے کہ مسند کلام میں مفرد واقع ہو یعنی جملہ نہ واقع ہو۔ رہا یہ سوال کہ مسند کلام میں مفرد کب لایا جائے گا تو اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ مسند کلام میں اسوقت مفرد لایا جائے گا جبکہ مقام دو باتوں کا تقاضہ کرتا ہو۔ ایک تو یہ کہ مسند غیر سببی ہو دوم یہ کہ مسند تقوی حکم کا فائدہ نہ دیتا ہو کیونکہ اگر مسند سببی ہو جیسا کہ زید قام ابوہ میں قام ابوہ مسند سببی ہے یا مسند مفید تقویِ حکم ہوگا جیسا کہ زید قام میں قام مسند، مفید تقویِ حکم ہے تو ان دونوں صورتوں میں مسند قطعی طور پر جملہ ہوگا حاصل یہ ہے کہ اگر مذکورہ دو علتوں (مسند کا سببی ہونا، مسند کا مفید تقویِ حکم ہونا) میں سے ایک علت بھی پائی گئی تو مسند کا جملہ لانا ضروری ہوگا اور اگر دونوں نہ پائی جائیں تو مسند کا مفرد لانا ضروری ہوگا واما نحو زید قائم سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ زید قائم میں قائم مفرد ہے حالانکہ قائم ضمیر کو متضمن ہونے کی وجہ سے مفید تقوی ہے پس اس مثال میں معلول (مسند کا مفرد ہونا) تو پایا گیا مگر علت (مسند کا مفید تقوی نہ ہونا) نہیں پائی گئی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ زید قائم مفید تقوی ہے بلکہ یہ مفید تقوی ہونے میں زید قام کے قریب ہے یعنی زید قام جو مفید تقوی ہے زید قائم اس کے قریب ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ قائم، قام کے بھی مشابہ ہے کیونکہ جسطرح قام اس ضمیر کو شامل ہے جو مسند الیہ (زید) کیطرف راجع ہے اسی طرح قائم بھی اس ضمیر کو شامل ہے جو مسند الیہ (زید) کی طرف راجع ہے اور قائم خالی من الضمیر (اسم جامد) کے بھی مشابہ ہے کیونکہ جس طرح اسم جامد تکلم، خطاب اور غیبت تینوں حالتوں میں یکساں رہتا ہے اور متغیر نہیں ہوتا چنانچہ کہا جاتا ہے انا زید، انت زید، ہو زید اسی طرح لفظ قائم بھی متغیر نہیں ہوتا بلکہ تینوں حالتوں میں یکساں رہتا ہے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے انا قائم، انت قائم ہو قائم۔ پس اگر اس طرف نظر کی جائے کہ قائم ضمیر کو متضمن ہے تو زید قائم مفید تقوی ہوگا اور اگر اس طرف نظر کی جائے کہ وہ اسم جامد کے مشابہ ہے تو مفید تقوی نہ ہوگا پس دونوں مشابہتوں کا اعتبار کرتے ہوئے ہم نے کہا ہے کہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

زید قائم مفید تقوی ہونے میں، زید قام کے مرتبہ میں تو نہیں ہے، البتہ زید قام کے قریب قریب ہے پس جب زید قائم مفید تقوی ہونے میں زید قام کے قریب قریب ہے اور اس کے مرتبہ میں نہیں ہے تو اس مثال میں مسند کو مفرد لانے کی علت (مسند کا مفید تقوی نہ ہونا) بھی پائی گئی اور جب مفرد لانے کی علت پائی گئی تو اس مثال میں مسند کے مفرد ہونے پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ اس جواب کو مختصر لفظوں میں یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ تقوی حکم سے ہماری مراد تقوی کامل معتبر ہے اور زید قائم میں تقوی حکم تو ہے لیکن تقوی کامل معتبر نہیں ہے اور جب اس مثال میں تقوی کامل معتبر نہیں ہے تو جملہ لانے کی علت کے مفقود ہونے کی وجہ سے اس مسند کو مفرد لانا بھی درست ہے۔

وقولہ مع عدم افادۃ التقوی سے بھی ایک اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ مسند کو جملہ لانے کی ایک علت مسند کا مفید تقوی ہونا ہے یعنی مسند کے مفید تقوی ہونے کی صورت میں مسند کو جملہ لایا جائے گا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ مسند مفید تقوی ہے لیکن وہاں مسند مفرد ہے یعنی علت تو پائی گئی مگر معلول نہیں پایا گیا جیسے عرفت عرفت میں تکرار اسناد کی وجہ سے تقوی حکم تو موجود ہے لیکن مسند یعنی فعل جملہ نہیں ہے بلکہ مفرد ہے اسی طرح ان زیدا عارف میں حرف تاکید کی وجہ سے تقوی حکم تو موجود ہے لیکن مسند یعنی عارف جملہ نہیں ہے بلکہ مفرد ہے اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ مصنف کی عبارت مع عدم افادۃ تقوی الحکم میں افادت کی اضافت مفعول کی طرف ہے اور فاعل محذوف ہے اور تقدیری عبارت ہے مع عدم افادۃ نفس الترکیب تقوی الحکم یعنی مسند کو مفرد لانے کی علت یہ ہے کہ نفس ترکیب تقوی حکم کا فائدہ نہ دیتی ہو ....

اور مسند کو جملہ لانے کی علت یہ ہے کہ نفس ترکیب تقوی حکم کا فائدہ دیتی ہو اور مذکورہ دونوں مثالوں میں نفس ترکیب مفید تقوی نہیں ہے بلکہ پہلی مثال میں تکرار فعل کی وجہ سے تقوی حکم پائی گئی ہے اور دوسری مثال میں حرف تاکید کی وجہ سے تقوی حکم پائی گئی ہے اور جب ایسا ہے تو ان مثالوں کو لیکر اعتراض کرنا درست نہ ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اصطلاح میں تقوی حکم کہتے ہیں حکم کا ایک خاص طریقہ پر مؤکد کرنا اور وہ خاص طریقہ یہ ہے کہ مسند ایک ہو مگر اسناد مکرر ہو جیسے زید قام میں مسند (قام) ایک ہے مگر اسناد مکرر ہے کیونکہ قام کی زید کیطرف دوبار اسناد کی گئی ہے اس طور پر کہ ایک بار تو زید کے مسند الیہ ہونے کی وجہ سے قام کو مسند کیا گیا ہے اور دوسری بار قام کو اس ضمیر کی طرف مسند کیا گیا ہے جو زید کی طرف راجع ہے اور رہا معاملہ عرفتُ عرفتُ اور اِنَّ زیدًا عارفٌ کا تو عرفت عرفت میں اسناد اگرچہ مکرر ہے لیکن مسند ایک نہیں ہے بلکہ دو ہیں اور اِنَّ زیدًا عارفٌ میں مسند اگرچہ ایک ہے مگر اسناد مکرر نہیں ہے۔

الحاصل مذکورہ دونوں مثالوں میں تقوی حکم مفقود ہے۔ اور جب تقوی حکم مفقود ہے تو مسند کو مفرد لانا بھی درست ہے۔

(فوائد) مسند سببی وہ مسند ہے جو سبب یعنی ضمیر کے واسطہ سے مسند الیہ کیطرف منسوب ہوتا ہو ضمیر کو سبب اسلئے کہا گیا ہے کہ سبب وہ رسی کہلاتی ہے جس سے لکڑیاں باندھی جاتی ہیں اور چونکہ ضمیر بھی صلہ کو موصول کے ساتھ، صفت کو موصوف کے ساتھ، حال کو ذوالحال کے ساتھ اور خبر کو مبتدا کے ساتھ مربوط

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کردیتی ہے اس لئے ضمیر کو بھی سبب کہدیا گیا۔ حاصل یہ کہ مسند سببی وہ جملہ ہے جو مبتدا کی خبر واقع ہو اور ایسے عائد پر مشتمل ہو جو اس جملہ میں بحیثیت مسندالیہ واقع نہ ہو جیسے زید ابوہ منطلق میں ابوہ منطلق مسند سببی ہے جو ایسے عائد یعنی ضمیر پر مشتمل ہے جو ترکیب میں مسندالیہ واقع نہیں ہے اور مسند غیر سببی وہ ہے جو ایسا نہ ہو جیسے زید قام میں قام مسند غیر سببی ہے کیونکہ قام ایسے عائد یعنی ضمیر پر مشتمل ہے جو مسندالیہ واقع ہے کیونکہ وہ ضمیر قام کا فاعل ہے اور فاعل مسندالیہ ہوتا ہے۔ (جمیل غفرلہ ولوالدیہ)

فَإِنْ قُلْتَ الْمُسْنَدُ قَدْ يَكُوْنُ غَيْرَ سَبَبِيٍّ وَلَا مُفِيْدًا لِلتَّقَوِّيْ وَمَعَ هٰذَا لَا يَكُوْنُ مُفْرَدًا كَقَوْلِنَا أَنَا سَعَيْتُ فِيْ حَاجَتِكَ وَرَجُلٌ جَاءَنِيْ وَمَا أَنَا قُلْتُ هٰذَا عِنْدَ قَصْدِ التَّخْصِيْصِ قُلْتُ سَلَّمْنَا أَنْ لَيْسَ الْقَصْدُ فِيْ هٰذِهِ الصُّوَرِ إِلَى التَّقَوِّيْ لٰكِنْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّهَا لَا تُفِيْدُ التَّقَوِّيْ ضَرُوْرَةَ حُصُوْلِ تَكَرُّرِ الْإِسْنَادِ الْمُوْجِبِ لِلتَّقَوِّيْ وَلَوْ سُلِّمَ فَالْمُرَادُ أَنَّ إِفْرَادَ الْمُسْنَدِ قَدْ يَكُوْنُ لِأَجْلِ هٰذَا الْمَعْنٰى وَلَا يَلْزَمُ مِنْهُ تَحَقُّقُ الْإِفْرَادِ فِيْ جَمِيْعِ صُوَرِ تَحَقُّقِ هٰذَا الْمَعْنٰى۔

ترجمہ اگر تو کہے کہ مسند کبھی غیر سببی بھی ہوتا ہے اور مفید تقوی بھی نہیں ہوتا اس کے باوجود وہ مفرد نہیں ہوتا جیسے تخصیص کے ارادہ کے وقت ہمارا قول انا سعیت فی حاجتک اور رجل جاءنی اور ما انا قلت ہذا۔ میں جواب دوں گا کہ ہم یہ تو تسلیم کرتے ہیں کہ ان صورتوں میں تقوی مقصود نہیں ہے لیکن یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہ صورتیں تقوی کا فائدہ نہیں دیتی ہیں کیونکہ ان صورتوں میں تکرار اسناد جو موجب تقوی ہے حاصل ہے اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو مراد یہ ہے کہ مسند کو مفرد لانا کبھی اس معنی کی وجہ سے ہوتا ہے اور اس سے افراد کا تحقق اس معنی کے تحقق کی تمام صورتوں میں لازم نہیں آتا۔

تشریح اس عبارت میں شارح نے ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے فرمایا ہے کہ اگر مسند غیر سببی ہو اور مفید تقوی نہ ہو تو اس صورت میں مسند کو مفرد لایا جاتا ہے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ بعض مثالیں ایسی ہیں جن میں مسند غیر سببی بھی ہے اور مفید تقوی بھی نہیں ہے مگر اس کے باوجود مسند مفرد نہیں ہے بلکہ جملہ ہے یعنی علت تو موجود ہے لیکن معلول موجود نہیں ہے اور وہ مثالیں یہ ہیں (۱) انا سعیت فی حاجتک (۲) رجل جاءنی (۳) ما انا قلت ہذا۔ ان تینوں مثالوں میں اگر تخصیص کا ارادہ کیا گیا اور تقوی حکم کا ارادہ نہیں کیا گیا تو ان تینوں مثالوں میں مسند غیر سببی بھی ہوگا اور مفید تقوی بھی نہ ہوگا مگر اس کے باوجود مسند (سعیت فی حاجتک، جاءنی رجل، قلت ہذا) جملہ ہے نہ کہ مفرد۔ اس کا ایک

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

جواب تو یہ ہے کہ ہمیں یہ بات تو تسلیم ہے کہ ان مثالوں میں تقوی حکم مقصود نہیں ہے مگر تخصیص مقصود ہے۔ لیکن یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ یہ مثالیں مفید تقوی نہیں ہیں کیونکہ ان مثالوں میں تکرار اسناد موجود ہے اور تکرار اسناد تقوی حکم کو ثابت کرتا ہے اور جب ایسا ہے تو ان مثالوں میں تقوی حکم موجود ہوگی اگرچہ مقصود نہیں ہے اور مصنف نے مسند کو مفرد لانے کی علت عدم افادۂ تقوی کو قرار دیا ہے نہ کہ عدم قصد تقوی کو یعنی یعنی مسند کو مفرد لانے کی علت یہ ہے کہ مسند مفید تقوی نہ ہو۔ تقوی کا ارادہ نہ کرنا علت نہیں ہے اور یہ بات ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ ان مثالوں میں اگرچہ تقوی مقصود نہیں ہے لیکن ان مثالوں میں مسند مفید تقوی ہے۔ اور جب مسند مفید تقوی ہے تو مسند کو مفرد لانے کی علت مفقود ہو گئی اور مسند کو جملہ لانے کی علت پائی گئی اور جب ایسا ہے تو ان مثالوں میں مسند کے جملہ ہونے پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

دو سلّم سے شارح نے دوسرا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ چلئے ہم یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ مذکورہ تینوں مثالوں میں ارادۂ تخصیص کے وقت مسند مفید تقوی نہیں ہے اور مسند کو مفرد لانے کی شرط (مسند کا غیر سببی ہونا اور اس کا مفید تقوی نہ ہونا) موجود ہے لیکن یہ خیال رہے کہ وجودِ مشروط سے وجودِ شرط تو لازم آتا ہے مگر وجودِ شرط سے وجودِ مشروط لازم نہیں آتا یعنی جب مشروط موجود ہوگا تو اس کی شرط ضرور موجود ہوگی لیکن اگر شرط موجود ہو تو اس کے مشروط کا موجود ہونا ضروری نہیں ہوگا۔ پس مذکورہ مثالوں میں مسند کا مفرد ہونا تو مشروط ہے اور مسند کا سببی نہ ہونا اور مفید تقوی نہ ہونا اس کے لئے شرط ہے لہٰذا جب مسند مفرد ہوگا تو اس کا سببی نہ ہونا اور مفید تقوی نہ ہونا تو ضروری ہوگا لیکن جب مسند سببی نہ ہو اور مفید تقوی نہ ہو تو اس وقت مسند کا مفرد ہونا ضروری نہ ہوگا بلکہ جملہ بھی ہو سکتا ہے اور جب ایسی بات ہے تو مذکورہ مثالوں میں مسند کے سببی نہ ہونے اور مفید تقوی نہ ہونے سے مسند کا مفرد ہونا لازم نہیں آتا ہے اور جب اس صورت میں مسند کا مفرد ہونا لازم نہیں آتا تو مذکورہ مثالوں میں مسند کے مفرد نہ ہونے پر اعتراض بھی واقع نہ ہوگا اسی کو شارح نے اپنی زبان میں یوں کہا ہے کہ اگر مذکورہ مثالوں میں مسند کا مفید تقوی نہ ہونا تسلیم کر لیا جائے تو مراد یہ ہے کہ مسند کا مفرد ہونا کبھی اس معنی (مسند کے سببی نہ ہونے اور مفید تقوی نہ ہونے) کی وجہ سے ہوتا ہے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس معنی کے تحقق کی تمام صورتوں میں افراد متحقق ہو... بلکہ ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ یہ معنی متحقق ہوں اور مسند مفرد نہ ہو بلکہ جملہ ہو۔ اسی جواب کو علامہ دسوقی نے یوں بیان کیا ہے کہ مسند کا سببی نہ ہونا اور مفید تقوی نہ ہونا مسند کے مفرد ہونے کی علت ناقصہ ہے اور علتِ تامہ اور علتِ ناقصہ میں فرق یہ ہے کہ علتِ تامہ کے وجود کے وقت معلول کا موجود ہونا ضروری ہے مگر علتِ ناقصہ کے وجود کے وقت معلول کا موجود ہونا ضروری نہیں ہے پس چونکہ مسند کا سببی نہ ہونا اور مفید تقوی نہ ہونا افرادِ مسند کی علت ناقصہ ہے اور علتِ ناقصہ کے وجود کے وقت معلول کا موجود ہونا ضروری نہیں ہے اسلئے مذکورہ مثالوں میں بھی مسند کے سببی نہ ہونے اور مفید تقوی نہ ہونے کے باوجود مسند کا مفرد ہونا ضروری نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو مذکورہ مثالوں میں مسند کے مفرد نہ ہونے پر

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

ثُمَّ السَّبَبِيُّ وَالْفِعْلِيُّ مِنْ اِصْطِلَاحَاتِ صَاحِبِ الْمِفْتَاحِ حَيْثُ سَمّٰى فِي النَّحْوِ الْوَصْفَ بِحَالِ الشَّيْءِ نَحْوُ رَجُلٌ كَرِيْمٌ وَصْفًا فِعْلِيًّا وَالْوَصْفَ بِحَالِ مَا هُوَ مِنْ سَبَبِهٖ نَحْوُ رَجُلٌ كَرِيْمٌ اَبُوْهُ وَصْفًا سَبَبِيًّا وَسَمّٰى فِي عِلْمِ الْمَعَانِي الْمُسْنَدَ فِي نَحْوِ زَيْدٌ قَامَ مُسْنَدًا فِعْلِيًّا وَفِي نَحْوِ زَيْدٌ قَامَ اَبُوْهُ مُسْنَدًا سَبَبِيًّا وَذَكَرَهُمَا بِمَا لَا يَخْلُوْا عَنْ صُعُوْبَةٍ وَانْغِلَاقٍ وَلِهٰذَا اِكْتَفَى الْمُصَنِّفُ فِي بَيَانِ الْمُسْنَدِ السَّبَبِيِّ بِالْمِثَالِ وَقَالَ وَالْمُرَادُ بِالسَّبَبِيِّ نَحْوُ زَيْدٌ اَبُوْهُ مُنْطَلِقٌ وَكَذَا زَيْدٌ اِنْطَلَقَ اَبُوْهُ۔

ترجمہ پھر سببی اور فعلی صاحب مفتاح کی اصطلاحات میں سے ہے چنانچہ صاحب مفتاح نے نحو کی بحث میں وصف بحال شی جیسے رجل کریم کو وصف فعلی اور وصف بحال ما ہو من سببہ جیسے رجل کریم ابوہ کو وصف سببی کے ساتھ موسوم کیا ہے اور علم معانی کی بحث میں زید قام جیسی ترکیب میں مسند کو مسند فعلی اور زید قام ابوہ جیسی ترکیب میں مسند سببی کے ساتھ موسوم کیا ہے اور ان کی ایسی تعبیر کی ہے جو دشواری اور پیچیدگی سے خالی نہیں ہے۔ اسی وجہ سے مصنف نے مسند سببی کے بیان میں مثال پر اکتفاء کیا ہے اور کہا ہے کہ سببی سے مراد زید ابوہ منطلق ہے اور ایسے ہی زید انطلق ابوہ ہے۔

تشریح اس عبارت میں فاضل شارح نے مصنف کی طرف سے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے مسند سببی کی مثال تو ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا ہے والمراد بالسببی نحو زید ابوہ منطلق مگر اس کی تعریف بیان نہیں کی ہے حالانکہ مثال کے مقابلہ میں تعریف کا ذکر کرنا زیادہ ضروری ہے کیونکہ تعریف سے شے کی حقیقت معلوم ہوتی ہے اور مثال کے ذریعہ حقیقت معلوم نہیں ہوتی پس مناسب بات یہ تھی کہ مصنف پہلے مسند سببی کی تعریف ذکر کرتے اور پھر اس کی مثال ذکر کرتے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مسند سببی اور مسند فعلی علامہ سکاکی کی اختراعات میں سے ہیں یعنی ان کا اختراع علامہ سکاکی نے کیا ہے چنانچہ موصوف نے اپنی کتاب مفتاح العلوم کی اس قسم میں جو نحو کے مسائل سے متعلق ہے وصف بحال شی (جیسے رجل کریم) کا نام وصف فعلی رکھا ہے اور وصف بحال ما ہو من سببہ (جیسے رجل کریم ابوہ) کا وصف سببی رکھا ہے اور اس قسم میں جو علم معانی سے متعلق ہے زید قام جیسی ترکیب میں مسند کا نام مسند فعلی رکھا ہے اور زید قام ابوہ جیسی ترکیب میں مسند کا نام مسند سببی رکھا ہے اور پھر علامہ موصوف نے مسند سببی اور فعلی کی ایسی تعریف کی ہے جس کا سمجھنا انتہائی دشوار ہے اسی دشواری کی وجہ سے مصنف رہ نے مسند سببی کے بیان میں اس کی تعریف کو ترک کر دیا ہے اور

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مثال پر اکتفا کیا ہے اور فرمایا ہے کہ مسند سببی سے مراد زید ابوہ منطلق اور زید انطلق ابوہ ہے۔ پہلی مثال میں مسند سببی جملہ اسمیہ کی صورت میں ہے اور دوسری مثال میں جملہ فعلیہ کی صورت میں ہے اور مسند سببی کی مثال سے چونکہ مسند فعلی کی مثال بھی معلوم ہو جاتی ہے اسلئے فاضل مصنف نے صرف مسند سببی کی مثال بیان کی اور مسند فعلی کی مثال بیان نہیں فرمائی۔ شارح کے اس جواب پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ وصف سببی وصف فعلی اور مسند سببی اور مسند فعلی ان تمام کو علامہ سکاکی کی اختراع قرار دینا درست نہیں ہے اسلئے کہ وصف بحال ما ہو من سببہ کا نام جس طرح علامہ سکاکی نے وصف سببی رکھا ہے اسی طرح نحویوں نے بھی اسکو وصف سببی کے نام سے موسوم کیا ہے اور جب ایسا ہے تو ان اصطلاحات کی اختراع اور ایجاد میں علامہ سکاکی کا تفرد کہاں باقی رہا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وصف بحال ما ہو من سببہ کا وصف سببی نام رکھنے میں نحوی حضرات اگرچہ سکاکی کے ساتھ شریک ہیں مگر باقی تین اصطلاحات میں شریک نہیں ہیں اسلئے کہ وصف بحال شئی کا نام سکاکی نے وصف فعلی رکھا ہے اور نحویوں نے وصف حقیقی رکھا ہے اور پھر سکاکی نے مسند کی دو قسمیں کی ہیں (۱) مسند سببی (۲) مسند فعلی۔ اور نحویوں نے اس سے قطعاً تعرض نہیں کیا ہے پس ان اصطلاحات کو علامہ سکاکی کی اختراع اور ایجاد قرار دینا من حیث المجموع ہے یعنی مجموعی اعتبار سے ان اصطلاحات کو سکاکی کی اختراع اور ایجاد قرار دیا گیا ہے ہر ہر اصطلاح کو علیحدہ علیحدہ سکاکی کی اختراع قرار نہیں دیا گیا ہے۔

(فوائد) وصف بحال شئے مراد وصف بحال موصوف ہے یعنی وصف بحال شئے میں موصوف کا حال بیان کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے جاءنی رجل کریم میں کریم، رجل موصوف کا وصف ہے اور اس کے ذریعہ موصوف کا حال بیان کیا گیا ہے اور وصف بحال ما ہو من سببہ سے مراد وصف بحال متعلق موصوف ہے یعنی وصف بحال ما ہو من سببہ سے موصوف کا حال بیان کرنا مقصود نہیں ہوتا بلکہ موصوف کے متعلق کا حال بیان کرنا مقصود ہوتا ہے، جیسے جاءنی رجل کریم ابوہ میں کریم کے ذریعہ موصوف یعنی رجل کا حال بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ اسکے متعلق یعنی اَبٌ کا حال بیان کرنا مقصود ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

ويمكن أن يفسر المسند السببي بجملة علقت على مبتدأ بعائد لا يكون مسندا إليه في تلك الجملة فخرج المسند في نحو زيد منطلق أبوه لأنه مفرد وفي نحو قل هو الله أحد لأن تعليقها على المبتدأ ليس بعائد وفي نحو زيد قام وزيد هو قائم لأن العائد فيهما مسند إليه ودخل فيه نحو زيد أبوه قائم وزيد قام أبوه وزيد مررت به وزيد ضربت عمرا في داره وزيد ضربته ونحو ذلك من الجمل التي وقعت خبرا للمبتدأ ولا تفيد التقوي وانحصاره في ذلك تتبع

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

كَلَامُ السَّكَّاكِيْ لِأَنَّا لَمْ نَجِدْ هٰذَا الْاِصْطِلَاحَ مِمَّنْ قَبْلَهٗ

ترجمہ اور ممکن ہے کہ مسند سببی کی تفسیر ایسے جملے سے کیجائے جو مبتدا پر ایسے عائد کے ذریعہ معلق ہو جو عائد اس جملہ میں مسند الیہ نہ ہو پس زید منطلق ابوہ جیسی ترکیب میں مسند (مسند سببی ہونے سے) خارج ہوگیا کیونکہ وہ مفرد ہے اور قل ہو اللہ احد جیسی ترکیب میں کیونکہ اس کا مبتدا پر معلق ہونا عائد کے ذریعہ نہیں ہے اور زید قام اور زید ہو قائم جیسی ترکیب میں کیونکہ ان دونوں میں عائد مسند الیہ ہے اور زید ابوہ قائم اور زید قام ابوہ، زید مررت بہ، زید ضربت عمرا فی دارہ اور زید ضربتہ جیسی تراکیب مسند سببی میں داخل ہوگئیں اور اسی طرح وہ جملے جو مبتدا کی خبر ہوں اور مفید تقوی نہ ہوں اور اس بارے میں مناسب یہ ہے کہ سکاکی کے کلام کا تتبع کیا جائے کیونکہ ہم نے اس اصطلاح کو اس سے پہلے نہیں پایا۔

تشریح اور علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ مسند سببی کی ایسی تفسیر کرنا بھی ممکن ہے جو صعوبت اور پیچیدگی سے خالی ہے اور وہ تفسیر یہ ہے کہ مسند سببی ایسے جملہ کا نام ہے جو مبتدا کے ساتھ ایسے عائد کے ذریعہ مربوط ہو جو عائد اس جملہ میں مسند الیہ واقع نہ ہو پس جملہ کی قید سے زید منطلق ابوہ جیسی ترکیب میں مسند یعنی منطلق ابوہ مسند سببی ہونے سے خارج ہوگیا کیونکہ منطلق ابوہ جملہ نہیں ہے بلکہ مفرد ہے اور منطلق ابوہ جملہ اسلئے نہیں ہے کہ صیغہ صفت اپنے اسم ظاہر مرفوع (فاعل) کے ساتھ مفرد کے حکم میں ہوتا ہے جیسا کہ ضمیر مرفوع کے ساتھ مفرد کے حکم میں ہوتا ہے۔

مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ سابق میں جاءنی رجل کریم ابوہ میں کریم ابوہ کو وصف سببی قرار دیا گیا ہے حالانکہ کریم ابوہ مفرد ہے اس کا جواب یہ ہے کہ سببی کیلئے جملہ ہونا اس وقت شرط ہے جبکہ وہ مسند ہو اور اگر نعت اور وصف ہو تو اس کے لئے جملہ ہونا شرط نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو اس پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ بعائد کی قید لگا کر قل ہو اللہ احد جیسی ترکیب میں مسند یعنی اللہ احد کو مسند سببی ہونے سے خارج کیا گیا ہے کیونکہ اس ترکیب میں مسند یعنی اللہ احد اگرچہ جملہ ہے لیکن یہ جملہ مبتدا یعنی ہو کے ساتھ کسی عائد اور رابطہ کے ساتھ مربوط نہیں ہے اور عائد کے ساتھ مربوط نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس ترکیب میں مبتدا (ہو) اور خبر (اللہ احد) دونوں میں اتحاد ہے اور جب مبتدا اور خبر دونوں میں اتحاد ہے تو مربوط اور متحد کرنے کے لئے رابطہ اور عائد کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ یہاں ایک اعتراض ہوگا وہ یہ کہ اللہ احد جب مسند سببی نہیں ہے تو یہ مسند فعلی ہوگا اور مسند فعلی یعنی غیر سببی کی صورت میں مسند مفرد ہوتا ہے لہذا یہاں مسند مفرد ہونا چاہئے تھا حالانکہ یہاں مسند (اللہ احد) مفرد نہیں ہے بلکہ جملہ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مثال مذکور میں مسند نہ سببی ہے اور نہ فعلی ہے کیونکہ مسند سببی اور فعلی دونوں کے لئے ضروری ہے کہ مبتدا اور خبر میں تغایر ہو اور یہاں تغایر نہیں ہے بلکہ اتحاد ہے لہذا اللہ احد نہ مسند سببی ہوگا اور نہ مسند فعلی ہوگا اور جب

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ایسا ہے تو مسند کا مفرد ہونا بھی ضروری نہ ہوگا۔ شارح نے لا یکون مسندا الیہ کی قید لگا کر زید قام اور زید ہو قائم جیسی تراکیب میں مسند کو مسند سببی ہونے سے خارج کر دیا ہے کیونکہ عائد ان دونوں مثالوں میں مسند الیہ واقع ہے اس طور پر کہ پہلی مثال میں قام کی ضمیر فاعل عائد ہے اور فاعل مسند الیہ ہوتا ہے اور دوسری مثال میں ضمیر ہو جو مبتدا ہے عائد ہے اور مبتدا مسند الیہ ہوتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ زید ابوہ قائم، زید قام ابوہ، زید مررت بہ، زید ضربت عمرا فی دارہ اور زید ضربتہ جیسی تراکیب میں مسند، مسند سببی میں داخل ہے کیونکہ مذکورہ مثالوں میں مسند جملہ بھی ہے اور جملہ میں عائد بھی مذکور ہے اور وہ عائد ترکیب میں مسند الیہ بھی واقع نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ہر وہ جملہ جو مبتدا کی خبر واقع ہوا ہو اس جملہ میں عائد مذکور ہو اور وہ عائد مسند الیہ واقع نہ ہوا اور وہ جملہ مفید تقوی نہ ہو تو وہ جملہ مسند سببی ہوگا۔ شارح فرماتے ہیں کہ مسند سببی کی تعریف اور فوائد قیود کے سلسلہ میں علامہ سکاکی کے کلام کا تتبع کرنا چاہئے کیونکہ مسند سببی کی اصطلاح کے موجد وہی ہیں۔ ان سے پہلے یہ اصطلاح کسی نے ایجاد نہیں کی ہے۔

شارح کے والعمدۃ فی ذالک کہنے پر ایک اعتراض ہے۔ وہ یہ ہے کہ شارح نے مسند سببی کی جو تعریف کی ہے سکاکی نے اس میں ایک شرط زائد کا اضافہ کیا ہے اور وہ شرط زائد یہ ہے کہ جملہ میں جو عائد یعنی ضمیر ہوگی اس کی طرف جو اسم مضاف ہوگا وہ اگر اسم مرفوع ہے تو وہ جملہ مسند سببی ہوگا اور اگر وہ اسم مرفوع نہیں ہے تو وہ جملہ مسند سببی نہ ہوگا پس اس شرط کی بنیاد پر اول کی دو مثالیں (زید ابوہ قائم، زید قام ابوہ) تو مسند سببی میں داخل ہو جائیں گی کیونکہ ان دونوں مثالوں میں مضاف الی الضمیر اسم مرفوع ہے۔ مگر باقی تین مثالیں (زید مررت بہ، زید ضربت عمرا فی دارہ، زید ضربتہ) مسند سببی ہونے سے خارج ہو جائیں گی کیونکہ ان تینوں مثالوں میں یہ شرط موجود نہیں ہے۔ پس اگر مسند سببی کی تفسیر کے سلسلے میں عمدہ وہ ہے جو سکاکی نے کہا ہے تو شارح نے اس کی مخالفت کیوں کی ہے۔ حاصل یہ کہ سکاکی کے نزدیک مسند سببی کی چار قسمیں ہیں (۱) جملہ اسمیہ ہو اور خبر اس میں فعل ہو جیسے زید ابوہ ینطلق (۲) جملہ اسمیہ ہو اور خبر اس میں اسم فاعل ہو جیسے زید ابوہ منطلق (۳) جملہ اسمیہ ہو اور خبر اس میں اسم جامد ہو جیسے زید اخوہ عمرو (۴) جملہ فعلیہ ہو اور فاعل اس میں اسم ظاہر ہو جیسے زید انطلق ابوہ۔ اب مسند سببی کی ایسی تعریف کرنا جو تمام اقسام کو شامل ہو بڑا مشکل کام ہے۔

(فوائد) شارح نے مسند سببی کی جو تعریف کی ہے اس میں دَور لازم آتا ہے اس طور پر کہ مسند سببی کی تعریف میں جملہ مذکور ہے اور معرَّف کی معرفت معرِّف کے تمام اجزاء کی معرفت پر موقوف ہوتی ہے لہٰذا مسند سببی جملہ پر موقوف ہوا یعنی مسند سببی موقوف اور جملہ موقوف علیہ ہوا اور احوال مسند کے آخر میں مصنف نے فرمایا ہے۔ واما کونہ جملۃ فللتقوی او لکونہ سببیا یعنی مسند کو جملہ لانے کی علت مسند کا سببی ہونا قرار دیا گیا ہے اور معلول علت پر موقوف ہوتا ہے لہٰذا مسند کا جملہ ہونا مسند سببی پر موقوف ہوگا یعنی مسند سببی موقوف علیہ اور مسند کا جملہ ہونا موقوف ہوگا پس مسند سببی اور جملہ دونوں میں سے ہر ایک موقوف بھی ہوا اور موقوف علیہ بھی اور کسی

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

چیز کا موقوف اور موقوف علیہ دونوں ہونا یہی دور ہے لہذا ثابت ہوا کہ مسند جبلی کی تفسیر اور تعریف میں دور ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں جہت توقف بدل گئی ہے اس طور پر کہ مسند کے جبلی ہونے پر مسند کو جملہ لانا موقوف ہے نفس جملہ موقوف نہیں ہے اور مسند کے جملہ ہونے پر مسند کا جبلی ہونا موقوف ہے مسند کو جبلی لانا موقوف نہیں ہے یعنی مسند کا جملہ ہونا موقوف ہے اور اس کو جملہ لانا موقوف علیہ ہے اور جب ایسا ہے تو جہت بدل گئی اور جہت بدلنے کی صورت میں دور متحقق نہیں ہوتا۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ۔

وَاَمَّا كَوْنُهٗ اَیِ الْمُسْنَدُ فِعْلًا فَلِلتَّقْیِیْدِ ﴿ اَیْ تَقْیِیْدِ الْمُسْنَدِ بِاَحَدِ الْاَزْمِنَةِ الثَّلٰثَةِ اَلْمَاضِیْ وَهُوَ الزَّمَانُ الَّذِیْ قَبْلَ زَمَانِكَ الَّذِیْ اَنْتَ فِیْهِ وَالْمُسْتَقْبَلُ وَهُوَ الزَّمَانُ الَّذِیْ یُتَرَقَّبُ وُجُوْدُهٗ بَعْدَ هٰذَا الزَّمَانِ وَالْحَالُ وَهُوَ اَجْزَاءٌ مِنْ اَوَاخِرِ الْمَاضِیْ وَاَوَائِلِ الْمُسْتَقْبَلِ مُتَعَاقِبَةٌ مِنْ غَیْرِ مُهْلَةٍ وَتَرَاخٍ وَهٰذَا اَمْرٌ عُرْفِیٌّ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْفِعْلَ دَالٌّ بِصِیْغَتِهٖ عَلٰى اَحَدِ الْاَزْمِنَةِ الثَّلٰثَةِ مِنْ غَیْرِ احْتِیَاجٍ اِلٰى قَرِیْنَةٍ تَدُلُّ عَلٰى ذٰلِكَ بِخِلَافِ الْاِسْمِ فَاِنَّهٗ اِنَّمَا یَدُلُّ عَلَیْهِ بِقَرِیْنَةٍ خَارِجِیَّةٍ كَقَوْلِنَا زَیْدٌ قَائِمٌ اَلْاٰنَ اَوْ اَمْسِ اَوْ غَدًا وَلِهٰذَا قَالَ عَلٰى اَخْصَرِ وَجْهٍ وَلَمَّا كَانَ التَّجَدُّدُ لَازِمًا لِلزَّمَانِ لِكَوْنِهٖ كَمًّا غَیْرَ قَارِّ الذَّاتِ اَیْ لَا یَجْتَمِعُ اَجْزَاؤُهٗ فِی الْوُجُوْدِ وَالزَّمَانُ جُزْءٌ مِنْ مَفْهُوْمِ الْفِعْلِ كَانَ الْفِعْلُ مَعَ اِفَادَتِهِ التَّقْیِیْدَ بِاَحَدِ الْاَزْمِنَةِ مُفِیْدًا لِلتَّجَدُّدِ وَاِلَیْهِ اَشَارَ بِقَوْلِهٖ مَعَ اِفَادَةِ التَّجَدُّدِ.

ترجمہ اور مسند کا فعل ہونا اس کو تین زمانوں میں سے ایک کے ساتھ مقید کرنے کے لئے ہوتا ہے یعنی ماضی کے ساتھ۔ اور ماضی وہ زمانہ ہے جو تیرے اس زمانے سے پہلے ہو جس میں تو موجود ہے۔ اور مستقبل کے ساتھ۔ اور مستقبل وہ زمانہ ہے جس کے وجود کا اس زمانے کے بعد انتظار کیا جائے۔ اور حال کے ساتھ۔ اور حال ماضی کے آخری اور مستقبل کے ابتدائی اجزاء (کا نام ہے) جو بلا مہلت اور بلا تراخی لگاتار ہوں اور یہ امر عرفی ہے اور یہ اسلئے کہ فعل اپنی ہیئت کے ساتھ تین زمانوں میں سے ایک زمانہ پر دلالت کرنے والا ہے۔ بغیر ایسے قرینہ کی احتیاج کے جو اس پر دلالت کرے برخلاف اسم کے کیونکہ وہ زمانہ پر قرینہ خارجیہ کی وجہ سے دلالت کرتا ہے جیسے ہمارا قول زید قائم الآن یا امس یا غدا۔ اسی وجہ سے مصنف نے کہا مختصر طریقہ پر اور تجدد چونکہ زمانہ کو لازم ہے کیونکہ زمانہ کم غیر قارالذات ہے یعنی وجود میں اس کے اجزاء

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

جمع نہیں ہوتے اور زمانہ مفہوم فعل کا جزء ہے اسلئے فعل تین زمانوں میں سے ایک کے ساتھ مفید تقیید ہونے کے ساتھ ساتھ مفید تجدد ہوگا۔ مصنف نے اپنے قول مع افادۃ التجدد سے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔

تشریح مسند کے احوال میں سے ایک حال اُس کا فعل ہونا ہے یعنی مسند کو کبھی فعل لایا جاتا ہے اور فعل اس وقت لایا جاتا ہے جبکہ مسند کو تین زمانوں میں سے ایک زمانہ کے ساتھ مختصر طریقہ پہ مقید کرنا اور مفید تجدد بنانا مقصود ہو۔ تین زمانوں میں سے ایک زمانہ کے ساتھ مسند یعنی فعل کو مقید کرنے سے مراد یہ ہے کہ فعل کے معنی کے ایک جزء یعنی حدث کو مقید کیا جائے کیونکہ زمانہ کے ساتھ صرف معنی حدثی کا اقتران ہوتا ہے فعل کے دوسرے اجزاء کا اقتران نہیں ہوتا۔ اور تجدد کا مطلب ہے فعل کا بار بار ہونا پس اگر متکلم یہ چاہے کہ مسند ایک زمانے کے ساتھ مقید ہو اور فعل کے بار بار ہونے کا فائدہ دے تو ایسی صورت میں مسند کو فعل لانا ضروری ہوگا۔

شارح نے تینوں زمانوں کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ماضی وہ زمانہ ہے جو تیرے اس زمانے سے پہلے ہو جس زمانہ میں تو بوقت تکلم موجود ہے۔ اور مستقبل وہ زمانہ ہے جس کے وجود کا ... زمانہ حاضر موجود کے بعد انتظار کیا جائے اور حال ماضی کے آخری اور مستقبل کے ابتدائی اجزاء کا نام ہے بشرطیکہ وہ اجزاء لگاتار ہوں ان کے درمیان مہلت اور تراخی نہ ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ حال امر عرفی ہے یعنی حال کی مقدار اہل عرب کے عرف پر مبنی ہے کسی حد معین کے ساتھ محدود نہیں ہے پس اہل عرب جس کو حال شمار کریں گے وہ حال کہلائے گا۔ مثلاً زید یصلی (زید نماز پڑھتا ہے) میں جو زمانہ ہے انھوں نے اس کو حال قرار دیا ہے باوجودیکہ اثنا ر نماز میں زید اگر نماز کے کچھ حصہ سے فارغ ہوتا ہے تو کچھ حصہ باقی رہتا ہے۔ اسی طرح زید یاکل، زید یحج، زید یکتب القرآن، زید یجاہد الکفار میں جو زمانہ ہے اس کو حال قرار دیا ہے اور ان تمام زمانوں کی مقدار بلاشبہ مختلف ہے۔ الحاصل حال کے زمانہ کی کوئی تحدید اور تعیین نہیں ہے بلکہ اس کا مدار اہل عرب کے عرف پر ہے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ہذا امر عرفی سے مراد یہ ہے کہ حال امر عرفی ہے یعنی لوگوں کے درمیان متعارف ہے واقع میں اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے کیونکہ زمانہ کا ہر جزء یا ماضی ہوگا یا مستقبل ہوگا وہاں ایسا حال نہ ہوگا جس کا تحقق ممکن ہو لیکن اس قول کو یہ کہہ کر رد کیا جاسکتا ہے کہ آنِ حاضر یعنی زمانہ کا وہ جزء حاضر بسیط جو تقسیم کو قبول نہ کرتا ہو قطعی طور پہ متحقق ہے لہٰذا یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ حال کا تحقق ممکن نہیں ہے۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ہذا امر عرفی کا مطلب یہ ہے کہ یہ حال عرفی کی تعریف ہے۔ یعنی وہ زمانہ جس میں فعل واقع ہوتا ہے حال عرفی ہے اور رہا حال حقیقی تو حال حقیقی وہ آن بسیط ہے جو غیر متجزی اور ناقابل تقسیم ہے۔

وذلک لان الفعل سے شارح نے مصنف کے قول کونہ فعلاً فللتقیید الخ کی دلیل بیان کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ فعل بہیئتہ تین زمانوں میں سے ایک زمانہ پر دلالت کرتا ہے اور وہ اپنی اس دلالت میں کسی قرینہ کا محتاج نہیں ہوتا اس کے برخلاف اسم کہ وہ بھی زمانہ پر دلالت کرتا ہے مگر قرینہ خارجیہ کے ساتھ مثلاً زید قائم الآن یا زید قائم الامس یا زید قائم غداً میں زمانہ پر دلالت تو موجود ہے مگر الآن، امس، غداً کے قرینہ سے بہرحال فعل

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

جب زمانہ پر دلالت کرنے میں قرینہ کا محتاج نہیں ہے تو زمانہ پر اس کی دلالت مختصر طریقہ پر ہوگی اور جب ایسا ہے تو مصنف کا یہ کہنا بالکل درست ہے کہ اگر مسند کو مختصر طریقہ پر تین زمانوں میں سے ایک زمانہ کے ساتھ مقید کرنا مقصود ہو تو اس کو فعل کے ساتھ لایا جائے گا یعنی فعل کو مسند بنایا جائے گا۔ ولما کان التجدد سے فعل کے مفید تجدد ہونے کی دلیل بیان کی ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ تجدد کے دو معنی ہیں (۱) عدم کے بعد حصول۔ (۲) کسی چیز کا بطریق استمرار تھوڑا تھوڑا حصول فعل کے مفہوم میں تجدد بمعنی اول معتبر ہے اور تجدد بمعنی ثانی نہ فعل کے مفہوم میں معتبر ہے اور نہ فعل کیلئے لازم ہے بلکہ تجدد بمعنی ثانی زمانہ کو لازم ہے۔ کیونکہ زمانہ ایسے کم (عرض) کا نام ہے جو غیر قار الذات ہو یعنی وجود میں اس کے اجزاء جمع نہ ہو سکتے ہوں اور زمانہ کا کم غیر قار الذات ہونا اس بات کی علامت ہے کہ اس کے لئے تجدد لازم ہے اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ زمانہ مفہوم فعل کا جزء ہے پس زمانہ کے واسطے سے تجدد فعل کو بھی لازم ہوگا اور جب زمانہ کے واسطے سے تجدد فعل کو لازم ہے تو فعل مفید تجدد ہوگا اور جب فعل مفید تجدد ہے تو مصنف کا یہ کہنا بالکل درست ہوگا کہ اگر مسند کو مختصر طریقہ پر تین زمانوں میں سے ایک زمانہ کے ساتھ مقید کرنا اور مفید تجدد بنانا مقصود ہو تو اس کو بصورت فعل لانا ضروری ہے۔ اسی کو شارح نے یوں کہا ہے کہ تجدد چونکہ زمانہ کو لازم ہے کیونکہ زمانہ کم غیر قار الذات ہے یعنی اس کے اجزاء وجود میں جمع نہیں ہو سکتے ہیں اور زمانہ مفہوم فعل کا جزء ہے اسلئے فعل زمانہ کے ساتھ تقیید کا فائدہ دینے کے ساتھ ساتھ مفید تجدد ہوگا اور مصنف نے اپنے قول مع افادۃ التجدد سے اسی طرف اشارہ کیا ہے۔

كَقَوْلِهِ شِعْرٌ أَوَكُلَّمَا وَرَدَتْ عُكَاظَ وَهُوَ سُوْقٌ لِلْعَرَبِ كَانُوْا يَجْتَمِعُوْنَ فِيْهِ فَيَتَنَاشَدُوْنَ وَيَتَفَاخَرُوْنَ وَكَانَتْ فِيْهِ وَقَائِعُ قَبِيْلَةٌ بَعَثُوْا إِلَيَّ عَرِيْفَهُمْ وَعَرِيْفُ الْقَوْمِ الْقَيِّمُ بِأَمْرِهِمْ الَّذِيْ شُهِرَ بِذٰلِكَ وَعُرِفَ يَتَوَسَّمُ أَيْ يَصْدُرُ عَنْهُ تَفَرُّسُ الْوُجُوْهِ وَتَأَمُّلُهَا شَيْئًا فَشَيْئًا وَلَحْظَةً فَلَحْظَةً۔

ترجمہ جیسے شعر جب بازار عکاظ میں کوئی قبیلہ وارد ہوتا ہے۔ عکاظ عرب کا ایک بازار ہے جس میں وہ جمع ہو کر اشعار پڑھتے تھے اور ایک دوسرے پر فخر کرتے تھے، اور اس میں بڑے بڑے واقعات ہوتے تھے تو میرے پاس اپنے سردار کو بھیجتے ہیں اور قوم کا عریف ان کے معاملات کا وہ نگران ہے جو اُن کے امور کی دیکھ بھال میں مشہور ہو گیا ہو جو بغور دیکھتا رہتا ہے یعنی اس سے بار بار چہروں کو بغور دیکھنا صادر ہوتا ہے۔

تشریح مصنف رہ نے مذکورہ بالا مقصد کو حاصل کرنے کے لئے مسند کو بصورت فعل لانے کی مثال میں طریف کا یہ شعر پیش کیا ہے جس میں اس نے اپنی شجاعت اور بہادری بیان کی ہے۔

ے اوکلما وردت عکاظ قبیلۃ ؛ بعثوا الی عریفہم یتوسم

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

عکاظ، نخلہ اور طائف کے درمیان ایک بازار کا نام ہے جو ذی قعدہ کے شروع سے لیکر ۲۰ تاریخ تک جاری رہتا تھا اہل عرب اسمیں جمع ہوکر اشعار پڑھتے تھے اور ایک دوسرے پر فخر کرتے تھے اور اس میں اہم واقعات ہوتے تھے. عریف قوم کا نمائندہ اور ان کے امور کا نگراں، آج کل جس کو لیڈر کہا جاتا ہے۔ اوکلما میں ہمزہ استفہام تقریری ہے شعر کا ترجمہ یہ ہے۔ بازار عکاظ میں جب بھی کوئی قبیلہ آتا ہے تو وہ اپنے نمائندہ اور لیڈر کو میرے پاس بھیجتے جو مجھکو بغور بار بار دیکھتا رہتا ہے تاکہ وہ مجھکو خوب پہچان لے. اس شعر میں مسند یعنی یتوسّم فعل ہے جو زمانہ پر اور فعل کے بار بار ہونے پر دلالت کرتا ہے اُردو میں اس کی مثال یہ شعر ہے ؎

آستانِ یار سے اٹھنے کا قصد آتش نہ کر — چھوڑ کر اس در کو سر دیوار سے ٹکرائے گا.

اس شعر میں ٹکرائے گا مسند ہے اور فعل ہے جو زمانہ اور تجدد پر اختصار کے ساتھ دلالت کرتا ہے بہاں۔ مسند اگر فعل نہ لاتے تو زمانہ اور تجدد پر بالاختصار دلالت نہ ہوتی کیونکہ اس صورت میں امس وغیرہ کے اضافہ اضافہ کرنا پڑتا جو اختصار کے منافی ہوتا.

وَاَمَّا كَوْنُهٗ اَىِ الْمُسْنَدِ اِسْمًا فَلِاِفَادَةِ عَدَمِهِمَا اَىْ عَدَمِ التَّقْيِيْدِ الْمَذْكُوْرِ وَالتَّجَدُّدِ يَعْنِىْ لِاِفَادَةِ الدَّوَامِ وَالثُّبُوْتِ لِاَغْرَاضٍ تَتَعَلَّقُ بِذٰلِكَ كَقَوْلِهٖ لَا يَاْلَفُ الدِّرْهَمُ الْمَضْرُوْبُ صُرَّتَنَا وَهُوَ مَا يُجْعَلُ فِيْهِ الدَّرَاهِمُ لٰكِنْ يَمُرُّ عَلَيْهَا وَهُوَ مُنْطَلِقٌ يَعْنِىْ اَنَّ الْاِنْطِلَاقَ مِنَ الصُّرَّةِ ثَابِتٌ لِلدِّرْهَمِ دَائِمًا قَالَ الشَّيْخُ عَبْدُ الْقَاهِرِ مَوْضُوْعُ الْاِسْمِ عَلٰى اَنْ يُّثْبَتَ بِهِ الشَّىْءُ لِلشَّىْءِ مِنْ غَيْرِ اقْتِضَاءِ اَنَّهٗ يَتَجَدَّدُ وَيَحْدُثُ شَيْئًا فَشَيْئًا فَلَا تَعَرُّضَ فِىْ زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ لِاَكْثَرَ مِنْ اِثْبَاتِ الْاِنْطِلَاقِ فِعْلًا لَهٗ كَمَا فِىْ زَيْدٌ طَوِيْلٌ وَعَمْرٌو قَصِيْرٌ

ترجمہ اور بہرحال مسند کا اسم ہونا تو ان دونوں یعنی تقیید مذکور اور تجدد کا فائدہ نہ دینے کے لئے ہوتا ہے یعنی دوام وثبوت کا فائدہ دینے کے لئے ایسی اغراض کی وجہ سے جو اس سے متعلق ہوتی ہیں جیسے اس کا قول ہاری تھیلی درہم سے محبت نہیں رکھتی ہے. صُرّہ وہ ہے جس میں دراہم رکھے جاتے ہیں لیکن وہ تھیلی پر چلتے ہوئے گذر جاتے ہیں یعنی تھیلی کی طرف سے درہم کے لئے صفت انطلاق دائمی طور پر ثابت ہے۔ شیخ عبدالقاہر نے کہا کہ اسم کو اسلئے وضع کیا گیا ہے تاکہ اس کے ذریعہ ایک شے کو دوسری شے کے لئے ثابت کیا جائے بغیر اس بات کے اقتضاء کے کہ وہ متجدد ہے اور تھوڑی تھوڑی موجود ہوتی ہے پس زید منطلق میں اس بات کو ثابت کرنے سے زیادہ تعرض نہیں ہے کہ انطلاق اس کا ایک فعل ہے جیسے زید طویل اور عمرو قصیر

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تشریح مسند کی ایک حالت اس کا اسم ہونا ہے اور مسند کو اسم اس وقت لاتے ہیں جبکہ نہ تو اس کو کسی زمانہ کے ساتھ مقید کرنا مقصود ہو اور نہ اس سے تجدد مقصود ہو بلکہ کسی غرض کی وجہ سے دوام وثبوت کا فائدہ دینا مقصود ہو جیسے نضر بن تولبؒ اپنی سخاوت کو بیان کرتے ہوئے کہتا ہے ؎

لایألف الدرہم المضروب صُرّتنا ؛ لکن یمر علیہا وہو منطلق.

—— ہماری تھیلی کو درہم اور پیسے سے کوئی محبت اور لگاؤ نہیں ہے یعنی انھیں روک کر نہیں رکھتی بلکہ درہم آتے ہیں چلے جاتے ہیں اور تھیلی میں ٹھیرتے نہیں گویا وہ تھیلی سے ہو کر گذر جاتے ہیں اس حال میں کہ وہ چلنے والے ہی رہتے ہیں۔ اس شعر میں منطلق مسند ہے اور اسم ہے جو درہم کے لئے انطلاق یعنی چلنے کو دوامًا ثابت کرتا ہے کہ ہمیشہ سے ایسا ہی ہے۔ اردو میں اس کی مثال یہ شعر ہے،
؎ آنکھوں کے نشے جس کے عالم سے نرالے ہیں ؛ اس مست کے اے نرگس ہم دیکھنے والے ہیں۔ دیکھنے والے مسند ہے اور اسم ہے جو دوام وثبوت پر دلالت کرتا ہے یعنی اس کا دیکھنا ہمارے لئے دائمی طور پر ثابت ہے۔

قال الشیخ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ شیخ عبدالقاہر نے فرمایا ہے کہ ترکیب میں اسم مسند کو صرف اسلئے وضع کیا گیا ہے کہ اس کے ذریعے ایک شے کو دوسری شے کے لئے ثابت کر دیا جائے بحسب الوضع تجدد اور استمرار پر اس کی دلالت نہیں ہے چنانچہ زید منطلق کا مفاد صرف یہ ہے کہ انطلاق زید کا فعل ہے یعنی زید کے لئے ثابت ہے جیسے زید طویل میں طویل اثبات طول، اور عمرو قصیر میں قصیر اثبات قصر پر دلالت کرتا ہے۔ تجدد اور استمرار اس کا مدلول نہیں ہے اور مصنف کے کلام سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اسم مسند دوام وثبوت پر دلالت کرتا ہے اور یہ شیخ اور مصنف کے کلام میں کھلا ہوا تعارض ہے اس کا جواب یہ ہے کہ شیخ کا کلام اصل وضع کے اعتبار سے ہے یعنی اصل وضع کے اعتبار سے اسم مسند صرف ثبوت شئی للشئی پر دلالت کرتا ہے دوام وغیرہ کسی زائد چیز پر دلالت نہیں کرتا ہے اور مصنف کا کلام قرائن خارجیہ کے اعتبار سے ہے یعنی قرائن خارجیہ کی وجہ سے اسم مسند دوام پر دلالت کرتا ہے اور جب ایسا ہے تو شیخ اور مصنف کے کلام میں کوئی تعارض نہ ہوگا

وَاَمَّا تَقْیِیْدُ الْفِعْلِ وَمَا یُشْبِھُہٗ مِنْ اِسْمِ الْفَاعِلِ وَالْمَفْعُوْلِ وَغَیْرِھِمَا بِمَفْعُوْلٍ مُطْلَقٍ اَوْ بِہٖ اَوْ فِیْہِ اَوْ لَہٗ اَوْ مَعَہٗ وَنَحْوِہٖ مِنَ الْحَالِ وَالتَّمْیِیْزِ وَالْاِسْتِثْنَاءِ فَلِتَرْبِیَۃِ الْفَائِدَۃِ لِاَنَّ الْحُکْمَ کُلَّمَا زَادَ خُصُوْصًا زَادَ غَرَابَۃً وَکُلَّمَا زَادَ غَرَابَۃً زَادَ اِفَادَۃً کَمَا یَظْھَرُ بِالنَّظْرِ اِلٰی قَوْلِنَا شَیْءٌ مَا مَوْجُوْدٌ وَفُلَانُ بْنُ فُلَانٍ حَفِظَ التَّوْرَاۃَ سَنَۃَ کَذَا فِیْ بَلَدِ کَذَا۔

ترجمہ اور بہر حال فعل اور مشابہ فعل یعنی اسم فاعل، اسم مفعول وغیرہ کو مفعول مطلق یا مفعول بہ یا مفعول فیہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

یا مفعول لہ یا مفعول معہ اور اسی جیسے یعنی حال، تمیز اور استثناء کے ساتھ مقید کرنا تو وہ زائد فائدہ کے لئے ہوتا ہے اسلئے کہ حکم جب خصوصیت میں زیادہ ہوگا تو غرابت میں زیادہ ہوگا اور جب غرابت میں زیادہ ہوگا تو فائدہ میں زیادہ ہوگا جیسا کہ ہمارے قول شیٔ ما موجود ”(کوئی نہ کوئی چیز موجود ہے) اور ”فلاں بن فلاں حفظ التوراۃ سنۃ کذا فی بلدۃ کذا“ (فلاں بن فلاں نے فلاں سنہ اور فلاں شہر میں توریت کو حفظ کیا ہے) سے ظاہر ہے۔

تشریح مسند کی ایک حالت یہ ہے کہ مسند کو یعنی فعل اور شبہ فعل (اسم فاعل، اسم مفعول، اسم تفضیل، صفت مشبہ) کو چند چیزوں میں سے ایک چیز یا چند چیزوں کے ساتھ مقید کر دیا جائے۔ وہ چند چیزیں یہ ہیں (۱) مفعول مطلق خیر ہو کہ جیسے ”اکرمتُ اکرام اہل الحسب“ میں نے اہل حسب کے اکرام کیطرح اکرام کیا (۲) مفعول بہ جیسے ”حفظتُ حدیث البخاری“ میں نے حدیث بخاری یاد کر لی (۳) مفعول فیہ جیسے ”قرأت بمکۃ“ میں نے مکہ میں قرأت کی۔ ”جلست امام الروضۃ الشریفۃ“ میں روضہ شریفہ کے سامنے بیٹھا (۴) مفعول لہ جیسے ”تطہرتُ تعظیما للحدیث“ میں تعظیم حدیث کی خاطر پاک ہوا (۵) مفعول معہ جیسے ”حج خالد والرفیق“ خالد نے اپنے ساتھی کے ساتھ حج کیا (۶) حال جیسے ”تصدقت مخلصا“ میں نے صدقہ دیا درآنحالیکہ میں مخلص تھا (۷) تمیز جیسے ”طبت نفسا بالتوفیق“ میں بتوفیق الٰہی خوش ہوگیا از روئے نفس (۸) استثناء جیسے ”لا احب الا الصالحین“ میں صرف صالحین کو پسند کرتا ہوں۔

الحاصل مسند کی ایک حالت فعل اور شبہ فعل کو منصوبات میں سے کسی ایک یا چند منصوبات کے ساتھ مقید کرنا ہے اور اس کی غرض فائدہ کو زیادہ کرنا ہے کیونکہ حکم میں جس قدر قیود کا اضافہ ہوگا اسی قدر غرابت اور ندرت میں اضافہ ہوگا اور جس قدر غرابت بڑھے گی اسی قدر فائدہ زیادہ ہوگا یعنی حکم مطلق خالی عن القیود صرف اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ محمول، موضوع کے لئے ثابت ہے یا موضوع سے منتفی ہے اور بسا اوقات سامع کو یہ حکم معلوم ہوتا ہے۔ لہٰذا ایسی صورت میں یہ حکم غیر مفید ہوگا مگر جب اس میں کسی قید کا اضافہ ہوگا تو اس میں فائدہ غریبہ ہوگا اور جب کثرتِ قیود سے اس کی غرابت میں اضافہ ہوگا تو اس کے فوائد بھی زیادہ ہوں گے۔ بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ فعل اور شبہ فعل کو منصوبات میں سے کسی منصوب کے ساتھ مقید کرنا فائدہ کو زیادہ کرنے کے لئے ہوتا ہے مثلاً شیٔ ما موجود (کوئی نہ کوئی چیز موجود ہے) بغیر قیود کے ایک کلام ہے اور اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ یہ بات تو سب ہی کو معلوم ہے کہ کوئی نہ کوئی چیز موجود ہے۔ لیکن اگر کسی نے کہا فلاں کے بیٹے فلاں نے فلاں سن میں فلاں شہر میں تورات حفظ کی ہے تو اس میں چونکہ قیود زیادہ ہیں اسلئے غرابتیں اور ندرتیں بھی زیادہ ہونگی اور غرابتوں کی کثرت سے اس کے فوائد بھی زیادہ ہوں گے۔

(فوائد) اس عبارت میں چند اعتراضات ہیں ان کو مع جوابات ملاحظہ فرمائیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ فعل کو مذکورہ چیزوں کے ساتھ مقید کرنا متعلقاتِ فعل کے مباحث میں سے ہے لہٰذا اس جگہ اس کو ذکر کرنا ذکر شیٔ فی غیر محلہ کے قبیل سے ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس بحث کا متعلقاتِ فعل کے مباحث میں سے ہونے سے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

یہ لازم نہیں آتا کہ یہ مباحث مسند سے نہ ہو بلکہ یہ بحث متعلقات فعل اور مسند دونوں کے مباحث میں سے ہے اور جب ایسا ہے تو یہاں اس کا ذکر ذکرِ شئی فی غیر محلہ کے قبیل سے نہ ہوگا۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ فعل متعدی جب ذکر کیا جائے گا تو وہ اس بات کا فائدہ ضرور دیگا کہ یہاں مفعول بہ ہے کیونکہ فعل متعدی کا سمجھنا مفعول بہ کے سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے اور اس بات کا بھی فائدہ دیگا کہ یہاں مفعول فیہ ہے مفعول معہ اور مفعول لہ ہے اور جب ایسا ہے تو ان چیزوں کے ذکر سے اصل فائدہ حاصل ہوگا نہ کہ فائدہ زائدہ اور جب یہ بات ہے تو مصنف کا لتربیۃ الفائدہ کہنا کیسے صحیح ہے اس کا جواب یہ ہے کہ فعل متعدی کا ذکر ان چیزوں کا علی العموم تقاضہ کرتا ہے یعنی اس کا تقاضا کرتا ہے کہ کوئی مفعول بہ ہو، کوئی مفعول فیہ ہو وغیرہ اور جب متعین مفعول مذکور ہوگا تو اس کے بشخصہ ذکر سے یقیناً فائدہ زیادہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو مصنف کا لتربیۃ الفائدۃ کہنا بالکل صحیح ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

وَلَمَّا اسْتَشْعَرَ سُؤَالًا وَهُوَ اَنَّ خَبَرَ کَانَ مِنْ مُشَبَّهَاتِ الْمَفْعُوْلِ وَالتَّقْيِيْدُ بِهٖ لَيْسَ لِتَرْبِيَةِ الْفَائِدَةِ لِعَدَمِ الْفَائِدَةِ بِدُوْنِهٖ اَشَارَ اِلٰى جَوَابِهٖ بِقَوْلِهٖ وَالْمُقَيَّدُ فِىْ کَانَ زَيْدٌ مُنْطَلِقًا هُوَ مُنْطَلِقًا لَا کَانَ لِاَنَّ مُنْطَلِقًا هُوَ نَفْسُ الْمُسْنَدِ وَكَانَ قَيْدٌ لَهٗ لِلدَّلَالَةِ عَلٰى زَمَانِ النِّسْبَةِ كَمَا اِذَا قُلْتَ زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ فِى الزَّمَانِ الْمَاضِىْ۔

ترجمہ اور چونکہ ایک سوال کو محسوس کیا اور وہ یہ ہے کہ کان کی خبر مشبہات مفعول میں سے ہے اور اس کے ساتھ مقید کرنا زیادتی فائدہ کے لئے نہیں ہے کیونکہ اس کے بغیر فائدہ نہیں ہے اسلئے اس کے جواب کی طرف اپنے قول سے اشارہ کیا اور کان زید منطلقا میں مقید منطلقا ہے نہ کہ کان اسلئے کہ منطلقا ہی مسند ہے اور کان زمانہ نسبت پر دلالت کرنے کے لئے اس کے لئے قید ہے جیسے تو کہے زید منطلق فی الزمان الماضی

تشریح شارح کہتے ہیں کہ اس موقع پر چونکہ ایک سوال تھا اسلئے مصنف رہ نے اس کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ کان کی خبر منصوب ہونے کی وجہ سے مفعول کے مشابہ ہے اور آپ نے کہا ہے کہ مسند یعنی فعل یا شبہ فعل کا مفعول کے ساتھ مقید کرنا زیادتی فائدہ کے لئے ہوتا ہے لہذا کان زید منطلقا میں کان کا اپنی خبر کے ساتھ مقید ہونا زیادتی فائدہ کے لئے ہونا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ بغیر خبر کے اصل فائدہ ہی حاصل نہیں ہوتا یعنی کان کی خبر کا ذکر اصل فائدہ کے لئے ہوتا ہے نہ کہ زیادتی فائدہ کے لئے اور جب ایسا ہے تو یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ فعل یا شبہ فعل کا منصوبات میں سے کسی کے ساتھ مقید ہونا زیادتی فائدہ کے لئے ہوتا ہے۔ ماتن نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ کان زید منطلقا فعل یا شبہ فعل کو مفعول کے ساتھ مقید کرنے کے قبیل سے نہیں ہے بلکہ شبہ فعل کو فعل کے ساتھ مقید کرنے کے قبیل سے ہے اسلئے کہ کان زید منطلقا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

میں مقید منطلقاً ہے نہ کہ کان کیونکہ اس ترکیب میں منطلق مسند ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ منطلق معنی حدثی پر دلالت کرتا ہے اور مسند بھی وہی ہوتا ہے جو معنی حدثی پر دال ہو لہذا منطلق مسند ہوگا اور رہا کان تو وہ صرف زمانہ پر دلالت کرتا ہے معنی حدثی پر اس کی کوئی دلالت نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو زمانہ پر دلالت کرنے کے لئے کان 'منطلق کیلئے قید ہوگا اور کان زید منطلقا' زید منطلق فی الزمان الماضی کے مرتبہ میں ہوگا۔ الحاصل جب یہ ترکیب فعل کو مفعول کے ساتھ مقید کرنے کے قبیل سے نہیں ہے جس میں ہمارا کلام تھا بلکہ شبہ فعل کو فعل کے ساتھ مقید کرنے کے قبیل سے ہے جس میں ہمارا کلام نہیں ہے تو اس پر کوئی اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔

وَاَمَّا تَرْکُہٗ اَیْ تَرْکُ التَّقْیِیْدِ فَلِمَانِعٍ مِنْھَا اَیْ مِنْ تَرْبِیَۃِ الْفَائِدَۃِ مِثْلُ خَوْفِ اِنْقِضَاءِ الْمُدَّۃِ وَالْفُرْصَۃِ اَوْ اِرَادَۃِ اَنْ لَا یَطَّلِعَ الْحَاضِرُوْنَ عَلٰی زَمَانِ الْفِعْلِ اَوْ مَکَانِہٖ اَوْ مَفْعُوْلِہٖ اَوْ عَدَمِ الْعِلْمِ بِالْمُقَیِّدَاتِ اَوْ نَحْوِ ذٰلِکَ

ترجمہ اور بہرحال مسند کی تقیید کو ترک کرنا تو زیادتی فائدہ سے مانع کی وجہ سے ہے جیسے مدت اور فرصت کے ختم ہونے کا اندیشہ یا اس بات کا ارادہ کہ حاضرین فعل کے زمانہ یا فعل کے مکان یا فعل کے مفعول پر مطلع نہ ہوں یا مقیدات کا علم نہ ہو یا اسی جیسا۔

تشریح مسند کی ایک حالت مسند کی تقیید کو ترک کرنا ہے یعنی کبھی مسند کو منصوبات میں سے کسی منصوب کے ساتھ مقید نہیں کیا جاتا ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے جبکہ زیادتی فائدہ سے کوئی مانع موجود ہو مثلاً فرصت اور مہلت کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو جیسے شکاری اپنے مخاطب سے کہتا ہے الصید محبوس شکار پھنس گیا اور یہ نہیں کہتا محبوس فی الشرک، جال میں پھنس گیا پس فرصت نہ ہونے کی وجہ سے فی الشرک کے ساتھ مقید کرنے کو ترک کر دیا گیا ہے اور تقیید مسند کو کبھی اس وقت ترک کیا جاتا ہے جبکہ متکلم کا ارادہ یہ ہو کہ حاضرین فعل کے زمانہ پر مطلع نہ ہوں یا اس کے مکان پر مطلع نہ ہوں یا اس کے مفعول پر مطلع نہ ہوں جیسے آپ فعل کے زمانہ کو حاضرین سے مخفی رکھتے ہوئے کسی سے کہیں "زید فعل" زید نے کیا۔ اور یوم کذا" (فلاں دن) نہ کہیں یا فعل کے مکان کو مخفی رکھتے ہوئے کہیں' زید فعل" اور فی مکان کذا" نہ کہیں۔ یا فعل کے مفعول کو مخفی رکھتے ہوئے یوں کہیں "ضرب زید" اور عمرو کو رسوائی سے بچانے کے خاطر "عمروا" نہ کہیں۔ اور کبھی تقیید مسند کو اسلئے ترک کر دیا جاتا ہے کہ متکلم کو مقیدات کا علم نہیں ہوتا مثلاً متکلم نے کسی کو مارا مگر اس کو معلوم نہیں کہ کس کو مارا ہے تو ایسی صورت میں متکلم کہیگا ضربتُ اور کبھی تقیید مسند کو اس وقت ترک کر دیا جاتا ہے جبکہ تنگی مقام وغیرہ کی وجہ سے اختصار مطلوب ہو۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وَأَمَّا تَقْيِيدُهُ أَيِ الْفِعْلِ بِالشَّرْطِ مِثْلُ أُكْرِمْكَ إِنْ تُكْرِمْنِي أَوْ إِنْ تُكْرِمْنِي أُكْرِمْكَ فَلِاعْتِبَارَاتٍ وَحَالَاتٍ تَقْتَضِي تَقْيِيدَهُ بِهِ لَا تُعْرَفُ إِلَّا بِمَعْرِفَةِ مَا بَيْنَ أَدَوَاتِهِ يَعْنِي حُرُوفَ الشَّرْطِ وَأَسْمَاءَهُ مِنَ التَّفْصِيلِ وَقَدْ بُيِّنَ ذٰلِكَ التَّفْصِيلُ فِي عِلْمِ النَّحْوِ وَفِي هٰذَا الْكَلَامِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ الشَّرْطَ فِي عُرْفِ أَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ قَيْدٌ لِحُكْمِ الْجَزَاءِ مِثْلُ الْمَفْعُولِ بِهِ وَنَحْوِهِ فَقَوْلُكَ إِنْ جِئْتَنِي أُكْرِمْكَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ أُكْرِمُكَ وَقْتَ مَجِيئِكَ إِيَّايَ وَلَا يَخْرُجُ الْكَلَامُ بِهٰذَا التَّقْيِيدِ عَمَّا كَانَ عَلَيْهِ مِنَ الْخَبَرِيَّةِ وَالْإِنْشَائِيَّةِ بَلْ إِنْ كَانَ الْجَزَاءُ خَبَرًا فَالْجُمْلَةُ الشَّرْطِيَّةُ خَبَرِيَّةٌ نَحْوُ إِنْ جِئْتَنِي أُكْرِمْكَ وَإِنْ كَانَ إِنْشَاءً فَإِنْشَائِيَّةٌ نَحْوُ إِنْ جَاءَكَ زَيْدٌ فَأَكْرِمْهُ وَأَمَّا نَفْسُ الشَّرْطِ فَقَدْ أَخْرَجَتْهُ الْأَدَاةُ عَنِ الْخَبَرِيَّةِ وَاحْتِمَالِ الصِّدْقِ وَالْكِذْبِ

ترجمہ اور بہرحال فعل کو شرط کے ساتھ مقید کرنا جیسے اکرمک ان تکرمنی یا ان تکرمنی اکرمک ان نکات اور حالات کی وجہ سے ہے جو فعل کو شرط کے ساتھ مقید کرنے کا تقاضہ کرتے ہیں ان نکات اور حالات کو نہیں پہچانا جائیگا مگر اس تفصیل کی معرفت سے جو ادوات شرط یعنی حروفِ شرط اور اسمار شرط کے درمیان ہے اور اس تفصیل کو علم نحو میں بیان کیا گیا ہے اور اس کلام میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اہل عربیت کی اصطلاح میں شرط حکم جزاء کے لئے قید ہوتی ہے جیسے مفعول بہ وغیرہ پس تیرا قول ان جئتنی اکرمک، اکرمک وقت مجیئک ایای کے مرتبہ میں ہے اور کلام (جزار) اس قید کی وجہ سے اپنی سابقہ حالت یعنی خبریت اور انشائیت سے خارج نہ ہوگا۔ بلکہ جزار اگر خبر ہوگی تو جملہ شرطیہ خبریہ ہوگا جیسے ان جئتنی اکرمک اور اگر انشاء ہوگی تو انشائیہ ہوگا جیسے ان جاءک زید فاکرمہ، اور رہی شرط تو اس کو ادوات شرط نے خبریت اور احتمال صدق وکذب سے نکال دیا ہے۔

تشریح مسند کی ایک حالت یہ ہے کہ مسند اگر فعل یا شبہ فعل ہو تو اس کو جملہ شرطیہ کے ساتھ مقید کردیا جاتا ہے جیسے تقدیم جزار کی صورت میں اکرمک ان تکرمنی۔ اور تاخیر جزار کی صورت میں ان تکرمنی اکرمک (اگر تو میرا اکرام کرے گا تو میں تیرا اکرام کروں گا) میں اکرمک فعل مسند جملہ شرط ان تکرمنی کے ساتھ مقید ہے اور مطلب یہ ہے کہ میرا تیرا اکرام کرنا اس بات کے ساتھ مقید ہے کہ تو میرا اکرام کرے اور جیسے کلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود میں موجود شبہ فعل ہے اور مسند ہے اور یہ جملہ شرط کے ساتھ مقید ہے اور مطلب یہ ہے کہ نہار کے لئے وجود کا ثبوت طلوع شمس کے ساتھ مقید ہے یعنی وجود نہار، طلوع شمس کے اوقات میں سے ہر وقت میں ثابت ہے۔ الحاصل فعل یا شبہ فعل کا جو مسند واقع ہو جملہ شرط کے ساتھ مقید کرنا بھی مسند

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

... ہے اور یہ تقییدان معتبر نکات اور حالات کی وجہ سے ہوتی ہے جو نکات فعل مسند اور شبہ فعل ... کے ساتھ مقید کرنے کا تقاضہ کرتے ہیں۔

صاحب تلخیص المفتاح فرماتے ہیں کہ ان نکات کا علم اس وقت ہوسکتا ہے جبکہ ادوات شرط یعنی حروف شرط اور اسماء شرط کے درمیان علماء نحو کی بیان کردہ تفصیل معلوم ہو مثلاً علماء نحو نے بیان کیا ہے کہ کلمہ ان اور اذا اور لو شرط فی الاستقبال کے لئے آتے ہیں مگر اذا جزم اور یقین کے ساتھ آتا ہے اور ان شک کے ساتھ اور لو شرط فی الماضی کے لئے آتا ہے اور مہما اور متیٰ عموم زمان کے لئے، این عموم مکان کے لئے، من عموم من یعقل کے لئے اور ما عموم غیر عاقل کے لئے آتا ہے پس ان ادوات شرط کے معانی میں سے جو معنی جس مقام کے مناسب ہوں گے اسی کا اعتبار کیا جائے گا۔ شارح مختصر علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ مصنف کے کلام واما التقیید بالشرط میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اہل عربیت کی اصطلاح میں شرط، حکم جزاء کے لئے قید ہے یعنی شرط و جزاء میں کلام تو جزاء ہے اور شرط اس کے لئے قید ہے جیسا کہ مفعول اور ظرف قید ہوتے ہیں چنانچہ اگر کسی نے یہ کہا ان جئتنی اکرمک (اگر تو آئے گا تو میں تیرا اکرام کروں گا) تو اس میں مقصود اصلی اکرام کی خبر دینا ہے اور رہی شرط تو وہ اس کے لئے قید ہے اسی یعنی آنے کی خبر دینا مقصود نہیں ہے اور یہ اکرمک وقت مجیئک ایای کے مرتبہ میں ہے یعنی میرے پاس تیرے آنے کے وقت، میں تیرا اکرام کرونگا گویا اکرمک فعل، وقت مجیئک ظرف کے ساتھ مقید ہے رہا یہ سوال کہ وقت کے معنی کہاں سے مستفاد ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ شرط جو جزاء کی قید ہے وہ بمنزلہ علت کے ہے اور معلول اور علت دونوں کا زمانہ ایک ہوتا ہے لہذا اب مذکورہ مثال کا مطلب یہ ہوگا کہ میں تیرے آنے کی وجہ سے تیرے آنے کے زمانہ میں تیرا اکرام کرونگا یعنی میرے اکرام کرنے کی علت تیرا آنا ہے اور جو وقت تیرے آنے کا ہے وہی وقت میرے اکرام کرنے کا ہے۔

ولا یخرج الکلام الخ سے شارح کہتے ہیں کہ کلام یعنی جزاء قید شرط کی وجہ سے سابقہ حالت یعنی خبریت اور انشائیت سے خارج نہیں ہوگی بلکہ جزاء اس تقیید سے پہلے اگر از قبیلہ خبر تھی تو جملہ شرطیہ یعنی جزاء قید شرط کے ساتھ مقید ہونے کے بعد بھی خبر ہی رہے گی۔ یعنی خبریت جزاء کی وجہ سے پورا جملہ شرطیہ خبریہ ہوگا جیسے ان جئتنی اکرمک میں اکرمک (جزاء) جس طرح ان جئتنی کی قید سے پہلے خبر تھا اسی طرح اس قید کے بعد بھی یہ جملہ خبریہ ہوگا اور اگر قید شرط کے ساتھ مقید ہونے سے پہلے جزاء انشاء تھی تو مقید ہونے کے بعد بھی انشائیت جزاء کی وجہ سے پورا جملہ انشائیہ ہوگا جیسے ان جاءک زید فاکرمہ (اگر تیرے پاس زید آئے تو تو اس کا اکرام کر) میں اکرمہ قید شرط سے پہلے انشاء ہے تو قید شرط کے بعد بھی پورا جملہ شرطیہ انشائیہ ہوگا۔ الحاصل جزاء، قید شرط کی وجہ سے اپنی سابقہ حالت سے خارج نہیں ہوتی ہے اور رہی نفس شرط یعنی شرط بغیر جزاء کے تو ادوات شرط اس کو خبریت سے بھی خارج کر دیتے ہیں اور احتمال صدق اور کذب سے بھی یعنی شرط اگر ادوات شرط کے داخل ہونے سے پہلے خبر ہو اور صدق و کذب کا احتمال رکھتی ہو تو ادوات شرط کے داخل ہونے کے بعد نہ وہ خبر رہے گی اور نہ ہی اس میں صدق و کذب کا احتمال ہوگا۔ اسی طرح ادوات شرط، شرط کو انشاء سے خارج کر دیتے ہیں یعنی اگر شرط ادوات شرط

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

داخل ہونے سے پہلے انشاء ہے تو ادات شرط کے داخل ہونے کے بعد انشاء نہ رہے گی الحاصل ادات شرط داخل ہونے کے بعد شرط نہ خبر رہتی ہے اور نہ انشاء اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جملہ شرط ادات شرط کی وجہ سے مرکب ناقص ہو جاتا ہے اور خبر اور انشاء مرکب تام میں ہوتا ہے یعنی مرکب تام خبر یا انشاء ہوتا ہے مرکب ناقص نہ خبر ہوتا ہے نہ انشاء ہوتا ہے۔

وَمَا يُقَالُ مِنْ أَنَّ كُلًّا مِنَ الشَّرْطِ وَالْجَزَاءِ خَارِجٌ عَنِ الْخَبَرِيَّةِ وَاحْتِمَالِ الصِّدْقِ وَالْكِذْبِ وَإِنَّمَا الْخَبَرُ هُوَ مَجْمُوعُ الشَّرْطِ وَالْجَزَاءِ الْمَحْكُومُ فِيهِ بِلُزُومِ الثَّانِي لِلْأَوَّلِ فَإِنَّمَا هُوَ اعْتِبَارُ الْمَنْطِقِيِّينَ فَمَفْهُومُ قَوْلِنَا كُلَّمَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ بِاعْتِبَارِ أَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ الْحُكْمُ بِوُجُودِ النَّهَارِ فِي كُلِّ وَقْتٍ مِنْ أَوْقَاتِ طُلُوعِ الشَّمْسِ فَالْمَحْكُومُ عَلَيْهِ هُوَ النَّهَارُ وَالْمَحْكُومُ بِهِ هُوَ الْمَوْجُودُ وَبِاعْتِبَارِ الْمَنْطِقِيِّينَ الْحُكْمُ بِلُزُومِ وُجُودِ النَّهَارِ لِطُلُوعِ الشَّمْسِ فَالْمَحْكُومُ عَلَيْهِ طُلُوعُ الشَّمْسِ وَالْمَحْكُومُ بِهِ وُجُودُ النَّهَارِ فَكَمْ مِنْ فَرْقٍ بَيْنَ الْاعْتِبَارَيْنِ۔

ترجمہ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ شرط و جزاء میں سے ہر ایک خبریت اور احتمال صدق و کذب سے خارج ہے اور خبر شرط و جزاء کا مجموعہ ہے جس میں لزوم ثانی کا اول کے لئے حکم لگایا گیا ہے تو یہ مناطقہ کا مذہب ہے پس ہمارے قول کلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود کا مفہوم باعتبار اہل عربیت کے طلوع شمس کے اوقات میں سے ہر وقت میں وجود نہار کا حکم لگانا ہے پس محکوم علیہ نہار ہے اور محکوم بہ موجود ہے اور باعتبار مناطقہ کے طلوع شمس کے لئے وجود نہار کے لزوم کا حکم ہے۔ پس محکوم علیہ طلوع شمس ہے اور محکوم بہ وجود نہار ہے پس دونوں مذاہب کے درمیان کتنا فرق ہے۔

تشریح اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ شارح علیہ الرحمۃ کا یہ کہنا کہ مصنف کے کلام میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ کلام صرف جزاء ہے اور رہی شرط تو وہ حکم جزاء کے لئے قید ہے کلام ہونے میں شرط کو کوئی دخل نہیں ہے سراسر غلط معلوم ہوتا ہے کیونکہ شارح نے مطول میں اس کے برخلاف یوں کہا ہے کہ کلام خبری شرط اور جزاء دونوں کا مجموعہ ہے جس میں لزوم ثانی کا اول کے لئے حکم لگایا گیا ہے صرف جزاء کلام نہیں ہے الحاصل شارح کے یہ دونوں کلام باہم متعارض ہیں اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ اس سلسلہ میں دو مذہب ہیں ایک اہل عربیت کا اور دوسرا مناطقہ کا مختصر میں اہل عربیت کا مذہب بیان کیا گیا ہے اور مطول میں مناطقہ کا یعنی مختصر میں اہل عربیت کا مذہب بیان کرتے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہوئے کہا گیا ہے کہ کلام صرف جزاء ہے اور کلام خبری ہونے کی وجہ سے اس میں صدق وکذب کا احتمال بھی ہے اور رہی شرط تو وہ حکم جزاء کے لئے قید ہے اور ادوات شرط کی وجہ سے خبریت اور احتمال صدق وکذب سے بھی خارج ہے اور مطول میں مناطقہ کا مذہب بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ کلام نہ صرف شرط ہے اور نہ صرف جزاء ہے بلکہ دونوں کا مجموعہ کلام ہے اور اس مجموعہ میں لزوم ثانی کا اول کے لئے حکم ہے اور علیحدہ علیحدہ ان دونوں میں سے ہر ایک خبریت سے بھی خارج ہے اور احتمال صدق وکذب سے بھی پس کلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود کا مفہوم اہل عربیت کے مذہب کے مطابق یہ ہوگا کہ اس میں طلوع شمس کے اوقات میں سے ہر وقت میں وجود نہار کا حکم ہے یعنی النہار محکوم علیہ ہوگا اور موجود محکوم بہ ہوگا۔ اور کلما کانت الشمس طالعۃ حکم جزاء کے لئے قید ہوگا اور مناطقہ کے مذہب کے مطابق مفہوم یہ ہوگا کہ اس میں وجود نہار کے لزوم کا حکم ہے طلوع شمس کے لئے یعنی طلوع شمس محکوم علیہ ہوگا اور وجود نہار محکوم بہ ہوگا اور ان دونوں مذاہب کے درمیان بہت بڑا فرق ہے۔ الحاصل جب یہ دو اصطلاح اور دو مذہب الگ الگ ہیں مختصر میں ایک کو اور مطول میں دوسرے کو بیان کیا گیا ہے تو اب شارح کے دونوں کلام باہم متعارض نہ ہوں گے۔

وَلٰكِنْ لَابُدَّ مِنَ النَّظْرِ هٰهُنَا فِيْ اِنْ وَاِذَا وَلَوْ لِاَنَّ فِيْهَا اَبْحَاثًا كَثِيْرَةً لَمْ يُتَعَرَّضْ لَهَا فِيْ عِلْمِ النَّحْوِ فَاِنْ وَاِذَا لِلشَّرْطِ فِي الْاِسْتِقْبَالِ لٰكِنْ اَصْلُ اِنْ عَدَمُ الْجَزْمِ بِوُقُوْعِ الشَّرْطِ فَلَا تَقَعُ فِيْ كَلَامِ اللّٰهِ تَعَالٰى عَلَى الْاَصْلِ اِلَّا حِكَايَةً اَوْ عَلٰى ضَرْبٍ مِنَ التَّاوِيْلِ وَاَصْلُ اِذَا الْجَزْمُ بِوُقُوْعِهٖ فَاِنْ وَاِذَا تَشْتَرِكَانِ فِي الْاِسْتِقْبَالِ بِخِلَافِ لَوْ وَتَفْتَرِقَانِ بِالْجَزْمِ بِالْوُقُوْعِ وَعَدَمِ الْجَزْمِ بِهٖ وَاَمَّا عَدَمُ الْجَزْمِ بِلَاوُقُوْعِ الشَّرْطِ فَلَمْ يَتَعَرَّضْ لَهٗ لِكَوْنِهٖ مُشْتَرِكًا بَيْنَ اِنْ وَاِذَا وَالْمَقْصُوْدُ بَيَانُ وَجْهِ الْاِفْتِرَاقِ۔

ترجمہ اور لیکن اس جگہ اِنْ، اِذَا اور لَوْ کے بارے میں غور کرنا ضروری ہے کیونکہ ان میں بہت سی ایسی بحثیں ہیں جن سے علم نحو میں تعرض نہیں کیا گیا ہے پس ان اور اذا شرط فی الاستقبال کے لئے ہے لیکن اِنْ کی اصل وقوع شرط کا یقین نہ ہونا ہے لہذا یہ کلام الہی میں اپنے اصلی معنی پر واقع نہ ہوگا مگر حکایۃ یا ایک گونہ تاویل کرکے اور اذا کی اصل وقوع شرط کا یقین ہونا ہے پس ان اور اذا استقبال کے لئے ہونے میں شریک ہیں برخلاف لَوْ کے اور وقوع شرط کے یقین اور اس کے عدم یقین میں دونوں جدا ہیں اور رہا لا وقوع شرط کا عدم یقین تو مصنف نے اس سے تعرض نہیں کیا ہے کیونکہ وہ ان اور اذا کے درمیان مشترک ہے اور مقصود وجہ افتراق کو بیان کرنا ہے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تشریح فاضل مصنف کہتے ہیں کہ حروف شرط اور اسماء شرط کی تشریح اور تفصیل اگرچہ علم نحو میں موجود ہے لیکن یہاں اِنْ، اذا اور لو کا ذکر کرنا ضروری ہے کیونکہ ان تینوں کے سلسلے میں بہت سی ایسی بحثیں ہیں جن کا علم نحو میں ذکر نہیں کیا گیا ہے پس ان اور اذا دونوں شرط فی الاستقبال کے لئے آتے ہیں یعنی ان دونوں کے ذریعہ زمانہ استقبال میں ایک جملہ (جزاء) کے حصول مضمون کو دوسرے جملہ (شرط) کے حصول مضمون پر معلق کیا جاتا ہے مثلاً ان تقرأ اقرأ (اگر تو پڑھے گا تو میں بھی پڑھوں گا) یہاں متکلم نے زمانہ استقبال میں اپنی قرأت کے حصول کو مخاطب کی قرأت کے حصول پر معلق کیا ہے مگر اس اشتراک کے باوجود دونوں کے درمیان فرق ہے اور وہ یہ کہ کلمہ ان اپنے معنی اصل کے اعتبار سے وہاں استعمال ہوتا ہے جہاں متکلم کو وقوع شرط کا یقین نہیں ہوتا بلکہ شک اور تردد ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کلمہ ان اپنے اصلی معنی کے اعتبار سے اللہ کے کلام میں واقع نہیں ہوتا کیونکہ اللہ تعالیٰ علی الہی علیہ تمام اشیاء کی حقیقتوں سے واقف ہیں کسی چیز کے بارے میں شک اور تردد اس کے حق میں محال ہے۔ ہاں دو صورتوں میں کلمہ ان اللہ کے کلام میں استعمال ہوتا ہے ایک تو حکایت عن الغیر کی صورت میں، دوم تاویل کی صورت میں۔ حکایت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ کسی دوسرے کے کلام کو نقل کرے جیسے اللہ تعالےٰ کا کلام "قالوا ان یسرق فقد سرق اخ لہ من قبل" برادران یوسف سے حکایت کیا گیا ہے۔ اور تاویل کا مطلب یہ ہے کہ وہ کلام جس میں کلمہ ان واقع ہے اس کے بارے میں یہ فرض کر لیا جائے کہ یہ کلام کسی عربی آدمی کی زبان پر واقع ہوا ہے اور وہ اس کے ساتھ کلام کرتا ہے۔ بہرحال ان دونوں صورتوں میں کلمہ ان اپنے معنی اصلی کے اعتبار سے اللہ کے کلام میں واقع ہوتا ہے ان کے علاوہ کسی دوسری جگہ اللہ کے کلام میں واقع نہیں ہوتا اور اذا وہاں استعمال ہوتا ہے جہاں متکلم کو وقوع شرط کا یقین ہوتا ہے۔ الحاصل لفظ ان اور اذا دونوں اس بات میں تو شریک ہیں کہ ان میں سے ہر ایک شرط فی الاستقبال کے لئے آتا ہے مگر وقوع شرط کے یقین اور عدم یقین میں دونوں مختلف ہیں کہ اذا وقوع شرط کے یقین کے موقع پر استعمال ہوتا ہے اور ان شک کے موقع پر۔ اور رہا کلمہ لو تو وہ ان دونوں کے برخلاف شرط فی الماضی کے لئے استعمال ہوتا ہے یعنی زمانہ ماضی میں مضمون جزاء کے حصول کو مضمون شرط کے حصول پر معلق کرنے کے لئے آتا ہے۔ واما عدم الجزم بلا وقوعہا سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ کلمہ ان جس طرح وقوع شرط کے عدم جزم اور عدم یقین کے لئے آتا ہے۔ اسی طرح لا وقوع شرط کے عدم جزم اور عدم یقین کے لئے بھی آتا ہے اور اذا جس طرح وقوع شرط کے جزم اور یقین کے لئے آتا ہے اسی طرح لا وقوع شرط کے عدم جزم اور عدم یقین کے لئے بھی آتا ہے۔ حاصل یہ کہ لا وقوع شرط کے عدم جزم میں کلمہ ان اور اذا دونوں شریک ہیں اور جب ایسا ہے تو مصنف پر واجب تھا کہ وہ اس کو بھی بیان فرماتے اور یوں کہتے کہ کلمہ ان کی اصل وقوع شرط اور لا وقوع شرط کا عدم جزم ہے اور اذا کی اصل وقوع شرط کا جزم اور لا وقوع شرط کا عدم جزم ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف رح

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کا مقصود ان اور اذا کے درمیان فرق بیان کرنا ہے اور لاوقوع با شرط کے عدم جزم میں ان اور اذا دونوں شریک ہیں لہذا مقام افتراق میں ایک مشترک چیز کو بیان کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

وَلِذٰلِكَ اَیْ لِاَنَّ اَصْلَ اِنْ عَدَمُ الْجَزْمِ بِالْوُقُوْعِ كَانَ الْحُكْمُ النَّادِرُ لِكَوْنِهٖ غَيْرَ مَقْطُوْعٍ بِهٖ فِي الْغَالِبِ مَوْقِعًا لِاِنْ وَلِاَنَّ اَصْلَ اِذَا الْجَزْمُ بِالْوُقُوْعِ غُلِّبَ لَفْظُ الْمَاضِيْ لِدَلَالَتِهٖ عَلَى الْوُقُوْعِ قَطْعًا نَظَرًا اِلٰى نَفْسِ اللَّفْظِ وَاِنْ نُقِلَ هٰهُنَا اِلٰى مَعْنَى الْاِسْتِقْبَالِ مَعَ اِذَا نَحْوُ فَاِذَا جَاءَتْهُمْ اَیْ قَوْمَ مُوْسٰى الْحَسَنَةُ كَالْخِصْبِ وَالرَّخَاءِ قَالُوْا لَنَا هٰذِهٖ اَیْ هِيَ مُخْتَصَّةٌ بِنَا وَنَحْنُ مُسْتَحِقُّوْهَا وَاِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ اَیْ جَدْبٌ وَبَلَاءٌ يَطَّيَّرُوْا اَیْ يَتَشَاءَمُوْا بِمُوْسٰى وَمَنْ مَّعَهٗ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ جِيْئَ فِيْ جَانِبِ الْحَسَنَةِ بِلَفْظِ الْمَاضِيْ مَعَ اِذَا لِاَنَّ الْمُرَادَ بِالْحَسَنَةِ الْحَسَنَةُ الْمُطْلَقَةُ الَّتِيْ حُصُوْلُهَا مَقْطُوْعٌ بِهٖ وَلِهٰذَا عُرِّفَتِ الْحَسَنَةُ تَعْرِيْفَ الْجِنْسِ اَیْ الْحَقِيْقَةِ لِاَنَّ وُقُوْعَ الْجِنْسِ كَالْوَاجِبِ لِكَثْرَتِهٖ وَاتِّسَاعِهٖ لِتَحَقُّقِهٖ فِيْ كُلِّ نَوْعٍ بِخِلَافِ النَّوْعِ وَجِيْئَ فِيْ جَانِبِ السَّيِّئَةِ بِلَفْظِ الْمُضَارِعِ مَعَ اِنْ لِمَا ذَكَرَهٗ بِقَوْلِهٖ وَالسَّيِّئَةُ نَادِرَةٌ بِالنِّسْبَةِ اِلَيْهَا اَیْ اِلَى الْحَسَنَةِ الْمُطْلَقَةِ وَلِهٰذَا نُكِّرَتِ السَّيِّئَةُ لِيَدُلَّ تَنْكِيْرُهَا عَلَى التَّقْلِيْلِ۔

ترجمہ اور اسی وجہ سے یعنی کیوں کہ اِنْ کی اصل عدم جزم بالوقوع ہے اسلئے نادر حکم اِنْ کا موقع ہوگا کیونکہ نادر حکم بالعموم غیر قطعی ہوتا ہے اور اذا کی اصل چونکہ جزم بالوقوع ہے اسلئے اذا کے ساتھ لفظ ماضی کو غلبہ دیدیا گیا کیونکہ فعل ماضی لفظ کے اعتبار سے قطعاً وقوع پر دلالت کرتا ہے اگرچہ یہاں معنی استقبال کی طرف نقل کر لیا گیا جیسے جب اُن کے یعنی قوم موسیٰ کے پاس کوئی اچھی چیز آتی ہے جیسے ہریالی اور فراخی تو کہتے ہیں یہ تو ہمارے لئے ہونا ہی چاہئے تھا یعنی یہ ہمارے ساتھ خاص ہے اور ہم اس کے مستحق ہیں اور اگر ان کو کوئی بدحالی پیش آتی یعنی قحط اور بلاء تو وہ موسیٰ اور ان کے ساتھی مومنین کی نحوست بتلاتے۔ پس جانب حسنہ میں اذا کے ساتھ لفظ ماضی لایا گیا کیونکہ حسنہ سے مراد وہ حسنہ مطلقہ ہے جس کا حصول قطعی ہے اسی وجہ سے حسنہ کو تعریف جنس یعنی حقیقت کے ساتھ معرفہ لایا گیا کیونکہ جنس کا وقوع اپنی کثرت اور وسعت کی وجہ سے ضروری سا ہوتا ہے اسلئے کہ جنس کا تحقق ہر نوع میں ہوتا ہے برخلاف نوع کے اور جانب سیئہ میں اِنْ کے ساتھ لفظ مضارع لایا گیا ہے اُس وجہ کی بناء پر جو مصنف نے اپنے قول

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

والسیئۃ نادرۃ سے ذکر کی ہے اور سیئہ بہ نسبت حسنہ مطلقہ کے نادر الوقوع ہے اسی وجہ سے سیئہ کو نکرہ لایا گیا ہے تاکہ اس کی تنکیر تقلیل پر دلالت کرے۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ کلمہ اِنْ کی اصل چونکہ عدم جزم بالوقوع ہے اسلئے کلمہ ان ایسی جگہ لایا جائیگا جہاں حکم نادر اور قلیل الوقوع ہو اسلئے کہ قلیل الوقوع چیز بالعموم غیر قطعی اور غیر یقینی ہوتی ہے۔ شارح نے فی الغالب کی قید اسلئے ذکر کی ہے تاکہ اس حکم سے یوم قیامت خارج ہو جائے کیونکہ یوم قیامت کا وقوع نادر ہونے کے باوجود یقینی ہے اور یوم قیامت کا وقوع نادر اسلئے ہے کہ قیامت صرف ایک بار واقع ہوگی۔ الحاصل حکم نادر بالعموم غیر یقینی اور مشکوک ہوتا ہے اور کلمہ اذا کی اصل چونکہ جزم بالوقوع ہے اسلئے کلمہ اذا بالعموم لفظ ماضی پر داخل کیا جائیگا لفظ ماضی سے مراد وہ لفظ ہے جو بالوضع زمانہ ماضی پر دلالت کرتا ہو خواہ فعل ماضی ہو خواہ مضارع بلم ہو بہرحال اذا اپنے معنی اصلی کے اعتبار سے چونکہ جزم بالوقوع کے لئے ہوتا ہے اس لئے بالعموم اذا کے ساتھ لفظ ماضی لایا جاتا ہے۔ کیونکہ ماضی لفظوں کے اعتبار سے بایقین وقوع پر دلالت کرتا ہے اگرچہ کلمہ اذا کے ساتھ ماضی، معنی استقبال کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور معنی استقبال کی طرف اسلئے منتقل ہو جاتا ہے کہ کلمہ اذا شرطیہ ہے اور اذا شرطیہ ماضی کو مستقبل کیطرف بدل دیتا ہے۔ کلمہ ان اور اذا دونوں کی مثال باری تعالے کا یہ قول ہے فاذا جاءتہم الحسنۃ قالوا لنا ہذہ وان تصبہم سیئۃ یطیروا بموسیٰ ومن معہ یعنی جب قوم موسیٰ کے پاس فراخی آجائے تو کہتے ہیں ہم اس کے مستحق تھے لہذا یہ ہمارے لئے ہونی ہی چاہیئے تھی اور اگر ان کو قحط سالی لاحق ہو جائے تو وہ اس کو موسیٰ اور مسلمانوں کی نحوست بتلانے لگتے ہیں۔ چنانچہ کہتے ہیں کہ یہ نحوست ان کی وجہ سے آئی ہے۔ ملاحظہ فرمائیے اللہ تعالےٰ نے بیان حسنہ کے موقعہ پر کلمہ اذا کے ساتھ لفظ ماضی کو ذکر کیا ہے اور بیان سیئہ کے موقعہ پر کلمہ ان کے ساتھ مضارع کو ذکر کیا ہے کیونکہ آیت میں حسنہ سے مراد مطلقہ حسنہ ہے جو کسی نوع کے ساتھ مقید نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ آیت میں الحسنہ تعریف جنس کے ساتھ معرفہ لایا گیا ہے۔ اور مطلقہ حسنہ کا حصول قطعی اور یقینی ہے اسلئے کہ جنس اپنی ہر نوع میں متحقق ہوتی ہے لہذا جنس کا وقوع اپنی کثرت اور وسعت کی وجہ سے ضروری سا ہوگا اور جو چیز ضروری ہوتی ہے اس کا وقوع قطعی اور یقینی ہوتا ہے لہذا جنس کا وقوع قطعی اور یقینی ہوگا برخلاف نوع کے کہ اس کا وقوع قطعی نہیں ہوتا ہے کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ یہ نوع حاصل نہ ہو بلکہ دوسری نوع حاصل ہو الحاصل جنس کا وقوع قطعی ہوتا ہے اور آیت میں الحسنہ معرف بلام جنس ہے لہذا حسنہ کا وقوع بھی یقینی ہوگا اور یقینی چیز کو بیان کرنے کے لئے چونکہ لفظ ماضی مع اذا آتا ہے اسلئے آیت میں حسنہ کو بیان کرنے کے لئے لفظ ماضی مع اذا لایا گیا ہے اور آیت میں سیئہ سے مراد چونکہ ایک مخصوص سیئہ یعنی قحط مراد ہے اور بلا معین مراد ہے اسلئے یہ سیئہ، حسنہ مطلقہ کی بہ نسبت نادر الوقوع ہوگا اور اس کے نادر الوقوع اور قلیل الوقوع ہونے کی وجہ سے ہی اس کو نکرہ لایا گیا ہے کیونکہ تنکیر تقلیل پر دلالت کرتی ہے اور نادر الوقوع

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

چیز کا حصول چونکہ بالعموم غیر قطعی ہوتا ہے اس لئے اس سیئہ کا حصول بھی غیر قطعی اور غیر یقینی ہوگا اور غیر یقینی چیز کے لئے چونکہ مضارع مع اِنْ لایا جاتا ہے اسلئے آیت میں مذکورہ سیئہ کو بیان کرنے کے لئے مضارع مع اِنْ لایا گیا ہے۔

وَقَدْ تُسْتَعْمَلُ اِنْ فِي مَقَامِ الْجَزْمِ بِوُقُوْعِ الشَّرْطِ تَجَاهُلًا كَمَا اِذَا سُئِلَ الْعَبْدُ عَنْ سَيِّدِهِ هَلْ هُوَ فِي الدَّارِ وَهُوَ يَعْلَمُ اَنَّهُ فِيْهَا فَيَقُوْلُ اِنْ كَانَ فِيْهَا اُخْبِرُكَ فَيَتَجَاهَلُ خَوْفًا مِنَ السَّيِّدِ اَوْ لِعَدَمِ جَزْمِ الْمُخَاطَبِ بِوُقُوْعِ الشَّرْطِ فَيَجْرِي الْكَلَامُ عَلٰى سُنَنِ اِعْتِقَادِهِ كَقَوْلِكَ لِمَنْ يُكَذِّبُكَ اِنْ صَدَقْتُ فَمَاذَا تَفْعَلُ مَعَ عِلْمِكَ بِاَنَّكَ صَادِقٌ اَوْ تَنْزِيْلِهِ اَيْ لِتَنْزِيْلِ الْعَالِمِ بِوُقُوْعِ الشَّرْطِ مَنْزِلَةَ الْجَاهِلِ لِمُخَالَفَتِهِ مُقْتَضَى الْعِلْمِ كَقَوْلِكَ لِمَنْ يُؤْذِيْ اَبَاهُ اِنْ كَانَ اَبَاكَ فَلَا تُؤْذِهِ۔

ترجمہ اور کبھی کلمۂ اِن کو تجاہلاً جزم بوقوع الشرط کی جگہ میں استعمال کرلیا جاتا ہے جیسا کہ جب غلام سے اس کے آقا کے بارے میں دریافت کیا جائے کہ کیا وہ گھر میں ہے اور غلام کو یقین ہے کہ وہ گھر میں موجود ہے پس غلام کہتا ہے کہ اگر وہ گھر میں ہوا تو میں تجھ کو خبر کروں گا۔ پس غلام آقا کے ڈر سے ناواقفی ظاہر کرتا ہے یا مخاطب کو وقوعِ شرط کا یقین نہ ہونے کی وجہ سے۔ پس کلام اس کے اعتقاد کے طریقہ پر جاری ہوتا ہے جیسے تیرا قول اس شخص سے جو تیری تکذیب کرتا ہے اگر میں سچا ہوا تو، تو کیا کریگا۔ باوجودیکہ تجھکو اپنے سچا ہونے کا یقین ہے یا عالم بوقوع الشرط کو جاہل کے مرتبہ میں اتار لینے کی وجہ سے کیونکہ وہ مقتضیٔ علم کے خلاف کررہا ہے جیسے تیرا قول اس سے جو اپنے باپ کو تکلیف دے رہا ہے، اگر یہ تیرا باپ ہے تو، تو اس کو تکلیف مت دے۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ ہم بیان کر دیے تو کلمۂ اِن کی اصل یہ ہے کہ وہ ایسی جگہ استعمال ہوتا ہے جہاں وقوعِ شرط کا جزم اور یقین نہ ہو بلکہ محتمل اور مشکوک ہو لیکن کبھی کبھی خلافِ اصل ایسی جگہ بھی استعمال کرلیا جاتا ہے جہاں وقوعِ شرط کا یقین اور جزم ہوتا ہے رہا یہ سوال کہ کلمۂ اِن خلافِ اصل مقامِ جزم میں کب استعمال ہوگا تو مصنف رہ نے اس کی کئی صورتیں بیان کی ہیں چنانچہ ایک صورت یہ ہے کہ متکلم کو وقوعِ شرط کا اگرچہ جزم اور یقین ہے لیکن وہ تجاہلِ عارفانہ کے مقام اپنے جہل اور ناواقفی کو ظاہر کرکے وقوعِ شرط کو بصورت شک ذکر کرتا ہے مثلاً ایک غلام (جس کو اس کے آقا کی طرف سے یہ ہدایت ہے کہ بغیر میری اجازت کے کسی کو میرے موجود ہونے کی خبر نہ دینا) سے کسی نے سوال کیا "ہل ہو فی الدار" کیا وہ یعنی تیرا آقا گھر میں ہے۔ اس غلام

کتاب و سنتؐ کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اگرچہ اس کے گھر میں ہونے کا جزم اور یقین ہے مگر اس کے باوجود وہ آقا کے خوف سے اپنی ناواقفی اور جہل ظاہر کرتے ہوئے کلمہ اِنْ استعمال کرتا ہے اور بصورتِ شک کہتا ہے "ان کان فیہا اخبرک" اگر وہ گھر میں ہوا تو تجھ کو خبر دونگا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ متکلم کو تو وقوعِ شرط کا جزم اور یقین ہو مگر مخاطب کو نہ ہو تو ایسی صورت میں بھی مخاطب کے اعتقاد کے مطابق کلام کرتے ہوئے خلافِ اصل کلمہ اِنْ استعمال کر لیا جاتا ہے مثلاً ایک شخص متکلم کی تکذیب کرتا ہے یعنی متکلم کے سچا ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے متکلم اس سے کہتا ہے "ان صدقت فماذا تفعل" اگر میں سچا ہوا تو، تو کیا کرے گا۔ ملاحظہ فرمائیے یہاں متکلم کو اگرچہ اپنے سچا ہونے کا یقین اور جزم ہے لیکن مخاطب کے اعتقاد کے مطابق کلام کرتے ہوئے اس نے خلافِ اصل کلمہ اِن کا استعمال کیا ہے تیسری صورت یہ ہے کہ ایک شخص وقوعِ شرط کا عالم ہے مگر چونکہ وہ مقتضیٔ علم پر عمل نہیں کرتا بلکہ اس کی مخالفت کرتا ہے اس لئے اس عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتار کر اس کے سامنے کلمہ ان کے ساتھ ایسا کلام مشکوک پیش کیا جاتا ہے جیسا کہ جاہل کے سامنے مثلاً ایک شخص اپنے باپ کو ایذا دیتا ہے اور یقین کے ساتھ جانتا ہے کہ یہ میرا باپ ہے اسکو ایذا دینا حرام ہے پس چونکہ یہ شخص اپنے علم کے مقتضی پر عمل نہیں کرتا ہے اس لئے اس کو جاہل کے مرتبہ میں اتار کر "ان کان ہٰذا اباک فلا تؤذہ" کلمہ ان کے ساتھ خلافِ اصل کلام کیا جائے گا۔

أَوِ التَّوْبِيْخِ أَيْ لِتَعْيِيْرِ الْمُخَاطَبِ عَلَى الشَّرْطِ وَتَصْوِيْرِ أَنَّ الْمَقَامَ لِاشْتِمَالِهِ عَلَى مَا يَقْلَعُ الشَّرْطَ عَنْ أَصْلِهِ لَا يَصْلُحُ إِلَّا لِفَرْضِهِ أَيْ لِفَرْضِ الشَّرْطِ كَمَا يُفْرَضُ الْمُحَالُ لِغَرَضٍ مِنَ الْأَغْرَاضِ نَحْوُ أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمُ الذِّكْرَ أَيْ أَنُهْمِلُكُمْ فَنَضْرِبُ عَنْكُمُ الْقُرْآنَ وَمَا فِيْهِ مِنَ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ وَالْوَعْدِ وَالْوَعِيْدِ صَفْحًا أَيْ إِعْرَاضًا أَوْ لِلْإِعْرَاضِ أَوْ مُعْرِضِيْنَ إِنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُسْرِفِيْنَ فِيْمَنْ قَرَأَ إِنْ بِالْكَسْرِ فَكَوْنُهُمْ مُسْرِفِيْنَ أَمْرٌ مَقْطُوْعٌ بِهِ لٰكِنْ جِيْءَ بِلَفْظِ إِنْ لِقَصْدِ التَّوْبِيْخِ وَتَصْوِيْرِ أَنَّ الْإِسْرَافَ مِنَ الْعَاقِلِ يَجِبُ أَنْ لَا يَكُوْنَ إِلَّا عَلَى سَبِيْلِ الْفَرْضِ وَالتَّقْدِيْرِ كَالْمُحَالَاتِ لِاشْتِمَالِ الْمَقَامِ عَلَى الْآيَاتِ الدَّالَّةِ عَلَى أَنَّ الْإِسْرَافَ مِمَّا لَا يَنْبَغِيْ أَنْ يَصْدُرَ عَنِ الْعَاقِلِ أَصْلًا فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْمُحَالِ وَالْمُحَالُ وَإِنْ كَانَ مَقْطُوْعًا بِعَدَمِ وُقُوْعِهِ لٰكِنَّهُمْ يَسْتَعْمِلُوْنَ فِيْهِ إِنْ لِتَنْزِيْلِهِ مَنْزِلَةَ مَا لَا قَطْعَ بِعَدَمِهِ عَلَى سَبِيْلِ الْمُسَاهَلَةِ وَإِرْخَاءِ الْعِنَانِ لِقَصْدِ التَّبْكِيْتِ كَمَا فِيْ قَوْلِهِ تَعَالَى قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِيْنَ۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ترجمہ یا توبیخ کے لئے یعنی مخاطب کو شرط پر عار دلانے کے لئے اور اس بات کی منظر کشی کرنے کے لئے کہ مقام اس کے ان چیزوں پر مشتمل ہونے کی وجہ سے جو شرط کا اس کی اصل ہی سے قلع قمع کر رہی ہیں صلاحیت نہیں رکھتا ہے مگر شرط کو فرض کرنے کی وجہ سے جیسا کہ کسی غرض کی وجہ سے محال کو فرض کیا جاتا ہے جیسے کیا ہم سے قرآن کو پھیر دیں یعنی کیا ہم کو چھوڑ دیں۔ پس تم سے قرآن اور جو کچھ اس میں امر و نہی، وعدہ اور وعید ہے، پھیر دیں۔ صفحاً (مفعول مطلق ہے) یعنی اعراضاً (یا مفعول لہٗ ہے) یعنی للاعراض (یا حال ہے) یعنی معرضین اگر تم اعراض کرنے والے ہو اس شخص کی قرات میں جس نے اِن کو کسرہ کے ساتھ پڑھا ہے۔ پس ان کا مُسرف ہونا یقینی امر ہے لیکن لفظ اِن لایا گیا ہے توبیخ کے ارادے سے اور اس بات کو ظاہر کرنے کے لئے کہ عقلمند آدمی کی طرف سے اسراف ضروری ہے کہ نہ ہو مگر محالات کی طرح فرض اور تقدیر کے طریقہ پر کیونکہ مقام ان تمام چیزوں پر مشتمل ہے جو اس بات پر دال ہیں کہ اسراف ان چیزوں میں سے ہے جس کا عاقل آدمی سے صادر ہونا مناسب نہیں ہے پس وہ محال کے مرتبہ میں ہے اور محال اگرچہ اس کا عدم وقوع یقینی ہے لیکن وہ اس میں کلمۂ اِن استعمال کرتے ہیں محال کو اس چیز کے مرتبہ میں اتارتے ہوئے جس کا عدم وقوع یقینی نہ ہو مقابل کو خاموش کرنے کے لئے نرمی اور سہولت کو اختیار کرتے ہوئے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول میں آپ کہئے اگر رحمٰن کے لئے اولاد ہو تو سب سے پہلے عبادت کرنے والا میں ہوں۔

تشریح مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ کلمۂ اِن کبھی مقام جزم اور یقین میں توبیخ کے لئے استعمال ہوتا ہے یعنی مقام جزم میں کلمۂ اِن کبھی اسلئے لاتے ہیں تاکہ مخاطب کو وقوع شرط پر عار دلائی جائے یعنی کلمۂ اِن لاکر مخاطب کو اس بات پر عار دلانا مقصود ہوتا ہے کہ اس سے شرط کا وقوع ہو رہا ہے اور وہ اس شرط کا معتقد ہے اور اس بات کو ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے کہ مقام ایسے امور پر مشتمل ہونے کی وجہ سے جو وجودِ شرط اور وقوعِ شرط کے منافی ہیں اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ وجودِ شرط کو محالات کی طرح فرض ہی کیا جاسکتا ہے۔ حاصل یہ کہ شرط کا وقوع یقینی ہے مگر چونکہ مقام ایسے امور پر مشتمل ہے جو امور وجودِ شرط کے منافی ہیں اور مقام کا ایسے امور پر مشتمل ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ شرط کا وجود اور وقوع محال ہے اسلئے جس طرح محال کو فرض کیا جاتا ہے اسی طرح اس شرط کے وقوع کو بھی فرض کیا گیا ہے اور محال کو فرض کرنا کسی نہ کسی غرض کی وجہ سے ہوتا ہے مثلاً مقابل کو خاموش کرنے کے لئے یا اس پر الزام قائم کرنے کے لئے یا کلام میں مبالغہ پیدا کرنے کے لئے اسی طرح یہاں شرط کے وقوع کو اسلئے فرض کیا گیا ہے تاکہ مخاطب کو وقوعِ شرط پر عار دلائی جائے۔ مثلاً باری تعالےٰ کا ارشاد ہے "افنضرب عنکم الذکر صفحا ان کنتم قوما مسرفین" شارح نے انہملکم فنضرب عبارت نکال کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ فنضرب کا فاء عاطفہ ہے اور معطوف علیہ نہملکم مقدر ہے اور ہمزۂ استفہام اسی جملہ مقدرہ یعنی نہملکم پر داخل ہے۔ صفحا کے بعد اعراض کا لفظ لاکر یہ بتانا چاہتے ہیں کہ آیت میں صفح اعراض کے معنی میں ہے اور ترکیب میں مفعول مطلق واقع ہے یا مفعول لہٗ واقع ہے یا حال

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

واقع ہے۔ تعین قراءت ان بالکسر کہہ کر شارح فرما رہے ہیں کہ یہ آیت وقوع شرط پر عار دلانے کی مثال اس وقت ہوگی جبکہ ان حضرات کی قرأت کو اختیار کیا جائے جنھوں نے اِن کنتم میں اِنْ کو کسرہ کے ساتھ پڑھا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں یہ شرطیہ ہوگا اور اس کا جواب محذوف ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی "اِن کنتم قوما مسرفین فنضرب عنکم الذکر"۔ اور اگر اَنْ کو فتحہ کے ساتھ پڑھا جائے جیسا کہ بعض قرّاء کا خیال ہے تو اس صورت میں یہ آیت وقوع شرط پر عار دلانے کی مثال نہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں یہ نضرب کا مفعول لہ ہوگا اور معنی ہوں گے "لِاَنْ کنتم قوما مسرفین"۔ یہ خیال رہے کہ فتحہ کی صورت میں صفحاً مفعول مطلق ہوگا یا حال ہوگا مفعول لہ نہ ہوگا۔ کیونکہ ایک فعل کے لئے مفعول لہ متعدد نہیں ہوتا ہے۔ الحاصل قرأت بالکسر کی صورت میں مثال کی توضیح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کفار کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر تم مسرف ہو اور اللہ کی کتاب اور آیات کا استہزاء کرنے والے ہو تو کیا ہم تم کو چھوڑ دیں اور قرآن اور جو کچھ قرآن میں ہے اس کو تم سے روک لیں "ایسا نہیں ہوگا"۔ ملاحظہ فرمالیے کفار کا مسرف ہونا ایک یقینی امر ہے مگر اس کے باوجود ان کے اسراف کو بیان کرنے کے لئے حق جل مجدہ نے کلمہ اِن ذکر کیا ہے کیونکہ یہاں کفار کو وقوعِ شرط یعنی وقوعِ اسراف پر عار دلانا مقصود ہے اور یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ چونکہ مقام ایسے دلائل اور آیات پر مشتمل ہے جو اس بات پر دال ہیں کہ عاقل آدمی سے اسراف کا صادر ہونا بمنزلہ محال کے ہے اسلئے یہاں اسراف کو محال کی طرح فرض ہی کیا جاسکتا ہے پس یہاں اسراف کفار اگرچہ یقینی ہے مگر ان کو اس کے وقوع پر عار دلانے کے لئے کلمہ اِن استعمال کیا گیا ہے۔

والمحال وان کان مقطوعا الخ سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے سوال یہ ہے کہ شارح نے فرمایا ہے کہ اسراف کفار محال کے مرتبہ میں ہے اور محال وہ کہلاتا ہے جس کا عدم وقوع یقینی ہو اور پہلے گذر چکا ہے کہ کلمہ اِنْ اس جگہ استعمال ہوتا ہے جہاں وقوع شرط اور عدم وقوع شرط دونوں کا یقین نہ ہو یعنی نہ وقوع شرط یقینی ہو اور نہ عدم وقوع شرط یقینی ہو بلکہ دونوں کا احتمال ہو پس جب یہ بات ہے تو اسراف کفار (جو محال کے مرتبہ میں ہے) کو بیان کرنے کے لئے کلمہ اِن استعمال نہ کرنا چاہئے تھا حالانکہ مذکورہ آیت میں اسراف کفار کو بیان کرنے کے لئے کلمہ اِن استعمال کیا گیا ہے۔ شارح نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ محال کا عدم وقوع چونکہ یقینی ہے اسلئے اصل کا اعتبار کرتے ہوئے محال کلمہ اِنْ کا محل نہیں ہے یعنی محال کو بیان کرنے کے کلمہ اِنْ کا استعمال نہیں ہوتا ہے لیکن کبھی کبھی محال کو مشکوک (جس کا نہ عدم یقینی ہوتا ہے اور نہ وجود) کے مرتبہ میں اتار کر اسکے لئے کلمہ اِن استعمال کرلیا جاتا ہے اور ایسا اسلئے کیا جاتا ہے تاکہ مخاطب کی باگ کو ڈھیلا کرکے اور اس کے ساتھ نرمی کا معاملہ کرکے اس کو خاموش اور عاجز کیا جاسکے جیسے باری تعالیٰ کے قول "قل ان کان للرحمٰن ولد فانا اول العابدین" میں یہی صورت اختیار کی گئی ہے اس طور پر کہ رحمٰن یعنی باری تعالیٰ کے لئے ولد کا ہونا محال ہے لیکن اس محال کو جس کا عدم وقوع یقینی ہے مخاطبین کو خاموش کرنے کے لئے مشکوک کے مرتبہ میں اتار لیا گیا اور اس میں کلمہ اِنْ استعمال کرلیا گیا۔ اسی طرح "وان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسورة من مثلہ"

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

میں قرآن پاک کا محل ریب ہونا محال ہے اس کا عدم وقوع یقینی ہے مگر مخاطبین کو خاموش کرنے کے لیے ان کو اصل دیگر اس محال کو مشکوک کے مرتبہ میں اتار لیا گیا اور پھر اس میں کلمہ ان استعمال کیا گیا۔

أَوْ تَغْلِيبِ غَيْرِ الْمُتَّصِفِ بِهِ أَيْ بِالشَّرْطِ عَلَى الْمُتَّصِفِ بِهِ كَمَا إِذَا كَانَ الْقِيَامُ قَطْعِيَّ الْحُصُولِ لِزَيْدٍ غَيْرَ قَطْعِيٍّ لِعَمْرٍو فَتَقُولُ لَهُمَا إِنْ قُمْتُمَا كَانَ كَذَا وَقَوْلُهُ تَعَالَى لِلْمُخَاطَبِينَ الْمُرْتَابِينَ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَحْتَمِلُهُمَا أَيْ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ لِلتَّوْبِيخِ وَالتَّصْوِيرِ الْمَذْكُورِ وَأَنْ يَكُونَ لِتَغْلِيبِ غَيْرِ الْمُرْتَابِينَ عَلَى الْمُرْتَابِينَ لِأَنَّهُ كَانَ فِي الْمُخَاطَبِينَ مَنْ يَعْرِفُ الْحَقَّ وَإِنَّمَا يُنْكِرُ عِنَادًا فَجَعَلَ الْجَمِيعَ كَأَنَّهُ لَا ارْتِيَابَ لَهُمْ.

ترجمہ یا غیر متصف بالشرط کو متصف بالشرط پر غلبہ دینے کے لیے جیسا کہ جب قیام زید کے لیے قطعی اور یقینی طور پر حاصل ہو (اور) عمرو کے لیے غیر یقینی طور پر پھر تو ان دونوں سے کہے ان قمتما کان کذا (اگر تم دونوں کھڑے ہوئے تو ایسا ہوگا) اور شک کرنے والے مخاطبین کے لیے باری تعالیٰ کا قول وان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا (اگر تم لوگ قرآن پاک سے متعلق شک میں ہو) دونوں کا احتمال رکھتا ہے یعنی توبیخ اور تصویر مذکور کا احتمال رکھتا ہے اور اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ غیر مرتابین کو مرتابین پر غلبہ دینے کے لیے ہو کیونکہ مخاطبین میں ایسے لوگ بھی تھے جو حق پہچانتے تھے لیکن عناداً انکار کرتے تھے۔ پس باری تعالیٰ نے سب کو ایسا بنا دیا گویا اُن کے لیے ارتیاب و شک نہیں ہے۔

تشریح او کے ذریعہ متن کی سابقہ عبارت عدم جزم پر عطف کیا گیا ہے اور اس عبارت سے مصنف رحؒ کا مقصد یہ ہے کہ کلمہ اِنْ کو مقام جزم اور یقین میں کبھی اس وقت استعمال کیا جاتا ہے جب غیر متصف بالشرط کو متصف بالشرط پر غلبہ دینا مقصود ہو یعنی ایک چیز کا شرط کے ساتھ اتصاف یقینی اور قطعی ہو یعنی یقینی طور پر متصف بالشرط ہو اور ایک چیز کا شرط کے ساتھ اتصاف یقینی نہ ہو بلکہ مشکوک ہو یعنی غیر متصف بالشرط ہو اور اس اتصاف میں شک ہو پس پہلی چیز یعنی متصف بالشرط کلمہ اِنْ کے استعمال کا موقع نہیں ہے مگر دوسری چیز یعنی غیر متصف بالشرط کلمہ اِن کے استعمال کا موقع ہے ایسی صورت میں متکلم غیر متصف بالشرط کو متصف بالشرط پر غلبہ دیکر اور دونوں کو غیر متصف بالشرط سمجھ کر کلمہ اِنْ استعمال کر لیتا ہے حالانکہ متصف بالشرط کے اعتبار سے یہ مقام، مقام جزم اور یقین ہے مثلاً زید کے لئے قیام کا حصول قطعی اور یقینی ہو اور عمرو کے لیے قطعی نہ ہو بلکہ مشکوک ہو اور پھر متکلم عمرو کو زید پر غلبہ دیکر یوں کہے " ان قمتما کان کذا " ملاحظہ فرمائیے یہاں کلمۂ اِنْ غیر متصف بالشرط کو متصف بالشرط پر غلبہ دینے کے لئے مقام جزم میں استعمال کیا گیا ہے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مصنف کتاب فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا قول ﴿وان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا﴾ دونوں کا احتمال رکھتا ہے یعنی اس بات کا بھی احتمال رکھتا ہے کہ اس جگہ کلمہ اِنْ مخاطبین یعنی کفار کو وقوع شرط (وقوع ریب) پر عار دلانے کے لئے ہو اور اس بات کو بیان کرنے کے لئے ہو کہ ریب کا صدور اور وقوع محال کے مرتبہ میں ہے لہذا مخاطبین کو خاموش کرنے کے لئے محال کی طرح اس کو فرض ہی کیا جاسکتا ہے اور اس آیت میں یہ بھی احتمال ہے کہ غیر مرتابین کو مرتابین پر غلبہ دیکر سب کو غیر مرتابین کہہ کر ان کے لئے کلمہ اِنْ استعمال کر لیا گیا ہو۔ شارح نے عہد رسالت میں بعض مخاطبین کے غیر مرتاب ہونے پر دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ عہد رسالت میں بعض لوگ ایسے تھے جو حق کو پہچانتے تھے اور یہ جانتے تھے کہ قرآن پاک کلام الٰہی اور مُوحیٰ من اللہ ہے مگر از راہ عناد اس کا انکار کرتے تھے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول ﴿فانہم لا یکذبونک ولکن الظالمین بآیات اللہ یجحدون﴾ ﴿وان فریقا منہم لیکتمون الحق وہم یعلمون﴾ سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

وَهٰهُنَا بَحْثٌ وَهُوَ اَنَّهٗ اِذَا جُعِلَ الْجَمِيْعُ بِمَنْزِلَةِ غَيْرِ الْمُرْتَابِيْنَ كَانَ الشَّرْطُ قَطْعِيَّ اللَّاوُقُوْعِ فَلَا يَصِحُّ اسْتِعْمَالُ اِنْ فِيْهِ كَمَا اِذَا كَانَ قَطْعِيَّ الْوُقُوْعِ لِاَنَّهَا اِنَّمَا تُسْتَعْمَلُ فِي الْمَعَانِي الْمُحْتَمِلَةِ الْمَشْكُوْكَةِ وَلَيْسَ الْمَعْنٰى هٰهُنَا عَلٰى حُدُوْثِ الْاِرْتِيَابِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ وَلِهٰذَا زَعَمَ الْكُوْفِيُّوْنَ اَنَّ اِنْ هٰهُنَا بِمَعْنٰى اِذْ وَنَصَّ الْمُبَرِّدُ وَالزَّجَّاجُ عَلٰى اَنَّ اِنْ لَا تَقْلِبُ كَانَ اِلٰى مَعْنَى الْاِسْتِقْبَالِ لِقُوَّةِ دَلَالَتِهٖ عَلٰى مَعْنَى الْمُضِيِّ فَمُجَرَّدُ التَّغْلِيْبِ لَا يُصَحِّحُ اسْتِعْمَالَ اِنْ هٰهُنَا بَلْ لَابُدَّ مِنْ اَنْ يُقَالَ لَمَّا غُلِّبَ صَارَ الْجَمِيْعُ بِمَنْزِلَةِ غَيْرِ الْمُرْتَابِيْنَ وَصَارَ الشَّرْطُ قَطْعِيَّ الْاِنْتِفَاءِ فَاسْتُعْمِلَ فِيْهِ اِنْ عَلٰى سَبِيْلِ الْفَرْضِ وَالتَّقْدِيْرِ لِلتَّبْكِيْتِ وَالْاِلْزَامِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاِنْ اٰمَنُوْا بِمِثْلِ مَا اٰمَنْتُمْ بِهٖ فَقَدِ اهْتَدَوْا وَقُلْ اِنْ كَانَ لِلرَّحْمٰنِ وَلَدٌ فَاَنَا اَوَّلُ الْعَابِدِيْنَ

ترجمہ اور یہاں ایک بحث ہے اور وہ یہ ہے کہ جب سب کو غیر مرتابین کے مرتبہ میں بنا دیا گیا تو شرط کا لا وقوع قطعی ہوگیا۔ لہذا اس میں کلمہ اِنْ کا استعمال کرنا صحیح نہ ہوگا جیسا کہ (کلمہ اِنْ کا استعمال کرنا اس وقت صحیح نہیں ہوتا) جبکہ شرط کا وقوع قطعی ہو کیونکہ کلمہ اِنْ معانی محتملہ مشکوکہ میں استعمال کیا جاتا ہے اور یہاں آئندہ زمانہ میں شک پیدا ہونے کے کوئی معنی نہیں ہیں اسی وجہ سے اہل کوفہ نے کہا کہ کلمہ اِنْ یہاں کلمہ اِذْ کے معنی میں ہے اور مبرد اور زجاج نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ کلمہ اِنْ کانَ کو مستقبل کے معنی کی طرف نہیں بدلتا ہے کیونکہ کان کی دلالت ماضی کے معنی پر قوی ہے پس یہاں صرف تغلیب کلمہ اِنْ کے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

استعمال کو صحیح نہیں کرتی ہے بلکہ یہ کہنا ضروری ہے کہ جب تمام لوگ غیر مرتاب ہو گئے اور شرط کا انتفاء اور لاوقوع قطعی ہو گیا تو اس میں کلمہ ان بطریق فرض مقابل کو خاموش کرنے کے لئے اور اس پر الزام قائم کرنے کے لئے استعمال کیا گیا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول " فان آمنوا بمثل ما آمنتم بہ فقد اهتدوا " اور " قل ان کان للرحمٰن ولد فانا اول العابدین " میں ہے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ احتمال ثانی پر اعتراض ہے یعنی آیت " ان کنتم فی ریب " میں یہ کہنا کہ غیر مرتابین کو مرتابین پر غلبہ دینے کے لئے کلمہ ان کا استعمال کیا گیا ہے محل اعتراض ہے اعتراض یہ ہے کہ عہد رسالت میں بعض کفار قطعی طور پر مرتاب تھے یعنی قرآن پاک کے کلام الٰہی ہونے میں قطعی طور پر شک کرنے والے تھے اور بعض کفار قطعی طور پر غیر مرتاب تھے ان کا انکار محض عناد کی وجہ سے تھا پس جب غیر مرتابین کو مرتابین پر غلبہ دیدیا گیا تو وہ سب غیر مرتابین ہو گئے یعنی ان سے عدم صدور ریب اور لاوقوع ریب یقینی ہو گیا اور یقین کے موقع میں خواہ وقوع کا یقین ہو خواہ لاوقوع کا کلمہ ان استعمال نہیں کیا جاتا ہے۔ بلکہ کلمہ ان شک اور احتمال کے موقع میں استعمال کیا جاتا ہے اور جب ایسا ہے تو آیت مذکورہ میں غیر مرتابین کو مرتابین پر غلبہ دینے کی وجہ سے کلمہ ان کا استعمال صحیح نہ ہوگا۔

ولیس المعنی ہہنا سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ کلمہ ان اس فعل ماضی کو جس پر داخل ہوتا ہے استقبال کے معنی میں کر دیتا ہے لہذا اس آیت میں حدوث ارتیاب زمانہ مستقبل میں ہوگا اور امور مستقبلہ مشکوک ہوتے ہیں یعنی ان میں وقوع اور عدم وقوع دونوں کا احتمال ہوتا ہے اگرچہ یہاں باری تعالیٰ متکلم اور مخاطب ہیں اور باری تعالیٰ کی طرف نسبت کرتے ہوئے شک محال ہے لیکن اس سے قطع نظر کہ متکلم کون ہے کلام مستقبل مشکوک ہوتا ہے۔ الحاصل یہاں بھی حدوث ارتیاب مشکوک ہوگا اور مشکوک چیز کو بیان کرنے کے لئے چونکہ کلمہ اِنْ استعمال ہوتا ہے۔ اسلئے یہاں کلمہ ان کا استعمال صحیح ہوگا۔ شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ آیت ان کنتم میں حدوث ارتیاب فی المستقبل نہیں ہے کیونکہ کلمہ ان شرطیہ فعل ماضی کو استقبال کے معنی میں اسوقت کرتا ہے جبکہ وہ فعل ماضی کانَ نہ ہو اور اگر وہ فعل ماضی کانَ ہو تو کلمہ اِنْ اسکو مستقبل کے معنی میں نہیں کرتا ہے چنانچہ مبرد اور زجاج جیسے ائمہ نحو نے فرمایا ہے کہ کلمہ اِنْ فعل ماضی کان کو استقبال کے معنی میں نہیں کرتا ہے کیونکہ کان کی دلالت ماضی کے معنی پر قوی ہوتی ہے کلمہ اِن کے کان پر داخل ہونے کی وجہ سے یہاں چونکہ حدوث ارتیاب فی المستقبل ممکن نہیں ہے اسی لئے اہل کوفہ نے کہا ہے کہ یہاں آیت میں کلمہ اِنْ اذ کے معنی میں ہے۔ تجوز التغلیب سے شارح نے بحث سابق (ثم ہہنا بحث) کا اعادہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ عہد رسالت میں بعض کفار قطعی طور پر مرتاب تھے اور بعض قطعی طور پر غیر مرتاب تھے پس ایسی صورت میں اگر غیر مرتابین کو مرتابین پر غلبہ دیکر سبکو غیر مرتاب سمجھ لیا جائے تو سب قطعی طور پر غیر مرتاب ہو نگے یعنی ان سب سے ریب کا عدم صدور

www.KitaboSunnat.com

اور عدم وقوع یقینی ہوگا اور یقین کے موقع میں کلمہ ان کا استعمال صحیح نہیں ہوتا ہے لہذا یہاں محض تغلیب کی وجہ سے کلمہ ان کے استعمال کو صحیح قرار نہیں دیا جا سکتا ہے بلکہ یہ کہنا ضروری ہوگا کہ جب سب لوگ غیر مرتابین کے مرتبہ میں ہوگئے اور شرط یعنی ارتیاب کا عدم وقوع قطعی اور یقینی ہوگیا تو مقابل کو خاموش کرنے اور اس پر الزام قائم کرنے کے لئے فرض محال کے طریقہ پر کلمہ ان کا استعمال کیا گیا یعنی ریب جس کا عدم وقوع یقینی اور وقوع محال ہے اسکو مشکوک فیہ کے مرتبہ میں اتار دیا گیا اور کلمہ انْ استعمال کیا گیا حاصل یہ کہ یہاں دو تنزیلیں ہیں ایک تو تغلیب کی وجہ سے مرتابین کو غیر مرتابین کے مرتبہ میں اتارنا۔ دوم ریب جس کا عدم وقوع یقینی اور وقوع محال ہے اس کو مشکوک فیہ کے مرتبہ میں اتارنا۔ جس کا عدم وقوع یقینی اور وقوع محال ہو اس کو مشکوک فیہ کے مرتبے میں اتارنے اور بطریق فرض اس میں کلمہ ان استعمال کرنے کی دو مثالیں شارح علیہ الرحمہ نے ذکر کی ہیں پہلی مثال باری تعالیٰ کا قول "فَاِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوا" ہے۔ ترجمہ اگر وہ ایمان لائے اس کے مثل پر جس پر تم ایمان لائے ہو تو وہ راہ یاب ہوگئے۔ مسلمانوں کو مخاطب کرکے اللہ جل شانہ نے فرمایا ہے کہ اگر وہ لوگ جو تمہارے دین پر نہیں ہیں حقیقت میں تمہارے دین اور تمہاری کتاب (قرآن) کے مماثل پر ایمان لے آئے تو وہ راہ یاب ہو جائیں گے اور یہ بات مسلم ہے کہ اسلام کے علاوہ دین حق کا ہونا اور قرآن کے علاوہ کتاب حق کا ہونا محال ہے پس آیت میں اس محال اور قطعی الانتفاء کو مشکوک فیہ میں اتار لیا گیا اور علی سبیل الفرض اس میں کلمہ ان استعمال کر لیا گیا۔ دوسری مثال قل ان کان للرحمٰن ولد فانا اول العابدین ہے اس طور پر کہ رحمٰن کے لئے ولد کا ہونا محال ہے اور اس کا عدم وقوع یقینی ہے پس اس قطعی الانتفاء اور محال کو مشکوک فیہ کے مرتبہ میں اتار دیا گیا اور بطریق فرض اس میں کلمہ انْ استعمال کیا گیا ہے۔

وَالتَّغْلِيْبُ بَابٌ وَاسِعٌ يَجْرِيْ فِيْ فُنُوْنٍ كَثِيْرَةٍ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِيْنَ غُلِّبَ الذَّكَرُ عَلَى الْاُنْثٰى بِاَنْ اُجْرِيَ الصِّفَةُ الْمُشْتَرَكَةُ بَيْنَهُمَا عَلٰى طَرِيْقَةِ اِجْرَائِهَا عَلَى الذُّكُوْرِ خَاصَّةً فَاِنَّ الْقُنُوْتَ مِمَّا يُوْصَفُ بِهِ الذُّكُوْرُ وَالْاِنَاثُ وَلٰكِنَّ لَفْظَ قَانِتِيْنَ اِنَّمَا يَجْرِيْ عَلَى الذُّكُوْرِ فَقَطْ وَنَحْوُ قَوْلِهٖ تَعَالٰى بَلْ اَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُوْنَ غُلِّبَ جَانِبُ الْمَعْنٰى عَلٰى جَانِبِ اللَّفْظِ لِاَنَّ الْقِيَاسَ يَجْهَلُوْنَ بِيَاءِ الْغَيْبَةِ لِاَنَّ الضَّمِيْرَ عَائِدٌ اِلٰى قَوْمٍ وَلٰكِنَّ الْغَائِبَ لِكَوْنِهٖ اِسْمًا مُظْهَرًا لٰكِنَّهٗ فِي الْمَعْنٰى عِبَارَةٌ عَنِ الْمُخَاطَبِيْنَ غُلِّبَ جَانِبُ الْخِطَابِ عَلٰى جَانِبِ الْغَيْبَةِ۔

ترجمہ اور تغلیب ایک وسیع باب ہے جو بہت سے فنون میں جاری ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وکانت من القانتین (اس میں) مذکر کو مؤنث پر غلبہ دیا گیا اس طور پر کہ ان دونوں میں جو صفت مشترک ہے اس کو (مؤنث پر) اسی طرح جاری کیا گیا ہے جس طرح وہ مذکر پر جاری ہوتی ہے کیونکہ قنوت ان چیزوں میں سے ہے جس کے ساتھ مذکر اور مؤنث دونوں کو متصف کیا جاتا ہے لیکن لفظ قانتین صرف مذکر پر جاری ہوتا ہے اور جیسے باری عز اسمہ کا ارشاد ہے بل انتم قوما تجہلون (اس) جانب معنیٰ کو جانب لفظ پر غلبہ دیا گیا ہے اسلئے کہ قیاس یا رغیبت کے ساتھ یجہلون ہے کیونکہ ضمیر لفظ قوم کی طرف راجع ہے اور لفظ قوم اسم ظاہر ہونے کی وجہ سے غائب ہے لیکن معنیٰ مخاطبین مراد ہیں پس جانب خطاب کو جانب غیبت پر غلبہ دیدیا گیا۔

تشریح تغلیب کہتے ہیں دو معلوموں میں سے ایک کو دوسرے پر اطلاقِ لفظ میں ترجیح دینا یعنی اگر ایک معلوم کو تعبیر کرنے کے لئے ایک لفظ ہو اور ایک کو تعبیر کرنے کے لئے دوسرا لفظ ہو پھر ایک معلوم کو دوسرے معلوم پر ترجیح دیکر دونوں کو ایک لفظ سے تعبیر کر دیا گیا ہو تو یہ تغلیب کہلائے گی۔

بہر حال مصنف رہ فرماتے ہیں کہ تغلیب کا باب بہت وسیع ہے کسی ایک نوع کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ مختلف قسم کی تراکیب اور اسالیب میں تغلیب جاری ہوتی ہے جیسے باری تعالےٰ قول وکانت من القانتین میں مذکر کو مؤنث پر غلبہ دیا گیا ہے اس طور پر کہ قنوت مذکر کی بھی صفت واقع ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے رجل قانتٌ۔ اور مؤنث کی بھی صفت واقع ہوتا ہے چنانچہ امرأۃ قانتۃٌ کہا جاتا ہے۔ الحاصل قنوت ایسی صفت ہے جو مذکر اور مؤنث دونوں کے درمیان مشترک ہے لیکن قانتین یعنی واؤ، نون اور یاء، نون کے ساتھ صیغۂ جمع صرف مذکر کے لئے آتا ہے مؤنث کے لئے نہیں آتا مؤنث کے لئے تو الف، تاء کے ساتھ آتا ہے مگر اس کے باوجود مذکر کو مؤنث پر غلبہ دیکر قانتین مذکر کے صیغہ کا جس طرح ذکور اور مردوں پر اطلاق کیا گیا ہے اسی طرح حضرت مریم علیہا السلام جو ایک عورت ہیں ان پر بھی اطلاق کیا گیا ہے اسی طرح باری تعالےٰ کے قول بل انتم قوم تجہلون میں جانب معنیٰ کو جانب لفظ پر غلبہ دیا گیا اور جانب معنیٰ کی رعایت کرتے ہوئے خطاب اور حاضر کا صیغہ استعمال کر لیا گیا۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ یہاں قیاس اس بات کا مقتضی ہے کہ یجہلون غائب کا صیغہ ہونا چاہئے کیونکہ اس کی ضمیر لفظ قوم کی طرف راجع ہے اور لفظ قوم اسم ظاہر ہونے کی وجہ سے غائب ہے اور غائب کے لئے ضمیر غائب لائی جاتی ہے نہ کہ ضمیر خطاب لہٰذا یجہلون یا رغیبت کے ساتھ ہونا چاہئے تھا لیکن معنیٰ کے اعتبار سے قوم سے مخاطب مراد ہیں یعنی اس جگہ قوم کا مدلول ذوات مخاطبہ ہیں اس طور پر کہ قوم انتم کی خبر ہے اور خبر مبتداء پر محمول ہوتی ہے اور معنیٰ مبتداء کا عین ہوتی ہے یعنی جو مدلول مبتداء کا ہوتا ہے وہی خبر کا بھی مدلول ہوتا ہے پس جس طرح انتم خطاب ہے اسی طرح معنیٰ اور مدلول کے اعتبار سے قوم بھی مخاطب ہوگی غائب نہ ہوگی۔ حاصل یہ کہ قوم کی دو جہتیں ہیں جہت غیبت اور جہت خطاب۔ اول تو لفظوں کے اعتبار سے ہے اور دوم معنیٰ کے اعتبار سے پس جہتِ خطاب کو جہت غیبت پر اور جہت معنیٰ کو جہتِ لفظ پر ترجیح اور غلبہ دیکر تجہلون صیغۂ خطاب استعمال کیا گیا۔ رہا یہ سوال کہ جہت خطاب اور

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

جہت معنی کو ترجیح کیوں دی گئی تو اس کا جواب یہ ہے کہ خطاب، غیبت کی بہ نسبت اشرف اور ادل ہوتا ہے اور معنی کی جانب لفظ کی جانب کے مقابلہ میں اقوی اور اکمل ہوتی ہے۔

وَمِنْهُ اَیْ مِنَ التَّغْلِیْبِ اَبَوَانِ لِلْاَبِ وَالْاُمِّ وَنَحْوِهٖ کَالْعُمَرَیْنِ لِاَبِیْ بَکْرٍ وَّعُمَرَ وَالْقَمَرَیْنِ لِلشَّمْسِ وَالْقَمَرِ وَذٰلِکَ بِاَنْ یُّغَلَّبَ اَحَدُ الْمُصَاحِبَیْنِ اَوِ الْمُتَشَابِهَیْنِ عَلَى الْاٰخَرِ بِاَنْ یُّجْعَلَ الْاٰخَرُ مُتَّفِقًا لَهٗ فِی الْاِسْمِ ثُمَّ یُثَنّٰی ذٰلِکَ الْاِسْمُ وَیُقْصَدُ اِلَیْهِمَا جَمِیْعًا فَمِثْلُ اَبَوَانِ لَیْسَ مِنْ قَبِیْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَکَانَتْ مِنَ الْقَانِتِیْنَ کَمَا تَوَهَّمَهُ بَعْضُهُمْ لِاَنَّ الْاُبُوَّةَ لَیْسَ صِفَةً مُشْتَرَکَةً بَیْنَهُمَا کَالْقُنُوْتِ فَالْحَاصِلُ اَنَّ مُخَالَفَةَ الظَّاهِرِ فِیْ مِثْلِ الْقَانِتِیْنَ مِنْ جِهَةِ الْهَیْئَةِ وَالصِّیْغَةِ وَفِیْ مِثْلِ اَبَوَانِ مِنْ جِهَةِ الْمَادَّةِ وَجَوْهَرِ اللَّفْظِ بِالْکُلِّیَّةِ

ترجمہ اور تغلیب کے قبیلہ سے ابوان ماں باپ کے لئے ہے اور اس کے مثل جیسے عمرین، ابوبکر اور عمر رضی اللہ عنہما کے لئے اور قمرین، چاند اور سورج کے لئے ہے اور اس تغلیب کی صورت یہ ہے کہ دو مصاحب یا دو متشابہ چیزوں میں سے ایک کو دوسری پر غلبہ دیا جائے۔ اس طور پر کہ دوسرے کو اسم میں اس کا متفق کر دیا جائے پھر اس اسم کو تثنیہ بنا کر ذکر کیا جائے اور دونوں کا ارادہ کیا جائے پس ابوان باری تعالیٰ کے قول وکانت من القانتین کے قبیل سے نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا ہے اسلئے کہ ابوت ایسی صفت نہیں ہے جو ماں باپ کے درمیان مشترک ہو جیسا کہ قنوت صفت مشترکہ ہے۔ پس حاصل یہ ہے کہ قانتین میں ظاہر کی مخالفت، ہیئت اور صیغہ کے اعتبار سے ہے اور ابوان میں مادہ اور جوہر لفظ کے اعتبار سے ہے بالکلیہ۔

تشریح مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ تغلیب کے قبیلہ سے ابوان بھی ہے جو ماں اور باپ کے لئے ہے اور عمرین بھی ہے جس سے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ مراد ہیں۔ اور قمرین بھی ہے جو چاند اور سورج کے لئے بولا جاتا ہے اور اس تغلیب کی صورت یہ ہے کہ دو مصاحب چیزوں میں سے ایک کو یا دو متشابہ چیزوں میں سے ایک کو دوسری پر اس طرح غلبہ دیا جائے کہ دوسری چیز کو پہلی کے نام اور اسم میں موافق کر لیا جائے اور پھر اس اسم کا تثنیہ بنا کر ذکر کر دیا جائے یعنی بصورت تثنیہ اس اسم کا دونوں پر اطلاق کیا جائے اور اس اسم سے دونوں کا ارادہ کیا جائے مثلاً اب اور ام میں ام کو اسم میں اب کے موافق کیا گیا یعنی ام کے لئے بھی اب ہی کا لفظ تجویز کیا گیا اور پھر اب کا تثنیہ لا کر ابوان ذکر کیا گیا اور ابوان سے باپ اور ماں دونوں کا ارادہ کیا گیا۔ اسی طرح عمرین اور قمرین کا حال ہے علامہ تفتازانی

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

فرماتے ہیں کہ ابوان، وکانت من القانتین کے قبیلہ سے نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے یعنی جس طرح کی تغلیب قانتین میں ہے ابوان میں اس طرح کی تغلیب نہیں ہے اسلئے کہ قنوت ایسی صفت ہے جو مذکر اور مؤنث دونوں میں مشترک ہے یعنی قنوت مذکر کی صفت بھی واقع ہوتا ہے (رجل قانت) اور مؤنث کی صفت بھی واقع ہوتا ہے (امرأة قانتة) لیکن ابوت (باپ ہونا) ماں اور باپ کے درمیان صفت مشترک نہیں ہے اسلئے کہ ابوت باپ کی صفت تو واقع ہوتا ہے. ماں کی صفت واقع نہیں ہوتا. حاصل یہ کہ قانتین میں مخالفت ظاہر ہیئت اور صیغہ کے اعتبار سے ہے یعنی مذکر اور مؤنث ہیئت اور صیغہ کے اعتبار سے ایک دوسرے کے مخالف ہیں کہ مذکر کی ہیئت قانتین ہے اور مؤنث کی ہیئت قانتات ہے اور قانتین اور قانتات کی ہیئت میں مخالفت اور تغایر اظہر من الشمس ہے لیکن مادہ اور ذات لفظ کے اعتبار سے کوئی مخالفت نہیں ہے کیونکہ مذکر اور مؤنث دونوں کی صفت قنوت واقع ہوتا ہے. اس کے برخلاف ابوان کہ اس میں مذکر اور مؤنث ہیئت اور صیغہ کے اعتبار سے بھی ایک دوسرے کے مخالف ہیں اور مادہ اور ذات لفظ کے اعتبار سے بھی ایک دوسرے کے مخالف ہیں. ہیئت کے اعتبار سے اسلئے کہ اب کے صیغہ جمع کی ہیئت آباء ہے اور اُم کے صیغہ جمع کی ہیئت امہات ہے اور مادہ کے اعتبار سے اسلئے کہ اب کا مادہ ام کے مادہ کا غیر ہے.

وَلِكَوْنِهِمَا اَىْ اِنْ وَاِذَا لِتَعْلِيْقِ اَمْرٍ هُوَ حُصُوْلُ مَضْمُوْنِ الْجَزَاءِ بِغَيْرِهٖ يَعْنِىْ حُصُوْلَ مَضْمُوْنِ الشَّرْطِ فِى الْاِسْتِقْبَالِ مُتَعَلِّقٌ بِغَيْرِهٖ عَلٰى مَعْنٰى اَنَّهٗ يُجْعَلُ حُصُوْلُ الْجَزَاءِ مُتَرَتِّبًا وَمُتَعَلِّقًا عَلٰى حُصُوْلِ الشَّرْطِ فِى الْاِسْتِقْبَالِ وَلَا يَجُوْزُ اَنْ يَتَعَلَّقَ بِتَعْلِيْقِ اَمْرٍ لِاَنَّ التَّعْلِيْقَ اِنَّمَا هُوَ فِىْ زَمَانِ التَّكَلُّمِ لَا فِى الْاِسْتِقْبَالِ اَلَا تَرٰى اَنَّكَ اِذَا قُلْتَ اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَاَنْتَ حُرٌّ فَقَدْ عَلَّقْتَ فِىْ هٰذِهِ الْحَالَةِ حُرِّيَّتَهٗ عَلٰى دُخُوْلِ الدَّارِ فِى الْاِسْتِقْبَالِ كَانَ كُلٌّ مِنْ جُمْلَتَىْ كُلٍّ مِنْهُمَا اَىْ مِنْ اِنْ وَاِذَا يَعْنِى الشَّرْطَ وَالْجَزَاءَ فِعْلِيَّةً اِسْتِقْبَالِيَّةً اَمَّا الشَّرْطُ فَلِاَنَّهٗ مَفْرُوْضُ الْحُصُوْلِ فِى الْاِسْتِقْبَالِ فَيَمْتَنِعُ ثُبُوْتُهٗ وَمُضِيُّهٗ وَاَمَّا الْجَزَاءُ فَلِاَنَّ حُصُوْلَهٗ مُعَلَّقٌ عَلٰى حُصُوْلِ الشَّرْطِ فِى الْاِسْتِقْبَالِ وَيَمْتَنِعُ تَعْلِيْقُ حُصُوْلِ الْحَاصِلِ الثَّابِتِ عَلٰى حُصُوْلِ مَا يَحْصُلُ فِى الْمُسْتَقْبَلِ

ترجمہ اور اس لئے کہ وہ دونوں یعنی اِنْ اور اِذَا ایک امر یعنی مضمون جزاء کے حصول کو آئندہ زمانہ میں اس کے علاوہ پر یعنی آئندہ زمانہ میں مضمون شرط کے حصول پر معلق کرنے کے لئے ہیں. فی الاستقبال غیرہ سے متعلق ہے بایں معنی کہ حصول جزاء کو حصول شرط فی الاستقبال پر مرتب اور

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

معلق کیا جاتا ہے اور (فی الاستقبال) تعلیق امر سے متعلق نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ تعلیق زمانہ تکلم میں ہوتی ہے نہ کہ زمانہ استقبال میں کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ جب تو نے اِن دخلت الدار فانت حرٌ کہا تو تو نے اس وقت میں اس کی آزادی کو معلق کیا ہے آئندہ زمانہ میں اس کے گھر میں داخل ہونے پر، ان اور اذا کے ہر دو جملوں یعنی شرط اور جزاء میں سے ہر ایک فعلیہ استقبالیہ ہوگا بہرحال شرط تو اس کا حصول آئندہ زمانہ میں فرض کیا گیا ہے لہٰذا اس کا ثابت ہونا اور ماضی ہونا ممتنع ہوگا اور بہرحال جزاء تو اس کا حصول، حصول شرط فی الاستقبال پر معلق ہے اور حاصل شدہ اور ثابت شدہ کے حصول کو اس چیز کے حصول پر معلق کرنا جو آئندہ زمانہ میں حاصل ہوگی ممتنع اور محال ہے۔

تشریح

اس جگہ فاضل مصنف نے علت (لکونہما) کو معلول (کان کل من جملتیہما الخ) پر مقدم کیا ہے حالانکہ ترتیب میں معلول پہلے مذکور ہوتا ہے اور علت بعد میں اس کی وجہ یہ ہے تاکہ حکم معلل اول وہلہ میں سامع کے ذہن میں واقع ہو جائے کیونکہ وہ حکم معلل جو اول وہلہ میں سامع کے ذہن میں واقع ہوتا ہے اس حکم کی بہ نسبت اثبت اور اوقع فی النفس ہوتا ہے جس کی علت کا انتظار کیا جاتا ہو اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ کلمہ ان اور کلمہ اذا دونوں چونکہ مضمون جزاء کے حصول کو مضمون شرط کے حصول فی الاستقبال پر معلق کرنے کے لئے آتے ہیں اسلئے ان دونوں میں سے ہر ایک کے دونوں جملوں (شرط وجزاء) میں سے ہر ایک جملہ فعلیہ استقبالیہ ہوگا نہ اسمیہ ہوگا نہ ماضویہ اور نہ حالیہ یعنی دونوں جملوں کو فعل مضارع سے شروع کیا جائیگا اور مضارع میں استقبال کے معنی ہوں گے جیسے ان تجئ اکرمک اور اذا تجئ اکرمک. متن کی عبارت میں امر سے مراد مضمون جزاء کا حصول ہے اور بغیرہ کا باء علی کے معنی میں ہے اور غیر سے مراد مضمون شرط کا حصول ہے بشارح فرماتے ہیں کہ فی الاستقبال غیرہ سے متعلق ہے تعلیق امر سے متعلق نہیں ہے یعنی مضمون شرط کا حصول آئندہ زمانہ میں ہوتا ہے تعلیق آئندہ زمانہ میں نہیں ہوتی تعلیق (معلق کرنا) تو زمانہ تکلم اور زمانۂ حال میں ہوتی ہے مثلاً اگر کسی نے ان دخلت الدار فانت حرٌ کہا تو اس نے اسی زمانہ تکلم میں غلام کی آزادی کو اس کے آئندہ زمانہ میں گھر میں داخل ہونے پر معلق کیا ہے یعنی معلق کرنے کا زمانہ تو زمانہ حال اور زمانہ تکلم ہے لیکن مضمون شرط کے حصول کا زمانہ آئندہ زمانہ ہے جس پر مضمون جزاء کے حصول کو معلق کیا گیا ہے۔ الحاصل کلمہ ان اور کلمہ اذا دونوں چونکہ مضمون جزاء کے حصول کو مضمون شرط کے حصول فی الاستقبال پر معلق کرنے کے لئے آتے ہیں اسلئے ان دونوں میں سے ہر ایک کے دونوں جملے (شرط وجزاء) فعلیہ استقبالیہ ہوں گے. جملہ شرط تو فعلیہ استقبالیہ اسلئے ہوگا کہ اس کا حصول ہی آئندہ زمانہ میں فرض کیا گیا ہے اور جب اس کا حصول آئندہ زمانہ میں فرض کیا گیا ہے تو اس کا ثبوت یعنی اسمیہ ہونا اور اس کا ماضی ہونا یعنی ماضویہ ہونا دونوں ممتنع ہوں گے اور جملہ جزاء فعلیہ استقبالیہ اسلئے ہوگا کہ جزاء کا حصول شرط کے حصول فی الاستقبال پر معلق ہے اب اگر جملہ جزاء فعلیہ ماضویہ ہوگا تو زمانہ ماضی میں حاصل شدہ چیز کے حصول کو اس چیز کے حصول پر معلق کرنا لازم آئیگا جو آئندہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

زمانہ میں حاصل ہوگی اور اگر جملہ جزاء فعلیہ حالیہ یا اسمیہ ہوگا تو فی الحال اور موجودہ زمانہ میں ثابت شدہ چیز کے حصول کو اس چیز کے حصول پر معلق کرنا لازم آئیگا جو آئندہ زمانہ میں حاصل ہوگی اور یہ دونوں باتیں ممتنع اور محال ہیں لہذا جملہ جزاء نہ ماضویہ ہوگا اور نہ اسمیہ اور حالیہ ہوگا بلکہ فعلیہ استقبالیہ ہوگا آپ جملہ جزاء کے فعلیہ استقبالیہ ہونے ہونے پر یہ بھی دلیل دے سکتے ہیں کہ معلق کا زمانہ معلق علیہ کے زمانہ سے پہلے نہیں ہوتا بلکہ بعد میں ہوتا ہے لہذا جب معلق علیہ یعنی جملہ شرط کا زمانہ، زمانہ استقبال ہوتا ہے تو جملہ جزاء کا زمانہ، بدرجہ اولی زمانہ استقبال ہے

وَلَا يُخَالِفُ ذٰلِكَ لَفْظًا اِلَّا لِنُكْتَةٍ لِامْتِنَاعِ مُخَالَفَةِ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ مِنْ غَيْرِ فَائِدَةٍ وَقَوْلُهُ لَفْظًا اِشَارَةٌ اِلٰى اَنَّ الْجُمْلَتَيْنِ وَاِنْ جُعِلَتَا كِلْتَاهُمَا اَوْ اِحْدٰهُمَا اِسْمِيَّةً اَوْ فِعْلِيَّةً مَاضِيَةً فَالْمَعْنٰى عَلَى الْاِسْتِقْبَالِ حَتّٰى اَنَّ قَوْلَنَا اِنْ اَكْرَمْتَنِيْ اَلْاٰنَ فَقَدْ اَكْرَمْتُكَ اَمْسِ مَعْنَاهُ اِنْ تَعْتَدَّ بِاِكْرَامِكَ اِيَّايَ اَلْاٰنَ فَاَعْتَدُّ بِاِكْرَامِيْ اِيَّاكَ اَمْسِ۔

ترجمہ اور لفظاً اس کے خلاف نہیں ہوگا مگر کسی نکتہ کی وجہ سے کیونکہ بلا فائدہ مقتضی ظاہر کی مخالفت ممتنع ہے اور ماتن کے قول لفظاً سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ دونوں جملوں کو یا ان میں سے کسی ایک کو اگرچہ اسمیہ یا فعلیہ ماضیہ کر دیا گیا تو بھی معنی استقبال کے رہیں گے حتی کہ ہمارے قول اِنْ اَكْرَمْتَنِيْ اَلْاٰنَ فَقَدْ اَكْرَمْتُكَ اَمْسِ کے معنی یہ ہیں کہ اگر تو اپنے اسوقت کے میرے اکرام کو شمار میں لائیگا تو میں نے کل گذشتہ جو تیرا اکرام کیا تھا میں بھی اس کو شمار میں لاؤنگا۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ لفظوں میں بلا فائدہ اس کے مخالف نہیں ہوگا یعنی ایسا نہیں ہوگا کہ لفظاً شرط اور جزاء میں سے کوئی ایک یا دونوں بغیر کسی نکتہ اور فائدہ کے فعلیہ استقبالیہ کے مخالف ہوں ہاں اگر فعلیہ استقبالیہ کے خلاف یعنی اسمیہ یا ماضویہ لانے پر کوئی نکتہ موجود ہو تو اس وقت فعلیہ استقبالیہ کے خلاف لایا جا سکتا ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ ظاہر حال اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ لفظ اور معنی میں موافقت ہو یعنی جس طرح شرط و جزاء کا معنی استقبالیہ ہونا ضروری ہے جیسا کہ ابھی معلوم ہو جائے گا اسی طرح لفظاً بھی استقبالیہ ہونا چاہیے الحاصل لفظ اور معنی کے درمیان موافقت کی رعایت مقتضی ظاہر حال ہونے کی وجہ سے عین بلاغت ہے لہذا بغیر کسی نکتہ اور فائدے کے اس موافقت سے عدول نہیں کیا جائیگا کیونکہ باب بلاغت میں مقتضی ظاہر حال سے بغیر کسی نکتہ کے عدول کرنا ممنوع ہے شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے اپنے قول لفظاً سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اگر کسی نکتہ کی وجہ سے شرط اور جزاء دونوں جملوں کو یا کسی ایک جملہ کو اسمیہ یا فعلیہ ماضیہ لایا بھی گیا تو صرف لفظاً اسمیہ یا فعلیہ ماضیہ ہوگا معنی استقبالیہ ہی ہوگا یعنی معنی

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کے اعتبار سے زمانہ استقبال ہی کے لئے ہوگا مثلاً اگر کسی نے یہ کہا ان اکرمتنی الآن فقد اکرمتک امس یعنی دونوں جملوں کو لفظاً فعلیہ ماضیہ ذکر کیا گیا تو دونوں جملے معنی میں استقبال ہی کے ہونگے چنانچہ معنی یہ ہوں گے کہ تو نے میرا آج جو اکرام کیا ہے اگر تو اس کو شمار کریگا اور اس کے ذریعہ مجھ پر احسان جتلائے گا تو کل گذشتہ میں نے جو تیرا اکرام کیا تھا میں بھی اس کو شمار کروں گا اور اس کے ذریعہ احسان جتلاؤں گا۔

> وَقَدْ يُسْتَعْمَلُ اِنْ فِيْ غَيْرِ الْاِسْتِقْبَالِ قِيَاسًا مُطَّرِدًا مَعَ كَانَ نَحْوُ وَاِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ اَيْ وَاِنْ كُنْتُمْ فِيْ شَكٍّ كَمَا مَرَّ وَكَذَا اِذَا جِيْئَ بِهَا فِيْ مَقَامِ التَّاْكِيْدِ بَعْدَ وَاوِ الْحَالِ لِمُجَرَّدِ الْوَصْلِ وَالرَّبْطِ دُوْنَ الشَّرْطِ نَحْوُ زَيْدٌ وَاِنْ كَثُرَ مَالُهٗ بَخِيْلٌ وَعَمْرٌو وَاِنْ اُعْطِيَ جَاهًا لَئِيْمٌ وَفِيْ غَيْرِ ذٰلِكَ قَلِيْلًا كَقَوْلِهٖ فَيَا وَطَنِيْ اِنْ فَاتَنِيْ بِكَ سَابِقٌ مِنَ الدَّهْرِ فَلْيَنْعَمْ لِسَاكِنِكَ الْبَالُ

ترجمہ اور کلمہ ان فعل کان کے ساتھ غیر استقبال میں قیاساً عام طور پر استعمال کیا جاتا ہے جیسے وان کنتم فی ریب۔ یعنی اگر تم شک میں ہو جیسا کہ گذر چکا اسی طرح کلمہ ان کو جب واو حالیہ کے بعد تاکید کے موقعہ پر محض وصل اور ربط کے لئے لایا جائے نہ کہ شرط کے لئے جیسے زید اگرچہ اس کا مال زیادہ ہے بخیل ہے اور عمرو اگرچہ اس کو عہدہ دیدیا گیا کمینہ ہے اور اس کے علاوہ میں کم۔ جیسے شاعر کا قول اے میرے وطن اگر تیرے اندر میرے رہنے کو گذرے ہوئے زمانہ نے فوت کر دیا تو تیرے اندر رہنے والے کا دل خوش رہے۔

تشریح علامہ تفتازانی رح فرماتے ہیں کہ فعل کان کے ساتھ کلمہ ان عام طور پر غیر استقبال میں یعنی حقیقۃً (لفظاً اور معنیً) ماضی میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے وان کنتم فی ریب میں فعل کان لفظاً اور معنیً دونوں حیثیتوں سے ماضی ہے مگر اس کے باوجود اس کے ساتھ کلمہ ان استعمال کیا گیا ہے اسی طرح اگر کلمہ ان واو حالیہ کے بعد تاکید حکم کے موقعہ میں محض ربط اور وصل کے لئے لایا گیا ہو اور شرط اور تعلیق کا ارادہ نہ کیا گیا ہو تو بھی اس کو فعل ماضی کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے جیسے زید وان کثر مالہ بخیل اور عمرو وان اعطی جاہا لئیم۔ میں کلمہ ان فعل ماضی کے ساتھ استعمال کیا گیا ہے۔ اور ان دو موقعوں کے علاوہ میں کلمہ ان فعل ماضی کے ساتھ کم استعمال کیا جاتا ہے یعنی ان دو موقعوں کے علاوہ میں کلمہ ان باوجودیکہ شرط کے لئے ہے غیر استقبال (ماضی) میں استعمال تو ہوتا ہے مگر کم استعمال ہوتا ہے جیسا کہ ابو العلی معری کے قول فیا وطنی ان فاتنی بک سابق من الدہر فلینعم لساکنک البال۔ میں کلمہ ان ایسے فعل ماضی (فات) کے ساتھ مستعمل ہے جو لفظاً بھی ماضی ہے اور معنیً بھی ماضی ہے اور کلمہ ان شرط کے لئے ہے اور اس کا جواب فاناالوم علی محذوف ہے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

فلیتم یا کے ضمہ اور تیم کے فتحہ کے ساتھ مجہول پڑھا گیا ہے مگر معنی میں معروف کے ہے بعض حضرات نے یا اور عین کے فتحہ کے ساتھ معروف ہی پڑھا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ابو العلاء وطن چھوڑنے پر حزن و ملال اور حسرت و افسوس کا اظہار کرتے ہوئے کہتا ہے اے میرے وطن گذشتہ زمانے نے اگر تیرے اندر میرے قیام اور سکونت کو فوت کر دیا ہے اور میرے لئے تیرے اندر قیام آسان نہیں رہا اور میرے علاوہ دوسرے لوگ آکر تجھ میں بس گئے تو یہ پر کوئی ملامت نہیں ہے کیونکہ میں نے تجھ کو مجبوراً چھوڑا ہے تجھ میں کوئی عیب نہیں ہے لہذا میں تو دعا ہی کرتا ہوں کہ تیرے اندر رہنے والوں کا دل خوش رہے۔

(فوائد) جس طرح کبھی کلمہ ان ماضی کے لئے استعمال ہوتا ہے جیسا کہ بیان کیا گیا اسی طرح کلمہ اذا بھی ماضی کے لئے استعمال ہوتا ہے جیسے "حتی اذا ساوی بین الصدفین" میں اذا فعل ماضی ساوی کے ساتھ استعمال ہوا ہے جو لفظا اور معنا دونوں طرح ماضی ہے کلمہ اذا استمرار کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے جیسے اذا لقوا الذین آمنوا قالوا آمنا میں کلمہ اذا استمرار کے لئے مستعمل ہے مطلب یہ ہے کہ منافقین کی ہمیشہ کی عادت یہ ہے کہ وہ جب بھی مومنین سے ملیں گے تو اپنے مومن ہونے کا دعوی کریں گے حالانکہ ایمان کا ذرہ بھی ان کے پاس نہیں ہے۔

ثُمَّ أَشَارَ إِلَى تَفْصِيلِ النُّكْتَةِ الدَّاعِيَةِ إِلَى الْعُدُولِ عَنْ لَفْظِ الْفِعْلِ الْمُسْتَقْبَلِ بِقَوْلِهِ كَإِبْرَازِ غَيْرِ الْحَاصِلِ فِي مَعْرِضِ الْحَاصِلِ لِقُوَّةِ الْأَسْبَابِ الْمُتَآخِذَةِ فِي حُصُولِهِ نَحْوُ إِنِ اشْتَرَيْنَا كَانَ كَذَا حَالَ انْعِقَادِ أَسْبَابِ الْاِشْتِرَاءِ أَوْ كَوْنِ مَا هُوَ لِلْوُقُوعِ كَالْوَاقِعِ هَذَا عَطْفٌ عَلَى قُوَّةِ الْأَسْبَابِ وَكَذَا الْمَعْطُوفَاتُ بَعْدَ ذَلِكَ لِأَنَّهَا كُلَّهَا عِلَلٌ لِإِبْرَازِ غَيْرِ الْحَاصِلِ فِي مَعْرِضِ الْحَاصِلِ عَلَى مَا أَشَارَ إِلَيْهِ فِي إِظْهَارِ الرَّغْبَةِ وَمَنْ زَعَمَ أَنَّهَا كُلَّهَا عَطْفٌ عَلَى إِبْرَازِ غَيْرِ الْحَاصِلِ فِي مَعْرِضِ الْحَاصِلِ فَقَدْ سَهَا سَهْوًا ظَاهِرًا أَوِ التَّفَاؤُلِ أَوْ إِظْهَارِ الرَّغْبَةِ فِي وُقُوعِ الشَّرْطِ نَحْوُ إِنْ ظَفِرْتَ بِحُسْنِ الْعَاقِبَةِ فَهُوَ الْمَرَامُ هَذَا يَصْلُحُ مِثَالًا لِلتَّفَاؤُلِ وَلِإِظْهَارِ الرَّغْبَةِ وَلَمَّا كَانَ اقْتِضَاءُ إِظْهَارِ الرَّغْبَةِ إِبْرَازَ غَيْرِ الْحَاصِلِ فِي مَعْرِضِ الْحَاصِلِ يَحْتَاجُ إِلَى بَيَانٍ مَا أَشَارَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ فَإِنَّ الطَّالِبَ إِذَا عَظُمَتْ رَغْبَتُهُ فِي حُصُولِ أَمْرٍ يَكْثُرُ تَصَوُّرُهُ أَيِ الطَّالِبِ إِيَّاهُ أَيْ ذَلِكَ الْأَمْرَ فَرُبَّمَا يُخَيَّلُ ذَلِكَ الْأَمْرُ إِلَيْهِ أَيْ إِلَى ذَلِكَ الطَّالِبِ حَاصِلًا فَيُعَبِّرُ عَنْهُ بِلَفْظِ الْمَاضِي

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ترجمہ پھر ماتن نے اپنے قول کا براز غیر الحاصل سے اس نکتہ کی تفصیل کی طرف اشارہ کیا ہے جو لفظ فعل مستقبل سے عدول کا مقتضی ہے جیسے غیر حاصل کو حاصل کی جگہ میں ظاہر کرنا ان اسباب کے قوی ہونے کی وجہ سے جکواس کے حصول کے سلسلہ میں اختیار کیا گیا ہے جیسے اسباب اشتراء کے موجود ہونے کے وقت "اِنْ اشترینا کان کذا" کہا جائے. یا اس چیز کے وجود وقوع کے لئے بے واقع کے مانند ہونے کی وجہ سے یہ قوت اسباب پر معطوف ہے اور ایسے ہی اس کے بعد کے معطوفات اسلئے کہ یہ سب ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کی علتیں ہیں (جیسا کہ ماتن نے اظہار رغبت میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے اور جن لوگوں نے کہا کہ یہ سب ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل پر معطوف ہیں تو انھوں نے بڑی غلطی کی ہے یا تفاؤل کے لئے یا وقوع شرط میں رغبت ظاہر کرنے کے لئے جیسے اگر یہ حسن خاتمہ سے کامیاب ہو گیا تو یہی مقصود ہے یہ تفاؤل اور اظہار رغبت دونوں کی مثال ہو سکتی ہے. چونکہ اظہار رغبت کا ابراز غیر الحاصل فی معرض الحاصل کو مقتضی ہونا قدرے تفصیل کا محتاج ہے اسلئے مصنف نے اس کی طرف اپنے قول فان الطالب الخ سے اشارہ کیا ہے کیونکہ جب طالب کی رغبت کسی چیز کے حصول میں زیادہ ہو جاتی ہے تو طالب کو اس چیز کا تصور بھی بہت زیادہ رہتا ہے پس بسا اوقات اس طالب کو اس چیز کا ایسا خیال ہو جاتا ہے کہ وہ چیز حاصل ہو چکی چنانچہ وہ اس کو لفظ ماضی سے تعبیر کر دیتا ہے.

تشریح شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا ہے کہ ماتن رح اپنے قول کا براز الخ سے اس نکتہ کے سبب کی تفصیل بیان کرنا چاہتے ہیں جو نکتہ لفظ فعل مستقبل سے لفظ ماضی کی طرف عدول کا داعی اور مقتضی ہے.

چنانچہ فرمایا ہے کہ کلمہ اِن اور کلمہ اذا کا لفظ فعل مستقبل کے ساتھ استعمال کے بجائے لفظ ماضی کے ساتھ استعمال اس وقت کیا جاتا ہے جبکہ غیر حاصل چیز کو حاصل کی جگہ میں ظاہر کرنا مقصود ہو اور یہ ابراز کبھی تو اس وقت ہوتا ہے جبکہ غیر حاصل چیز کے حصول کے سلسلہ میں قوی اسباب جمع ہوں مثلاً کسی چیز کو خریدنے کے لئے جس قدر اسباب درکار ہوں وہ سب مہیا ہوں یعنی بازار میں وہ چیز کثرت کے ساتھ موجود ہو جس کو خرید کرنے کا ارادہ ہے اور خریدار کم ہوں، مشتری کے پاس روپے بھی ہوں اور بیچنے والے بیچنا بھی چاہتے ہوں پس جب خرید کرنے کے یہ تمام اسباب موجود ہوں مگر خریداری نہ کی ہو تو اس غیر حاصل خرید کو حاصل کی صورت میں ظاہر کرنے کے لئے کلمہ اِن کے ساتھ لفظاً ماضی کا صیغہ لاکر "اِنْ اشترینا کان کذا" کہدیا جاتا ہے اور کبھی ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کے ارادہ سے معنیٰ مستقبل کو ماضی کے ساتھ جملہ شرطیہ لاکر اسلئے تعبیر کیا جاتا ہے کہ ایک واقع ہونے والی چیز کو واقع کے مرتبہ میں فرض کر لیا گیا ہے جیسے بیمار کا قول "اِنْ مِتُّ کان کذا وکذا" اگر میں مرگیا تو ایسا اور ایسا ہوگا. شارح کہتے ہیں کہ یہ عبارت یعنی کون ما ہو للوقوع کالواقع، قوت اسباب پر معطوف ہے اسی طرح بعد میں آنے والے معطوفات یعنی تفاؤل اور اظہار رغبت قوت اسباب پر معطوف ہیں کیونکہ یہ سب (قوت اسباب، کون ما ہو للوقوع کالواقع، التفاؤل، اظہار رغبت) ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کی علتیں ہیں جیسا کہ اظہار رغبت کے ذیل میں خود مصنف رح نے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

فان الطالب اذا عظمت سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اظہار رغبت ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کی علت ہے اور جب اظہار رغبت ابراز کی علت ہے تو تفاؤل اور کون ماہو للوقوع کا لواقع بھی ابراز کی علتیں ہوں گی حاصل یہ کہ فعل ماضی کے ساتھ کلمہ ان اور اذا کے استعمال کا نکتہ تو صرف ایک ہے یعنی ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل مگر اس نکتہ کے اسباب اور علتیں چار ہیں (۱) قوت اسباب (۲) کون ماہو (۳) تفاؤل (۴) اظہار رغبت۔ شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ یہ سب ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل پر معطوف ہیں اور کلمہ ان اور اذا کے ساتھ فعل ماضی کے استعمال کرنے کے نکتے ہیں مگر ان حضرات کا یہ خیال غلط ہے جیسا کہ مصنف کے اشارہ سے واضح ہے۔

مصنف رح فرماتے ہیں کہ کبھی ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کے ارادے سے معنی مستقبل کو ماضی کے ساتھ جملہ شرطیہ لاکر اسلئے تعبیر کیا جاتا ہے کہ وہاں تفاؤل مقصود ہوتا ہے اور اس ابراز میں تفاؤل اس چیز کا ذکر کرتا ہے جو سامع کو خوش کردے اس طور پر کہ سامع جب کسی چیز کی آرزو کرے اور متکلم اس کو ایسے صیغہ (ماضی) سے تعبیر کرے جو اس کے حصول کی خبر دیتا ہو تو اس سے سامع یقیناً خوش ہوگا اور اسی کا نام ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل ہے۔ الحاصل ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کبھی تفاؤل کی وجہ سے ہوتا ہے اور کبھی متکلم وقوع شرط کے سلسلے میں اپنی رغبت ظاہر کرنے کے لئے ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کے ارادے سے فعل مستقبل سے فعل ماضی کی طرف عدول کرتا ہے یعنی کلمہ ان کے ساتھ فعل مستقبل کی جگہ فعل ماضی ذکر کرتا ہے جیسے ان ظفرت بحسن العاقبۃ فھو المرام بشارح کہتے ہیں کہ یہ کلام تفاؤل اور اظہار رغبت دونوں کی مثال بن سکتا ہے ظفرت کو اگر ت کے فتحہ کیساتھ صیغہ مخاطب پڑھا جائے تو یہ تفاؤل کی مثال ہوگا معنی ہوں گے اگر تو حسن خاتمہ کے ساتھ کامیاب ہوگیا تو یہ ہی مقصود ہے اور اگر ضمہ کے ساتھ متکلم کا صیغہ پڑھا جائے تو اظہار رغبت کی مثال ہوگا معنی ہوں گے اگر میں حسن خاتمہ کے ساتھ کامیاب ہوگیا تو یہی مقصود ہے شارح رح فرماتے ہیں کہ اظہار رغبت کا ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کو مقتضی ہونا چونکہ خفا کی وجہ سے ایک گونہ تفصیل کا محتاج تھا اسلئے مصنف رح نے بذات خود اس کی علت ذکر فرمائی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ اظہار رغبت، ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کو اسلئے چاہتا ہے کہ طالب کی نظر میں جب کسی چیز کی رغبت زیادہ ہو جاتی ہے تو بسا اوقات یہ چیز ایسی متصور اور متخیل ہو جاتی ہے اور ایسی معلوم ہونے لگتی ہے گویا حاصل ہوگئی لہذا اس غیر حاصل چیز کو حاصل شدہ ظاہر کرنے کے لئے ماضی کے ساتھ تعبیر کر دیا جاتا ہے۔

وَعَلَيْهِ اَیْ عَلٰی اِسْتِعْمَالِ الْمَاضِیْ مَعَ اِنْ لِاِظْهَارِ الرَّغْبَةِ فِی الْوُقُوْعِ وَرَدَ قَوْلُهٗ تَعَالٰی وَلَا تُكْرِهُوْا فَتَيٰتِكُمْ عَلَى الْبِغَاۗءِ اِنْ اَرَدْنَ تَحَصُّنًا حَيْثُ لَمْ يَقُلْ اِنْ يُّرِدْنَ.

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ترجمہ اور وقوع شرط میں اظہارِ رغبت کے لئے کلمہ ان کے ساتھ ماضی کے استعمال پر باری تعالیٰ کا قول وارد ہوا ہے (جس کا ترجمہ یہ ہے) اور اپنی باندیوں کو زنا پر مجبور نہ کرو اگر وہ پاکدامنی کا ارادہ رکھیں چنانچہ اللہ تعالےٰ نے اِنْ یُرِدْنَ نہیں کہا ہے۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ وقوع شرط میں اظہارِ رغبت کی وجہ سے ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کے ارادہ سے کلمہ ان کے ساتھ فعل ماضی کو استعمال کرنے کے قبیل سے باری تعالےٰ کا یہ قول بھی ہے وَلَا تُكْرِهُوْا فَتَيٰتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ اِنْ اَرَدْنَ تَحَصُّنًا۔ اس آیت میں نہی عن الاکراہ (لا تکرہوا) جو باندیوں کے ارادۂ عفت پر معلق ہے استقبالی ہے پس جب جزا استقبالی ہے تو شرط یعنی ان کا ارادۂ تحصن بھی استقبالی ہوگا لہٰذا اس معنی مستقبل کو تعبیر کرنے کے لئے مستقبل کا صیغہ یعنی اِنْ یُرِدْنَ لانا چاہئے تھا مگر مستقبل کا صیغہ نہیں لایا گیا بلکہ ماضی کا صیغہ اِنْ اَرَدْنَ لایا گیا ہے تاکہ یہ بات ظاہر ہو جائے کہ باری تعالیٰ کو وقوعِ شرط یعنی اِنْ کے ارادۂ تحصن کی طرف رغبت ہے۔ یہاں یہ اعتراض ہے کہ وقوعِ شرط میں اظہارِ رغبت کی اس مثال کو فاضلِ مصنف نے وَعَلَيْهِ کہہ کر الگ کر کے کیوں ذکر کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ سابقہ مثال اور اس مثال میں تفاوت ہے وہ یہ کہ سابقہ مثال میں متکلم انسان ہے اور اس مثال میں متکلم باری تعالیٰ ہیں اور باری تعالیٰ رغبت سے منزہ ہیں۔ لہٰذا باری تعالیٰ کے حق میں رغبت سے اس کا لازم یعنی کمال رضا مراد ہے نیز اظہارِ رغبت کا ابراز کو مقتضی ہونا باری تعالےٰ کے حق میں جاری نہیں ہوتا کیونکہ کثرتِ تصور اور تخییل حصول باری تعالیٰ کے حق میں محال ہے پس باری تعالیٰ کے حق میں اظہارِ رغبت کے معنیٰ یہ ہوں گے کہ باری تعالیٰ وقوعِ شرط یعنی ان کے ارادۂ تحصن پر کامل درجہ کی رضامندی کا اظہار کرتے ہیں اور یہاں اپنی کمال رضا کے اظہار کی وجہ سے ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کے ارادہ سے معنیٰ مستقبل کو کلمہ ان کے ساتھ فعل ماضی (اردن) کے ساتھ تعبیر کیا ہے پس چونکہ انسان کے اظہارِ رغبت اور اللہ کے اظہارِ رغبت میں فرق ہے اسلئے مصنف کتاب نے کلام کے اسلوب کو بدل دیا اور باری تعالےٰ کے اظہارِ رغبت کو وعلیہ کے ذریعہ الگ کر کے بیان فرمایا۔

فَاِنْ قِيْلَ تَعْلِيْقُ النَّهْيِ عَنِ الْاِكْرَاهِ بِاِرَادَتِهِنَّ التَّحَصُّنَ يُشْعِرُ بِجَوَازِ الْاِكْرَاهِ عِنْدَ انْتِفَائِهَا عَلٰى مَا هُوَ مُقْتَضَى التَّعْلِيْقِ بِالشَّرْطِ اُجِيْبَ بِاَنَّ الْقَائِلِيْنَ بِاَنَّ التَّقْيِيْدَ بِالشَّرْطِ يَدُلُّ عَلٰى نَفْيِ الْحُكْمِ عِنْدَ انْتِفَائِهِ اِنَّمَا يَقُوْلُوْنَ بِهٖ اِذَا لَمْ يَظْهَرْ لِلشَّرْطِ فَائِدَةٌ اُخْرٰى وَيَجُوْزُ اَنْ يَكُوْنَ فَائِدَتُهٗ فِي الْاٰيَةِ الْمُبَالَغَةَ فِي النَّهْيِ عَنِ الْاِكْرَاهِ يَعْنِيْ اَنَّهُنَّ اِذَا اَرَدْنَ الْعِفَّةَ فَالْمَوْلٰى اَحَقُّ بِاِرَادَتِهَا وَاَيْضًا دَلَالَةُ الشَّرْطِ عَلَى انْتِفَاءِ الْحُكْمِ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

إِنَّمَا هُوَ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ وَالْإِجْمَاعُ الْقَاطِعُ عَلٰى حُرْمَةِ الْإِكْرَاهِ مُطْلَقًا فَلَنْ عَارَضَهُ وَالظَّاهِرُ يُدْفَعُ بِالْقَاطِعِ

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ نہی عن الاکراہ کو ان کے ارادۂ عفت پر معلق کرنا اس بات کی خبر دیتا ہے کہ عدم ارادۂ عفت کے وقت اکراہ جائز ہے جیسا کہ یہ تعلیق بالشرط کا مقتضی ہے جواب دیا جائیگا کہ جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ شرط کے ساتھ مقید کرنا انتفاء شرط کے وقت حکم کے منتفی ہونے پر دلالت کرتا ہے تو وہ بھی اس وقت قائل ہیں جبکہ شرط کا کوئی دوسرا فائدہ ظاہر نہ ہو اور یہ بات جائز ہے کہ آیت میں شرط کا فائدہ نہی عن الاکراہ میں مبالغہ ہو یعنی جب باندیوں نے عفت کا ارادہ کیا تو مولیٰ ارادۂ عفت کا زیادہ حقدار ہے نیز حکم کے منتفی ہونے پر شرط کی دلالت تو بحسب الظاہر ہے اور اجماع جو مطلقاً حرمتِ اکراہ پر دلیل قطعی ہے اس کے معارض ہے اور ظاہر کو دلیل قطعی کے مقابلے میں دور کر دیا جاتا ہے۔

تشریح اس عبارت میں شارح نے مذکورہ آیت پر وارد ہونے والے ایک اعتراض اور اس کے جواب کو نقل کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ آیت وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا جملہ شرطیہ کا مفہوم مخالف اس بات کا مقتضی ہے کہ باندیاں اگر اپنی عفت اور پاکدامنی نہ چاہیں تو ان کے آقاؤں کے لئے ان کو زنا پر مجبور کرنے کی اجازت ہے حالانکہ یہ بات بالکل ناجائز ہے یعنی باندیاں اپنی عفت چاہیں یا نہ چاہیں بہر صورت آقاؤں کے لئے ان کو زنا پر مجبور کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ شارح نے اس اعتراض کے دو جواب دئے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ جو حضرات مفہوم مخالف کے قائل ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ کسی حکم کو شرط کے ساتھ مقید کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ انتفاءِ شرط کے وقت حکم منتفی ہو جاتا ہے تو وہ بھی اس کے قائل اس وقت ہیں جبکہ شرط کا دوسرا کوئی فائدہ ظاہر نہ ہو دیکھئے شرط کا اصل فائدہ تو حکم سے اس چیز کو خارج کرنا ہوتا ہے جس چیز میں شرط نہ ہو پس اگر شرط کا یہی فائدہ ظاہر ہو اور اس کے علاوہ کوئی دوسرا فائدہ ظاہر نہ ہو تو یہ حضرات بلاشبہ مفہوم مخالف کے قائل ہیں یعنی انتفاء شرط کے وقت انتفاء حکم کے قائل ہیں لیکن اگر شرط کا اس کے علاوہ کوئی دوسرا فائدہ بھی ظاہر ہو تو یہ حضرات بھی مفہوم مخالف کے قائل نہیں ہیں یعنی انتفاء شرط سے انتفاء حکم کے قائل نہیں ہیں اور یہاں آیت میں شرط کا دوسرا فائدہ موجود ہے وہ یہ کہ باری تعالیٰ نے نہی عن الاکراہ میں مبالغہ پیدا کیا ہے اس طور پر کہ باری عز اسمہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ باندیاں اگر اپنی عفت نہ چاہیں تو تم اس وقت بھی ان کو بدکاری پر مجبور نہ کرو اور اگر وہ اپنی عفت چاہتی ہیں تو تم بدرجۂ اولیٰ ان کی عفت چاہو اور ان کو زنا پر مجبور نہ کرو۔ یہ ایسا ہے جیسا کہ کوئی شخص کسی سے کہے کہ بھائی مسجد میں گالیاں دینا برا ہے۔ دیکھئے اس کہنے والے کا منشا یہ ہرگز نہیں ہے کہ مسجد سے باہر گالیاں دینا جائز اور مستحسن ہے بلکہ اس کا منشا مبالغہ پیدا کرنا ہے کہ گالیاں دینا تو فی نفسہ برا ہے مگر مسجد میں دینا بہت برا ہے پس اسی طرح آیت میں باندیوں کے ارادۂ عفت کے وقت ان کو زنا پر مجبور کرنے کی شناعت

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اور قباحت کو بیان کرنا مقصود ہے عدم ارادۂ عفت کے وقت زنا پر مجبور کرنے کی اجازت دینا مقصود نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو سابقہ اعتراض وارد نہ ہوگا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ آیت کے مفہوم مخالف کی دلالت یعنی شرط کے انتفاء سے حکم کا منتفی ہونا یعنی عدم ارادۂ عفت کے وقت باندیوں کو زنا پر مجبور کرنے کی اجازت بحسب الظاہر ہے یعنی یہ بات ظاہر مفہوم سے حاصل ہو رہی ہے اور اجماع جو ایک دلیل قطعی ہے وہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ باندیاں اپنی عفت چاہیں یا نہ چاہیں بہر صورت ان کو زنا پر مجبور کرنا حرام ہے۔ الحاصل ظاہر اور قاطع کے درمیان تعارض ہے اور ظاہر اور قاطع کے درمیان تعارض کی صورت میں ظاہر مدفوع اور ناقابل عمل ہوتا ہے لہٰذا یہاں بھی اجماع جو دلیل قطعی ہے اس پر عمل واجب ہوگا مفہوم مخالف جو ایک دلیل ظاہر ہے اس پر عمل جائز نہ ہوگا۔

قَالَ السَّكَّاكِيُّ اَوْ لِلتَّعْرِيْضِ اَيْ اِبْرَازُ غَيْرِ الْحَاصِلِ فِيْ مَعْرِضِ الْحَاصِلِ اِمَّا لِمَا ذُكِرَ وَاِمَّا لِلتَّعْرِيْضِ بِاَنْ يُنْسَبَ الْفِعْلُ اِلَى وَاحِدٍ وَالْمُرَادُ غَيْرُهُ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالٰى وَلَقَدْ اُوْحِيَ اِلَيْكَ وَاِلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ اَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ فَالْمُخَاطَبُ هُوَ النَّبِيُّ صلعم وَعَدَمُ اِشْرَاكِهِ مَقْطُوْعٌ بِهِ لٰكِنْ جِيْئَ بِلَفْظِ الْمَاضِيْ اِبْرَازًا لِلْاِشْرَاكِ الْغَيْرِ الْحَاصِلِ فِيْ مَعْرِضِ الْحَاصِلِ عَلٰى سَبِيْلِ الْفَرْضِ وَالتَّقْدِيْرِ تَعْرِيْضًا لِمَنْ صَدَرَ عَنْهُمُ الْاِشْرَاكُ بِاَنَّهُ قَدْ حَبِطَتْ اَعْمَالُهُمْ كَمَا اِذَا شَتَمَكَ اَحَدٌ فَتَقُوْلُ وَاللّٰهِ اِنْ شَتَمَنِيَ الْاَمِيْرُ لَاَضْرِبَنَّهُ وَلَا يَخْفٰى اَنَّهُ لَا مَعْنٰى لِلتَّعْرِيْضِ بِمَنْ لَمْ يَصْدُرْ عَنْهُمُ الْاِشْرَاكُ وَاَنَّ ذِكْرَ الْمُضَارِعِ لَا يُفِيْدُ التَّعْرِيْضَ لِكَوْنِهِ عَلٰى اَصْلِهِ وَلَمَّا كَانَ فِيْ هٰذَا الْكَلَامِ نَوْعُ خَفَاءٍ وَضُعْفٍ نَسَبَهُ اِلَى السَّكَّاكِيِّ وَاِلَّا فَهُوَ قَدْ ذَكَرَ جَمِيْعَ مَا تَقَدَّمَ۔

ترجمہ سکاکی نے کہا یا تعریض کیلئے یعنی غیر حاصل کو حاصل کی جگہ میں ظاہر کرنا یا تو ان مقاصد کے لئے ہوتا ہے جو ذکر کئے گئے اور یا تعریض کے لئے بایں طور کہ فعل کو ایک کی طرف منسوب کیا جائے اور مراد اس کا غیر ہو جیسے باری تعالیٰ کا قول اور تیری طرف اور تجھ سے پہلوں کی طرف وحی کی گئی کہ اگر تو نے شرک کیا تو تیرا عمل باطل ہو جائے گا پس مخاطب تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور آپ کا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

شرک ذکرنا یقینی ہے لیکن بطریق فرض اشراک غیر حاصل فی معرض الحاصل ظاہر کرتے ہوئے لفظ ماضی کے ساتھ لایا گیا ان لوگوں پر تعریض کرنے کے لئے جن سے اشراک صادر ہوا کہ ان کے عمل باطل ہو گئے جیسے جب تجھے کوئی گالی دے اور تو کہے بخدا اگر بادشاہ بھی مجھے گالی دیگا تو میں اسے مارونگا اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ جن لوگوں سے اشراک صادر نہیں ہوا ان سے تعریض کے کوئی معنی نہیں۔ اور اگر مضارع ذکر کیا جائے تو وہ تعریض کا فائدہ نہیں دیگا کیونکہ یہ اپنی اصل پر ہے اور چونکہ اس کلام میں ایک گونہ خفاء اور ضعف تھا اسلئے مصنف نے اس کو سکاکی کی طرف منسوب کردیا ہے ورنہ تو سکاکی نے ما سبق تمام مضمون ذکر کیا ہے۔

تشریح مصنف رہ کی عبارت اور للتعریض ۔ قوت اسباب پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ غیر حاصل کو حاصل کی جگہ میں ظاہر کرنا کبھی تو مذکورہ اغراض (قوت اسباب، کون ما ہو للوقوع کالواقع، تفاؤل، اظہار رغبت وغیرہ) کی وجہ سے ہوتا ہے اور کبھی تعریض کرنے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ تعریض یہ ہے کہ فعل کی نسبت تو ایک شخص کی طرف کی جائے مگر مراد اس کے علاوہ کو لیا جائے اور اس پر ایسا قرینہ موجود ہو جو یہ بتلادے کہ یہاں وہ شخص مراد نہیں ہے جس کی طرف فعل منسوب ہے بلکہ اس کے علاوہ یہ شخص مراد ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے جاءنی زید کہا اور زید کا بیٹا مراد لیا تو ابن زید مراد ہونے پر قرینہ نہ ہونے کی وجہ سے تعریض نہ ہوگی۔ تعریض کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے " ولقد اوحی الیک" الآیۃ یعنی تیری طرف اور تجھ سے پہلے انبیاء کی طرف وحی کی گئی ہے کہ اگر تو نے شرک کیا تو تیرا عمل باطل ہو جائے گا۔ اس آیت میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم مخاطب ہیں اور ہر زمانہ میں آپ کا شرک نہ کرنا یقینی ہے کیونکہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام بعثت سے پہلے بھی شرک سے معصوم ہوتے ہیں اور بعثت کے بعد بھی۔ مگر اس کے باوجود جملۂ شرط ماضی کی صورت میں لایا گیا تاکہ اس اشراک کو جو نبی کے حق میں غیر حاصل ہے بطریق فرض حاصل کی جگہ میں ظاہر کیا جاسکے اور اس ابراز کی غرض ان لوگوں پر جنھوں نے شرک کا ارتکاب کیا ہے اس بات پر تعریض کرنا ہے کہ ان کے عمل ضائع ہو گئے۔ ملاحظہ فرمائیے یہاں فعل شرک منسوب تو کیا گیا ہے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف مگر مراد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نہیں ہیں بلکہ وہ لوگ مراد ہیں جن سے شرک کا صدور ہو چکا ہے اور قرینہ یہ ہے کہ جب محض شرک پر حبط اعمال کی وعید کا ترتب ہوا حالانکہ یہاں فعل شرک ایسی ذات والا صفات کیطرف منسوب ہے جس سے شرک کا صدور محال تھا محال ہے اور محال رہے گا تو مخاطب سمجھ گئے کہ یہاں آپ کی ذات مراد نہیں ہے بلکہ یہ وعید ان لوگوں کے لئے ہے جن سے فعل شرک صادر ہوا ہے آپ اگر تھوڑا سا غور کریں تو اندازہ ہوگا کہ اس تعریض میں دو فائدے ہیں، پہلا فائدہ تو کفار کو زجر و توبیخ کرنا ہے اس طور پر کہ کفار کے اعمال جانوروں کے اعمال کی طرح ہیں کہ دونوں کے اعمال کا کوئی ثمرہ نہیں ہے جس طرح جانوروں کے اعمال بیکار ہیں اسی طرح کفار کے اعمال بھی بیکار ہیں اسلئے کہ شرک کا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ارتکاب جب اشرف خلق یعنی نبی کے اعمال کو بیکار کر دیتا ہے تو ان کی تو حیثیت ہی کیا ہے۔ دوسرا فائدہ کفار کو ذلیل کرتا ہے اس طور پر کہ کفار جانوروں کی طرح خطاب باری کے بھی مستحق نہیں ہیں یہی وجہ ہے کہ شرک جیسے شنیع فعل کی نسبت کے ساتھ نبی کو مخاطب کرنا گوارا کیا گیا مگر کفار کو مخاطب کرنا پسند نہیں کیا۔ شارح نے تعریض کے سلسلہ میں مذکورہ انداز کی ایک مثال ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کوئی کسی کو گالی دے اور گالی کھانے والا یوں کہے بخدا اگر بادشاہ مجھ کو گالی دیگا تو میں اس کو مارونگا تو یہ کلام اس بات پر تعریض ہوگا کہ جو شخص بھی مجھ کو گالی دیگا وہ مستحق سزا ہوگا لہٰذا تو مستحق سزا ہے میں تجھے ضرور ماروں گا۔

ولا یخفی سے شارح نے خلخالی کے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ علامہ خلخالی نے علامہ سکاکی پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ آپکا یہ کہنا کہ مذکورہ آیت میں صرف ان لوگوں پر تعریض ہے جن سے شرک کا صدور ہو چکا ہے غلط ہے بلکہ یہ تعریض عام ہے ان لوگوں کو بھی جن سے شرک کا صدور ہو چکا ہے اور ان کو بھی جن سے شرک کا صدور نہیں ہوا دوسری بات یہ ہے کہ تعریض فعل شرک کو اس ذات کی طرف منسوب کرنے سے حاصل ہو جاتی ہے جس ذات سے اس فعل کا صدور ممتنع ہے وہ فعل صیغہ ماضی کے ساتھ ہو یا مضارع کے ساتھ اسلئے کہ جس ذات کی طرف فعل شرک منسوب ہے جب اس کا مراد لینا ممتنع ہے تو لامحالہ دوسرے لوگ مراد ہوں گے اور اسی کا نام تعریض ہے بہرحال اس جگہ جس طرح فعل ماضی سے تعریض حاصل ہو جاتی ہے اسی طرح فعل مضارع (لئن تشرک) سے بھی تعریض حاصل ہو جاتی ہے اور جب ایسا ہے تو سکاکی کا یہ کہنا کہ مستقبل سے ماضی کی طرف عدول کبھی تعریض کے لئے ہوتا ہے کیسے درست ہوگا۔ پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ وہ لوگ جن سے شرک کا صدور نہیں ہوا ہے تعریض کے مستحق نہیں ہیں کیونکہ تعریض کا مقصد زجر و توبیخ ہے اور زجر و توبیخ اس فعل قبیح پر ہوتا ہے جو واقع ہو چکا ہو اور جو ابھی واقع نہیں ہوا بلکہ آئندہ واقع ہوگا اس پر زجر و توبیخ نہیں ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو اس آیت میں انھیں لوگوں پر تعریض ہوگی جنہوں نے شرک کا ارتکاب کر لیا ہے اور جن سے ابھی شرک کا صدور نہیں ہوا ان پر تعریض نہ ہوگی۔ دوسری بات کا جواب یہ ہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ یہاں فعل شرک کو اس ذات کی طرف منسوب کرنے سے تعریض حاصل ہو جائے گی جس سے اس فعل کا صدور ممتنع ہے خواہ وہ فعل ماضی ہو یا مضارع۔ بلکہ صرف فعل ماضی کو منسوب کرنے سے تعریض حاصل ہوگی فعل مضارع کو منسوب کرنے سے حاصل نہ ہوگی کیونکہ کلمہ ان کے ساتھ فعل ماضی اگرچہ مستقبل کے معنی میں ہوتا ہے لیکن لفظ ماضی کے ساتھ تعبیر کرنا غیر حاصل کو حاصل کی جگہ میں ظاہر کرنا ہے اور غیر حاصل کو حاصل کی جگہ میں ظاہر کرنا خلاف اصل ہے اور خلاف اصل کا ارتکاب کرنے کے لئے نکتہ کا ہونا ضروری ہے اور نکتہ اس جگہ تعریض ہے لہٰذا یہاں فعل مستقبل سے ماضی کی طرف عدول یعنی فعل مستقبل کے بجائے فعل ماضی سے تعبیر کرنا تعریض کے لئے ہوگا اور اگر یہاں فعل مضارع (لئن تشرک) ذکر کر دیا جاتا تو ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کے نہ پائے جانے کی وجہ سے یہ کلام اپنی اصل پر ہوتا اور اصل نکتہ کا محتاج نہیں ہوتا ہے اور جب اصل نکتہ کا محتاج نہیں ہوتا تو فعل مضارع کے ساتھ تعبیر کرنا مفید تعریض

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

بھی نہ ہوگا اور جب فعل مضارع کے ساتھ تعبیر کرنا مفید تعریض نہیں ہے تو خلخالی محترم کا یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ فعل ماضی ہو یا مضارع دونوں صورتوں میں تعریض حاصل ہوجاتی ہے بلکہ بات وہی صحیح ہے جو علامہ سکاکی نے کہی ہے کہ مستقبل سے ماضی کی طرف عدول کبھی تعریض کے لئے ہوتا ہے یعنی تعریض صرف ماضی کی صورت میں حاصل ہوتی ہے مضارع کی صورت میں حاصل نہیں ہوتی۔

ولما کان فی ہذا الکلام الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ سابق میں جو کچھ کہا گیا ہے یعنی قوت اسباب وغیرہ وہ سب علامہ سکاکی کا فرمودہ ہے پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ مصنف رح نے او للتعریض سے پہلے سکاکی کا ذکر کرکے تعریض کو سکاکی کی طرف منسوب کیا ہے اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ اس کلام (او للتعریض) میں چونکہ ایک گونہ خفار اور ضعف تھا اسلئے مصنف رح نے اس کلام کو سکاکی کی طرف منسوب کردیا ہے ورنہ پورا ہی کلام سکاکی کا ہے کیونکہ انسان کی فطرت ہے کہ وہ کمزور باتوں کو اپنی طرف منسوب کرنے سے گریز کرتا ہے۔ رہا یہ سوال کہ اس کلام میں خفاء اور ضعف کیا ہے تو اس کا مختصر جواب یہ ہے کہ اس کلام پر علامہ خلخالی جیسے فاضل شخص کا اعتراض کرنا خود اس کلام کے ضعف کی دلیل ہے۔

ثُمَّ قَالَ وَنَظِيْرُهُ اَىْ نَظِيْرُ لَئِنْ اَشْرَكْتَ فِى التَّعْرِيْضِ لَا فِىْ اِسْتِعْمَالِ الْمَاضِىْ مَقَامَ الْمُضَارِعِ فِى الشَّرْطِ لِلتَّعْرِيْضِ قَوْلُهُ تَعَالٰى وَمَالِىَ لَا اَعْبُدُ الَّذِىْ فَطَرَنِىْ اَىْ وَمَا لَكُمْ لَا تَعْبُدُوْنَ الَّذِىْ فَطَرَكُمْ بِدَلِيْلِ وَاِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ اِذْ لَوْلَا التَّعْرِيْضُ لَكَانَ الْمُنَاسِبُ اَنْ يُّقَالَ وَاِلَيْهِ اَرْجِعُ عَلٰى مَا هُوَ الْمُوَافِقُ لِلسِّيَاقِ

ترجمہ پھر سکاکی نے کہا اور لئن اشرکت کی نظیر تعریض میں نہ کہ برائے تعریض مضارع کی جگہ ماضی کو شرط کے لئے استعمال کرنے میں باری تعالیٰ کا یہ قول ہے، مجھے کیا ہوگیا ہے کہ میں اس کی عبادت نہ کروں جس نے مجھے پیدا کیا ہے یعنی تمہیں کیا ہوگیا کہ تم اس کی عبادت نہیں کرتے ہو جس نے تم کو پیدا کیا ہے دلیل والیہ ترجعون ہے اسلئے کہ اگر تعریض نہ ہوتی تو الیہ ارجع کہنا مناسب ہوتا اس بنا پر کہ سیاق آیت کے موافق یہی ہے۔

تشریح فاضل مصنف رح نے فرمایا ہے کہ تعریض کے سلسلہ میں لئن اشرکت کی نظیر باری تعالیٰ کا قول ومالی لا اعبد الذی فطرنی والیہ ترجعون ہے لیکن یہ خیال رہے کہ یہ آیت صرف تعریض میں نظیر ہے اس بات میں نظیر نہیں ہے کہ مقام شرط میں تعریض کے لئے مضارع کی جگہ ماضی کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے اس آیت میں تعریض تو اسلئے ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے عبادت فعل منفی کو منسوب تو اپنی طرف کیا ہے لیکن مراد مخاطبین کو لیا ہے اور اس پر قرینہ والیہ ترجعون ہے کیونکہ یہاں اگر تعریض نہ ہوتی اور مخاطبین مراد

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

نہ ہوتے تو سیاق آیت کے موافق الیہ ارجع کہنا مناسب ہوتا۔ الیہ ترجعون کہنا مناسب نہ ہوتا۔ رہا یہ سوال کہ مصنف نے نظیرہ کہہ کر تعریض کی اس مثال کو علیحدہ کیوں ذکر کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت اور سابقہ آیت میں لفظاً بھی فرق ہے اور معنیً بھی۔ لفظاً تو اس لئے فرق ہے کہ آیت لئن اشرکت شرط کی صورت میں ہے اور مالی لا اعبد استفہام کی صورت میں ہے دوسرا فرق یہ ہے کہ لئن اشرکت میں ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل ہے اور مالی لا اعبد میں یہ بات نہیں ہے اور معنی فرق یہ ہے کہ لئن اشرکت محض تعریض کے لئے نہیں ہے بلکہ مخاطب اس میں شریک ہے اگرچہ بالفرض ہی شریک ہے اور مالی لا اعبد محض تعریض کے لئے ہے الحاصل اس فرق کی وجہ سے اس آیت کو نظیرہ کہہ کر علیحدہ ذکر کیا گیا ہے:

وَوَجْهُ حُسْنِهِ اَیْ حُسْنِ هٰذَا التَّعْرِیْضِ اِسْمَاعُ الْمُتَکَلِّمِ الْمُخَاطَبِیْنَ الَّذِیْنَ هُمْ اَعْدَاءُهٗ اَلْحَقَّ هُوَ الْمَفْعُوْلُ الثَّانِیْ لِلْاِسْمَاعِ عَلٰی وَجْهٍ لَا یَزِیْدُ ذٰلِكَ الْوَجْهُ غَضَبَهُمْ وَهُوَ اَیْ ذٰلِكَ الْوَجْهُ تَرْكُ التَّصْرِیْحِ بِنِسْبَتِهِمْ اِلَی الْبَاطِلِ وَیُعِیْنُ عَطْفٌ عَلٰی لَا یَزِیْدُ وَلَیْسَ هٰذَا فِیْ کَلَامِ السَّکَّاکِیْ اَیْ عَلٰی وَجْهٍ یُعِیْنُ عَلٰی قَبُوْلِهٖ اَیْ عَلٰی قَبُوْلِ الْحَقِّ لِکَوْنِهٖ اَیْ لِکَوْنِ ذٰلِكَ الْوَجْهِ اَدْخَلَ فِی اِمْحَاضِ النُّصْحِ حَیْثُ لَا یُرِیْدُ الْمُتَکَلِّمُ لَهُمْ اِلَّا مَا یُرِیْدُ لِنَفْسِهٖ۔

ترجمہ اور اس تعریض کی وجہ حسن متکلم کا ان مخاطبین کو جو اس کے دشمن ہیں حق اسماع کا مفعول ثانی ہے اس طریقہ پر سنانا ہے کہ وہ طریقہ ان کے غصہ میں اضافہ نہ کرے اور وہ طریقہ ان کو باطل کی طرف صراحتاً منسوب نہ کرنا ہے اور (یہ طریقہ) معاون ہوگا (یہ) لا یزید پر معطوف ہے اور یہ سکاکی کے کلام میں نہیں ہے یعنی ایسے طریقہ پر سنانا ہے کہ وہ طریقہ قبول حق کے سلسلہ میں معاون ہوگا کیونکہ اس وجہ کو اخلاص نصیحت میں زیادہ دخل ہے چنانچہ متکلم ان کے لئے پسند نہیں کرتا مگر وہ جو اپنے لئے پسند کرتا ہے۔

تشریح اس عبارت میں مصنف رح نے مطلقاً تعریض کی وجہ حسن بیان نہیں کی ہے بلکہ نظیر یعنی ومالی لا اعبد میں جو تعریض ہے اس کی وجہ حسن بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ متکلم یعنی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دشمنوں کو حق کا پیغام ایسے طریقے پر دیا ہے کہ وہ طریقہ ان کو غیظ و غضب میں مبتلا نہیں کرتا ہے بلکہ قبول حق کے سلسلہ میں معین و مددگار ثابت ہوتا ہے اور وہ طریقہ یہ ہے کہ متکلم نے باطل (عدم عبادت) کے انکار کو صراحتاً ان کی طرف منسوب نہیں کیا بلکہ صراحتہً تو اپنی طرف منسوب کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے ومالی لا اعبد البتہ الیہ ترجعون کے قرینہ سے مفہوم یہ ہے کہ متکلم کے علاوہ دوسرے لوگ جو مخاطب ہیں وہ مراد ہیں اور یہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

طریقہ حسن اسلئے ہے کہ اس طریقہ میں متکلم کا اخلاص نصیحت زیادہ نمایاں ہے بایں طور کہ متکلم اپنے دشمنوں کے لئے بھی وہی بات پسند کرتا ہے جو اپنے لئے پسند کرتا ہے اور یہ اعلیٰ درجہ کا اخلاص ہے جیسا کہ ارشاد نبوی ہے لا یؤمن احدکم حتی یحب لاخیہ ما یحب لنفسہ۔ تم میں سے کسی کا ایمان کامل نہیں ہوگا یہاں تک کہ اپنے بھائی کے لئے وہی بات پسند نہ کرے جو اپنے لئے پسند کرتا ہے۔ الحاصل اس طریقہ تعبیر میں اخلاص ہے اور اخلاص سے جو بات کہی جاتی ہے وہ قبول حق کے لئے معاون ہوتی ہے لہذا یہ طریقہ قبول حق کے لئے معاون ہوگا۔ اور جو طریقہ قبول حق کے لئے معاون ہوگا وہ بلاشبہ حسن اور عمدہ ہوگا۔ پس ثابت ہوا کہ یہ طریقہ تعبیر حسن اور عمدہ ہے۔

حل عبارت کے لئے شارح نے فرمایا ہے کہ متکلم اسماع کا فاعل ہے مخاطبین مفعول اول اور حق اس کا مفعول ثانی ہے اور یعین لایزید پر معطوف ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ یعین کا لفظ سکاکی کے کلام میں صراحۃً تو مذکور نہیں ہے البتہ ان کے کلام سے مفہوم ہے۔

وَلَوْ لِلشَّرْطِ أَيْ لِتَعْلِيْقِ حُصُوْلِ مَضْمُوْنِ الْجَزَاءِ بِحُصُوْلِ مَضْمُوْنِ الشَّرْطِ فَرْضًا فِي الْمَاضِي مَعَ الْقَطْعِ بِانْتِفَاءِ الشَّرْطِ فَيَلْزَمُ انْتِفَاءُ الْجَزَاءِ كَمَا تَقُوْلُ لَوْ جِئْتَنِيْ لَأَكْرَمْتُكَ مُعَلِّقًا لِلْإِكْرَامِ بِالْمَجِيْءِ مَعَ الْقَطْعِ بِانْتِفَائِهِ فَيَلْزَمُ انْتِفَاءُ الْإِكْرَامِ فَهِيَ لِامْتِنَاعِ الثَّانِيْ أَعْنِي الْجَزَاءَ لِامْتِنَاعِ الْأَوَّلِ أَعْنِي الشَّرْطَ يَعْنِيْ أَنَّ الْجَزَاءَ مُنْتَفٍ بِسَبَبِ انْتِفَاءِ الشَّرْطِ هٰذَا هُوَ الْمَشْهُوْرُ بَيْنَ الْجُمْهُوْرِ

ترجمہ اور کلمہ لو شرط کے لئے ہے یعنی مضمون جزاء کے حصول کو مضمون شرط کے حصول پر معلق کرنے کے لئے اس حال میں کہ مضمون شرط کا حصول زمانہ ماضی میں فرض کیا گیا ہو درآنحالیکہ شرط کے منتفی ہونے کا یقین ہو پس جزاء کا انتفاء لازم آئے گا جیسا کہ تو کہے اگر تو میرے پاس آتا تو میں تیرا اکرام کرتا اکرام کو آمد پر معلق کرتے ہوئے باوجودیکہ نہ آنا یقینی ہے پس اکرام کا منتفی ہونا لازم آئے گا پس کلمہ لو امتناع ثانی یعنی جزاء کے امتناع کے لئے ہے اول یعنی شرط کے امتناع کی وجہ سے یعنی جزاء منتفی ہے بسبب انتفاء شرط کے جمہور کے درمیان یہی مشہور ہے۔

تشریح کلمہ لو کئی معنی میں استعمال ہوتا ہے مثلاً تمنی کے لئے آتا ہے جیسے باری عز اسمہ کا ارشاد ہے۔ "فلو ان لنا کرۃ فنکون من المؤمنین"۔ اَنْ مصدریہ کے معنی میں جیسے "ودوا لو تدہن فیدہنون" مگر یہ خیال رہے کہ اس صورت میں کلمہ لو اَن کی طرح فعل مضارع کو نصب نہیں دیتا ہے۔ عرض کے لئے آتا ہے جیسے لو تنزل بنا فتصیب خیرا۔ اِنْ وصلیہ کے معنی میں آتا ہے جیسے زید ولو کثر مالہ بخیل۔ ان کے علاوہ اور

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

بھی معانی میں استعمال ہوتا ہے لیکن فاضل مصنف رحمہ نے فرمایا ہے کہ کلمہ لو اگرچہ بہت سے معانی میں مستعمل ہوتا ہے مگر اصلاً شرط کے لئے استعمال ہوتا ہے یعنی مضمون جزاء کے حصول کو مضمون شرط کے حصول پر معلق کرنے کے لئے آتا ہے دراں حالیکہ مضمونِ شرط کا حصول زمانہ ماضی میں فرض کیا گیا ہو اور شرط کا انتفاء یقینی ہو عبارت میں لفظ فرضاً کا تعلق حصول مضمون شرط کے ساتھ ہے یا تو اسلئے کہ یہ مفعول مطلق ہے اور تقدیری عبارت ہے:۔ بحصول مضمون الشرط حصول فرضی۔ یا حال ہے اور تقدیری عبارت ہے حال کون ذالک الحصول مفروضاً ومقدراً یا تمیز ہے اور تقدیری عبارت ہے بحصول مضمون الشرط من جہت الفرض۔ الحاصل فرضاً کا تعلق حصول مضمون الشرط کے ساتھ ہے تعلیق کے ساتھ نہیں کیونکہ تعلیق یعنی معلق کرنا امر محقق ہے امر مفروض نہیں ہے شارح نے فرضاً کی قید اس لئے ذکر کی ہے تاکہ شارح کا کلام حصول مضمون شرط فی الماضی مصنف کے کلام مع القطع بانتفاء الشرط کے منافی نہ ہو کیونکہ فرضاً کی قید کے بغیر مطلب یہ ہوتا کہ کلمہ لو مضمون جزاء کے حصول کو معلق کرنے کے لئے آتا ہے مضمون شرط کے ایسے حصول پر جو ماضی میں پایا جاچکا ہے حالانکہ مصنف رحمہ کہتے ہیں کہ مضمون شرط کا حصول یقینی طور پر منتفی ہے اور ان دونوں باتوں میں منافات واضح ہے۔ پس اس منافات سے بچنے کے لئے شارح نے فرضاً کا لفظ بڑھایا ہے یعنی مضمون شرط کا حصول فی الماضی محض فرضی چیز ہے واقعی چیز نہیں ہے شارح کی عبارت فی الماضی بھی حصول مضمون شرط کے ساتھ متعلق ہے تعلیق یا حصولِ مضمون جزاء کے ساتھ متعلق نہیں ہے۔ تعلیق کے ساتھ تو اسلئے نہیں کہ تعلیق زمانہ ماضی میں نہیں ہوئی ہے بلکہ زمانہ حال میں ہوئی ہے اور حصول مضمونِ جزاء کے ساتھ اسلئے نہیں کہ مضمونِ جزاء کا حصول ماضی کے ساتھ مقید نہیں ہوتا بلکہ وہ تو مضمونِ شرط کے حصول پر معلق ہوتا ہے۔ لہذا جو زمانہ مضمونِ شرط کے حصول کا ہوگا وہی زمانہ مضمون جزاء کے حصول کا ہوگا۔ یہ اتفاقی بات ہے کہ یہاں مضمونِ شرط کا حصول ماضی کے ساتھ مقید ہے لہذا اس سے مضمونِ جزاء کے حصول کا بھی ماضی کے ساتھ مقید ہونا لازم آیا۔ مصنف کی عبارت مع القطع بانتفاء الشرط سے حال ہے یعنی کلمہ لو شرط کے لئے ہے اس حال میں کہ مضمون شرط کے حصول کا منتفی ہونا یقینی ہو الحاصل کلمہ لو اصلاً شرط کے لئے ہے یعنی مضمونِ جزاء کے حصول کو مضمونِ شرط کے اس حصول پر معلق کرنے کے لئے ہے جس کو زمانہ ماضی میں فرض کر لیا گیا ہو حالانکہ مضمونِ شرط کے حصول کا منتفی ہونا یقینی ہے پس جب مضمون شرط کے حصول کا منتفی ہونا یقینی ہے تو اس سے مضمون جزاء کے حصول کا منتفی ہونا بھی لازم آئیگا یعنی انتفاء شرط سے انتفاء جزاء لازم آئیگا مثلاً کسی نے کہا "لو جئتنی لاکرمتک" اگر تو میرے پاس آتا تو میں تیرا اکرام کرتا اس مثال میں اکرام کو اس آنے پر معلق کیا گیا ہے جس کو زمانہ ماضی میں فرض کیا گیا ہے حالانکہ نہ آنا یقینی ہے پس مجیٔ (آنے) کے انتفاء سے اکرام کا انتفاء لازم آئیگا۔ حاصل یہ کہ کلمہ لو امتناع ثانی یعنی امتناع جزاء کے لئے آتا ہے امتناعِ اول یعنی امتناع شرط کی وجہ سے یعنی جزاء منتفی ہوتی ہے شرط کے منتفی ہونے کی وجہ سے یعنی انتفاء شرط سبب ہوتا ہے اور انتفاء جزاء مسبب ہوتا ہے شارح کہتے ہیں کہ کلمہ لو کا انتفاءِ شرط کی وجہ سے انتفاءِ جزاء کے لئے ہونا جمہور کا مذہب ہے اور یہی ان کے درمیان مشہور ہے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ بہت ممکن ہے کہ جزاء کے حصول کا شرط کے علاوہ اور بھی سبب ہو کیونکہ ایک چیز کے متعدد اسباب ہو سکتے ہیں اور اس سبب کی وجہ سے جزاء کا حصول ہو گیا ہو لہذا شرط کے انتفاء سے جزاء کا منتفی ہونا لازم نہیں آئے گا اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں جزاء سے وہ جزاء مراد ہے جو شرط پر مرتب ہے اور یہ جزاء اس حیثیت سے کہ شرط پر مرتب ہے شرط کے منتفی ہونے سے بالیقین منتفی ہو جائے گی۔

وَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ ابْنُ الْحَاجِبِ بِأَنَّ الْأَوَّلَ سَبَبٌ وَالثَّانِي مُسَبَّبٌ وَانْتِفَاءُ السَّبَبِ لَا يَدُلُّ عَلَى انْتِفَاءِ الْمُسَبَّبِ لِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ لِلشَّيْءِ أَسْبَابٌ مُتَعَدِّدَةٌ بَلِ الْأَمْرُ بِالْعَكْسِ لِأَنَّ انْتِفَاءَ الْمُسَبَّبِ يَدُلُّ عَلَى انْتِفَاءِ جَمِيعِ أَسْبَابِهِ فَهِيَ لِامْتِنَاعِ الْأَوَّلِ لِامْتِنَاعِ الثَّانِي أَلَا تَرَى أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا إِنَّمَا سِيقَ لِيُسْتَدَلَّ بِامْتِنَاعِ الْفَسَادِ عَلَى امْتِنَاعِ تَعَدُّدِ الْآلِهَةِ دُونَ الْعَكْسِ۔

ترجمہ اور اعتراض کیا ہے اس پر ابن حاجب نے کہ اول سبب اور ثانی مسبب ہے اور سبب کا منتفی ہونا مسبب کے منتفی ہونے پر دلالت نہیں کرتا ہے اسلئے کہ شی کے لئے متعدد اسباب ہو سکتے ہیں بلکہ معاملہ برعکس ہے کیونکہ انتفاء مسبب اس کے تمام اسباب کے منتفی ہونے پر دلالت کرتا ہے پس کلمہ لو امتناع اول کے لئے ہے امتناع ثانی کی وجہ سے کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ باری تعالیٰ کا قول لو کان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسدتا اسلئے لایا گیا ہے تاکہ امتناعِ فساد سے تعددِ آلہہ کے امتناع پر استدلال کیا جائے نہ کہ اس کا عکس۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ علامہ ابن حاجب نے جمہور کے مذہب پر اعتراض کیا ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اول (شرط) سبب ہے اور ثانی (جزاء) مسبب ہے اور سبب کا منتفی ہونا مسبب کے منتفی ہونے پر دلالت نہیں کرتا ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ ایک شے کے متعدد اسباب ہو سکتے ہیں یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ مسبب ایک ہو اور اس کے اسباب متعدد ہوں مثلاً ضو (روشنی) ایک شے ہے اور اس کے اسباب (آفتاب، مہتاب، چراغ، بجلی) متعدد ہیں پس ان اسباب متعددہ میں سے اگر ایک سبب منتفی ہو گیا تو مسبب دوسرے اسباب کی وجہ سے موجود رہے گا منتفی نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو سبب کے منتفی ہونے سے مسبب کا منتفی ہونا لازم نہیں آئے گا یعنی انتفاء سبب انتفاء مسبب پر دلالت نہیں کریگا اور جب انتفاء سبب انتفاء مسبب پر دلالت نہیں کرتا تو کلمہ لو کا امتناع اول کی وجہ سے امتناع ثانی کے لئے ہونا بھی باطل ہوگا۔ الحاصل جمہور کا یہ کہنا کہ کلمہ لو امتناع اول (شرط) کی وجہ سے امتناع ثانی (جزاء) کے لئے آتا ہے غلط ہے بلکہ معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی کلمہ لو امتناع ثانی کی وجہ سے امتناع اول کے لئے آتا ہے کیونکہ مسبب کا منتفی ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کہ اس کے تمام اسباب منتفی ہیں لہذا کلمہ لو کی وجہ سے جب ثانی یعنی جزاء منتفی ہوگی تو اس کی وجہ سے اول یعنی شرط بھی منتفی ہو جائے گی۔ ابن حاجب کہتے ہیں کہ ہمارے اس مذہب کی تائید باری تعالیٰ کے قول "لو کان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسدتا" سے بھی ہوتی ہے اس طور پر کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے اگر زمین و آسمان میں اللہ کے علاوہ چند معبود ہوتے تو زمین و آسمان درہم برہم ہو جاتے مگر چونکہ مشاہدہ سے یہ بات معلوم ہے کہ زمین و آسمان کا نظام درہم برہم نہیں ہوا اسلئے معلوم ہوتا ہے کہ زمین و آسمان میں اللہ کے علاوہ چند معبود نہیں ہیں ملاحظہ فرمایئے اس آیت میں ثانی یعنی عدم فسادِ عالم سے اول یعنی عدم تعددِ آلہہ پر استدلال کیا گیا ہے کیونکہ عدم فسادِ عالم مشاہدہ سے معلوم ہے اور عدم تعددِ آلہہ مجہول ہے اور مجہول پر معلوم سے استدلال کیا جاتا ہے مجہول سے معلوم پر استدلال نہیں کیا جاتا۔ الحاصل اس آیت میں ثانی یعنی امتناعِ فساد سے اول یعنی امتناعِ تعددِ آلہہ پر استدلال کیا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ ثابت ہوگئی کہ کلمہ لو امتناعِ ثانی کی وجہ سے امتناعِ اول کے لئے آتا ہے جیسا کہ ہم (ابن حاجب) کہتے ہیں امتناعِ اول کی وجہ سے امتناعِ ثانی کے لئے نہیں آتا جیسا کہ جمہور کہتے ہیں۔

وَاسْتَحْسَنَ الْمُتَأَخِّرُوْنَ رَأْيَ ابْنِ الْحَاجِبِ حَتّٰى كَادُوْا يُجْمِعُوْنَ عَلٰى اَنَّهَا لِاِمْتِنَاعِ الْاَوَّلِ لِاِمْتِنَاعِ الثَّانِيْ اِمَّا لِمَا ذَكَرَهٗ وَاِمَّا لِاَنَّ الْاَوَّلَ مَلْزُوْمٌ وَالثَّانِيْ لَازِمٌ وَانْتِفَاءُ اللَّازِمِ يُوْجِبُ انْتِفَاءَ الْمَلْزُوْمِ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ لِجَوَازِ اَنْ يَّكُوْنَ اللَّازِمُ اَعَمَّ

ترجمہ اور متاخرین نے ابن حاجب کی رائے کو پسند کیا حتی کہ اس بات پر اجماع کے قریب ہو گئے کہ لو امتناعِ ثانی کی وجہ سے امتناعِ اول کے لئے ہے یا تو اس وجہ سے جس کو ابن حاجب نے ذکر کیا ہے اور یا اسلئے کہ اول ملزوم ہے اور ثانی لازم ہے اور انتفاء لازم انتفاء ملزوم کو واجب کرتا ہے نہ کہ اس کے عکس کو کیونکہ ہو سکتا ہے کہ لازم عام ہو۔

تشریح علامہ تفتازانی رہ نے فرمایا ہے کہ متاخرین نے علامہ ابن حاجب کی رائے کو بہت پسند کیا ہے حتی کہ وہ اس بات پر اجماع کے قریب ہو گئے کہ ابن حاجب کا مذہب صحیح ہے اور کلمہ لو امتناعِ ثانی (جزاء) کی وجہ سے امتناعِ اول (شرط) کے لئے ہے اور اس پر دلیل یا تو وہ ہے جس کو خود ابن حاجب نے ذکر کیا ہے کہ اول سبب اور ثانی مسبب ہے اور انتفاءِ سبب انتفاءِ مسبب پر دلالت نہیں کرتا ہے اور یا یہ دلیل ہے کہ اول (شرط) ملزوم ہے اور ثانی (جزاء) لازم ہے اور لازم کا انتفاء ملزوم کے انتفاء کو واجب کرتا ہے اس کے برعکس کو واجب نہیں کرتا یعنی ملزوم کا انتفاء لازم کے انتفاء کو واجب نہیں کرتا ہے کیونکہ لازم کبھی ملزوم سے عام ہوتا ہے اور عام کا انتفاء تو خاص کے انتفاء کو مستلزم ہوتا ہے لیکن خاص کا انتفاء عام کے انتفاء کو مستلزم نہیں

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہوتا۔ الحاصل لازم کا انتفاء ملزوم کے انتفاء کو واجب کرتا ہے اور جب لازم کا انتفاء ملزوم کے انتفاء کو واجب کرتا ہے تو لازم (ثانی) کے انتفاء سے ملزوم (اول) کا انتفاء ہو جائے گا اور جب ایسا ہے تو کلمۂ لو انتفاء اول کے لئے ہوگا انتفاء ثانی کی وجہ سے نہ کہ انتفاء اول کی وجہ سے انتفاء ثانی کے لئے۔

یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ متاخرین نے ابن حاجب کے مذہب کو پسند کیا ہے مگر ابن حاجب کی بیان کردہ دلیل پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ دوسری دلیل ذکر فرمائی آخر ایسا کیوں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ابن حاجب کی بیان کردہ دلیل کمزور ہے اور کمزوری کی وجہ یہ ہے کہ ابن حاجب نے شرط کو سبب ہونے میں منحصر کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ اول (شرط) سبب ہے یعنی شرط صرف سبب ہوتی ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ شرط کوئی عام ہے کبھی تو سبب ہوتی ہے جیسے "لو کانت الشمس طالعۃ کان النہار موجودا" میں شرط یعنی طلوع شمس وجود نہار کا سبب ہے اور کبھی شرط ہوتی ہے جیسے "لو کان لی مال لحججت" میں وجود مال حج کا سبب نہیں ہے بلکہ حج کے لئے شرط ہے اسلئے کہ حج کا سببیت البیت ہے اور کبھی سبب اور شرط دونوں نہیں ہوتی جیسے "لو کان النہار موجودا کانت الشمس طالعۃ" میں وجود نہار نہ تو طلوع شمس کا سبب ہے اور نہ طلوع شمس کی شرط ہے لیکن اول یعنی شرط ملزوم ہر حال میں ہوتی ہے چنانچہ وجود نہار طلوع شمس کا ملزوم ہے اور وجود مال حج کا ملزوم ہے۔ الحاصل اول کو ملزوم اور ثانی کو لازم قرار دینے کی وجہ سے دلیل تام ہو جاتی ہے اور سبب مسبب قرار دینے کی وجہ سے دلیل تام نہیں ہوتی اسلئے متاخرین نے ابن حاجب کی تعبیر سے عدول کیا ہے اور لازم ملزوم کی تعبیر کو اختیار کیا ہے۔

وَاَنَا اَقُوْلُ مَنْشَأُ هٰذَا الْاِعْتِرَاضِ قِلَّةُ التَّاَمُّلِ لِاَنَّهٗ لَيْسَ مَعْنٰى قَوْلِهِمْ لَوْ لَا امْتِنَاعُ الثَّانِيْ لِامْتِنَاعِ الْاَوَّلِ اَنَّهٗ يُسْتَدَلُّ بِامْتِنَاعِ الْاَوَّلِ عَلٰى امْتِنَاعِ الثَّانِيْ حَتّٰى يَرِدَ عَلَيْهِ اَنَّ انْتِفَاءَ السَّبَبِ اَوِ الْمَلْزُوْمِ لَا يُوْجِبُ انْتِفَاءَ الْمُسَبَّبِ اَوِ اللَّازِمِ بَلْ مَعْنَاهُ اَنَّهَا لِلدَّلَالَةِ عَلٰى اَنَّ انْتِفَاءَ الثَّانِيْ فِي الْخَارِجِ اِنَّمَا هُوَ بِسَبَبِ انْتِفَاءِ الْاَوَّلِ فَمَعْنٰى لَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَهَدَاكُمْ اَنَّ انْتِفَاءَ الْهِدَايَةِ اِنَّمَا هُوَ بِسَبَبِ انْتِفَاءِ الْمَشِيَّةِ يَعْنِيْ اَنَّهَا تُسْتَعْمَلُ لِلدَّلَالَةِ عَلٰى اَنَّ عِلَّةَ انْتِفَاءِ مَضْمُوْنِ الْجَزَاءِ فِي الْخَارِجِ هِيَ انْتِفَاءُ مَضْمُوْنِ الشَّرْطِ مِنْ غَيْرِ الْتِفَاتٍ اِلٰى اَنَّ عِلَّةَ الْعِلْمِ بِانْتِفَاءِ الْجَزَاءِ مَا هِيَ

ترجمہ اور میں کہتا ہوں کہ اس اعتراض کا منشاء قلت تامل ہے کیونکہ جمہور کے قول لو لامتناع الثانی لامتناع الاول کے یہ معنی نہیں ہیں کہ امتناع اول سے امتناع ثانی پر استدلال کیا جاتا ہے حتی کہ اس پر یہ اعتراض وارد ہو کہ انتفاء سبب یا انتفاء ملزوم انتفاء مسبب یا انتفاء لازم کو واجب نہیں

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کرتا ہے بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ کلمہ لو اس بات پر دلالت کرنے کے لیے ہے کہ خارج میں ثانی کا منتفی ہونا وہ اول کے منتفی ہونے کی وجہ سے ہے پس لوشاء اللہ لھداکم کے معنی یہ ہیں کہ ہدایت کا منتفی ہونا وہ مشیت کے منتفی ہونے کی وجہ سے ہے یعنی کلمہ لو اس بات پر دلالت کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے کہ خارج میں مضمون جزاء کے منتفی ہونے کی علت مضمون شرط کا منتفی ہونا ہے اس بات کی طرف توجہ کئے بغیر کہ انتفاء جزاء کی علت کیا ہے

تشریح علامہ تفتازانی یہ فرماتے ہیں کہ جمہور کے مذہب پر ابن حاجب نے جو اعتراض کیا ہے وہ ان کے غور و فکر نہ کرنے کی وجہ سے ہے کیونکہ کلمہ لو کے دو استعمال ہیں (۱) کلمہ لو استدلال عقلی کے لیے استعمال ہوتا ہے (۲) ترتیب خارجی کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ استدلال عقلی کے لئے اس وقت استعمال ہوگا جبکہ جزاء کا منتفی ہونا تو مخاطب کو معلوم ہو اور شرط کا منتفی ہونا غیر معلوم ہو پس اس صورت میں کلمہ لو اسلئے لایا جائے گا تاکہ معلوم سے مجہول پر استدلال کیا جا سکے اور اس صورت میں کلمہ لو بلاشبہ امتناع ثانی (جزاء) سے امتناع اول (شرط) پر استدلال کرنے کے لئے ہوگا جیسا کہ ابن حاجب نے کہا ہے اور ترتیب خارجی کے لئے اس وقت ہوگا جبکہ شرط اور جزاء دونوں کا انتفاء معلوم ہو لیکن خارج میں ثانی (جزاء) کے منتفی ہونے کی علت معلوم نہ ہو پس اس صورت میں کلمہ لو اس بات کو بیان کرنے کے لئے ہوگا کہ خارج میں ثانی یعنی جزاء کے منتفی ہونے کی علت اول یعنی شرط کا منتفی ہونا ہے اور اس صورت میں کلمہ لو بلاشبہ امتناع اول کی وجہ سے امتناع ثانی کے لئے ہوگا جیسا کہ جمہور کہتے ہیں استعمال اول تو مناطقہ کی اصطلاح ہے اور استعمال ثانی جمہور اہل عربیت کی اصطلاح ہے پس علامہ ابن حاجب نے اہل عربیت کے قول (کہ کلمہ لو امتناع اول کی وجہ سے امتناع ثانی کے لئے ہے) سے مناطقہ کی اصطلاح کو سمجھا یعنی یہ سمجھا کہ جمہور اہل عربیت یہ کہنا چاہتے ہیں کہ کلمہ لو امتناع ثانی پر امتناع اول سے استدلال کرنے کے لئے لایا جاتا ہے اور یہ سمجھ کر ابن حاجب نے جمہور پر یہ اعتراض کر ڈالا کہ انتفاء سبب کو یا انتفاء ملزوم انتفاء لازم کو واجب نہیں کرتا ہے یعنی انتفاء اول (شرط) انتفاء ثانی (جزاء) کو واجب نہیں کرتا ہے حالانکہ ابن حاجب کا جمہور کے قول لولا امتناع الثانی لامتناع الاول سے یہ سمجھنا کہ امتناع اول سے امتناع ثانی پر استدلال کرنے کے لئے لایا جاتا ہے غلط ہے اور جب یہ سمجھنا غلط ہے تو اس پر وارد کردہ اعتراض بھی غلط ہوگا بلکہ جمہور اہل عربیت کے قول لولا امتناع الثانی لامتناع الاول کا صحیح مطلب یہ ہے کہ کلمہ لو اس بات پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے کہ خارج میں ثانی (جزاء) کا منتفی ہونا خارج میں اول (شرط) کے منتفی ہونے کی وجہ سے ہے چنانچہ لوشاء اللہ لھداکم کے معنی یہ ہیں کہ خارج میں ہدایت کا منتفی ہونا مشیت کے منتفی ہونے کی وجہ سے ہے یعنی خارج میں انتفاء ہدایت کی علت انتفاء مشیت ہے حاصل یہ کہ جمہور اہل عربیت کے نزدیک کلمہ لو اس بات پر دلالت کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے کہ خارج میں مضمون جزاء کے منتفی ہونے کی علت مضمون شرط کا منتفی ہونا ہے اس بات سے قطع نظر کہ انتفاء جزاء کے علم کی علت کیا ہے الحاصل ابن حاجب نے جمہور کے مذہب پر جو اعتراض کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ابن حاجب جمہور کی عبارت (لولا امتناع الثانی

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

لامتناع الاول) سے ان کی مراد نہیں ہو سکے۔

أَلَا تَرَى أَنَّ قَوْلَهُمْ لَوْلَا لِامْتِنَاعِ الثَّانِي لِوُجُوْدِ الْأَوَّلِ نَحْوُ لَوْلَا عَلِيٌّ لَهَلَكَ عُمَرُ مَعْنَاهُ أَنَّ وُجُوْدَ عَلِيٍّ سَبَبٌ لِعَدَمِ هَلَاكِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا لَا أَنَّ وُجُوْدَهُ دَلِيْلٌ عَلَى أَنَّ عُمَرَ لَمْ يَهْلِكْ وَلِهٰذَا صَحَّ مِثْلُ قَوْلِنَا لَوْ جِئْتَنِي لَأَكْرَمْتُكَ لٰكِنَّكَ لَمْ تَجِئْ أَعْنِي عَدَمَ الْإِكْرَامِ بِسَبَبِ عَدَمِ الْمَجِيْءِ قَالَ الْحَمَاسِي شِعْرٌ وَلَوْ طَارَ ذُوْ حَافِرٍ قَبْلَهَا لَطَارَتْ وَلٰكِنَّهُ لَمْ يَطِرْ يَعْنِي أَنَّ عَدَمَ طَيَرَانِ تِلْكَ الْفَرَسِ بِسَبَبِ أَنَّهُ لَمْ يَطِرْ ذُوْ حَافِرٍ وَقَالَ الْمَعَرِّي شِعْرٌ وَلَوْ دَامَتِ الدَّوْلَاتُ كَانُوْا كَغَيْرِهِمْ رِعَايَا وَلٰكِنْ مَا لَهُنَّ دَوَامٌ۔

ترجمہ کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ جمہور کا قول لولا لامتناع الثانی لوجود الاول جیسے "لولا علی لہلک عمر" اس کے معنی یہ ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا وجود حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی عدم ہلاکت کا سبب ہے نہ یہ کہ علی کا وجود اس بات کی دلیل ہے کہ عمر ہلاک نہیں ہوئے۔ اسی وجہ سے ہمارا قول لو جئتنی لاکرمتک لکنک لم تجی صحیح ہے یعنی عدم اکرام عدم مجی کی وجہ سے ہے۔ حماسی نے کہا اگر اس سے پہلے کوئی گھوڑا اڑا ہوتا تو یہ بھی اڑتا لیکن کوئی اڑا ہی نہیں یعنی اس گھوڑے کا نہ اڑنا اس وجہ سے ہے کہ کوئی گھوڑا اڑا ہی نہیں اور معری نے کہا اگر بادشاہتیں ہمیشہ رہتیں تو موجودہ سلاطین اوروں کی طرح رعایا ہوتے مگر ان کے لئے ہمیشگی نہیں۔

تشریح اس عبارت میں اس کی نظیر بیان کی گئی ہے جو کلمہ لو کے بارے میں شارح نے کہا ہے یعنی کلمہ لو کے بارے میں شارح نے جمہور اہل عربیت کے مذہب کی وضاحت کرتے ہوئے یہ جو کہا ہے کہ کلمہ لو اس بات پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے کہ خارج میں ثانی (جزاء) کے منتفی ہونے کی علت اول (شرط) کا منتفی ہونا ہے اسکی نظیر اہل عربیت کا یہ قول ہے کہ کلمہ لولا امتناع ثانی کے لئے استعمال ہوتا ہے وجود اول کی وجہ سے جیسے لولا علی لھلک عمر اگر علی نہ ہوتے تو عمر ہلاک ہو جاتے اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ علی کا وجود عمر کے ہلاک نہ ہونے کی دلیل ہے جیسا کہ ابن حاجب نے سمجھا ہے بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ خارج میں علی کا وجود خارج میں عمر کے ہلاک نہ ہونے کی علت اور سبب ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ کلمہ لو چونکہ ترتیب خارجی کے لئے آتا ہے استدلال عقلی کے لئے نہیں آتا اسی لئے ہمارا قول لو جئتنی لاکرمتک لکنک لم تجی صحیح ہوگا اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر تو میرے پاس آتا تو میں تیرا اکرام کرتا لیکن چونکہ تو خارج میں میرے پاس نہیں آیا اسلئے میں نے تیرا اکرام نہیں کیا یعنی تیرا خارج میں نہ آنا علت ہے میرے اکرام نہ کرنے کی یعنی عدم مجی عدم اکرام کی علت ہے عدم مجی عدم اکرام کی دلیل نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اس

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

قول میں فلکنک لم تجئ کے ذریعہ اول (شرط) کی نفی کی گئی ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ اول (شرط) ملزوم ہوتا ہے اور ثانی (جزاء) لازم اور لازم کبھی ملزوم سے عام ہوتا ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا اور خاص کا انتفاء عام کے انتفاء کو مستلزم نہیں ہوتا یعنی خاص کا انتفاء عام کے انتفاء کی دلیل نہیں ہوتا اور جب ایسا ہے تو اس قول میں عدم مجئ (انتفاء اول) عدم اکرام (انتفاء ثانی) کی دلیل نہ ہوگا بلکہ عدم مجئ خارج میں عدم اکرام کی علت ہوگی۔ الحاصل اس قول میں فلکنک لم تجئ نفی اور استثناء انتفاء جزاء کی علت بیان کرنے کے لئے ہے دلیل بیان کرنے کے لئے نہیں ہے۔ مزید وضاحت کے لیے شارح نے دو شعر پیش کئے ہیں۔

(۱) ولو طار ذو حافر قبلہا ❊ لطارت ولکنہ لم یطر

ترجمہ، اگر اس سے پہلے کوئی گھوڑا اڑا ہوتا تو یہ بھی اڑتا۔ لیکن جارامشاہدہ ہے کہ خارج میں کوئی گھوڑا نہیں اڑا لہذا یہ بھی نہیں اڑا۔ اس شعر میں بھی شاعر یہ بتلانا چاہتا ہے کہ ماضی میں خارج میں کسی گھوڑے کا نہ اڑنا اس گھوڑے کے نہ اڑنے کی علت ہے، دلیل نہیں ہے۔

(۲) ولو دامت الدولات کانوا کغیرہم ❊ رعایا ولکن ما لہن دوام

ترجمہ:۔ اگر یہ حکومتیں ہمیشہ رہتیں تو مرحوم سلاطین اوروں کی طرح میرے ممدوح کی رعایا کے لوگ ہوتے لیکن بادشاہتوں کے لیے پختگی نہیں ہے۔ شاعر اپنے ممدوح کی مدح میں کہتا ہے کہ میرا ممدوح اس وقت فضائل اور خوبیوں کا حامل ہے کہ اگر پہلے بادشاہ آج زندہ ہوتے تو مستحق بادشاہت میرا ممدوح ہی ہوتا اور وہ بادشاہ میرے ممدوح کی رعایا میں ہوتے۔ اس شعر میں بھی بادشاہتوں کا ہمیشہ نہ رہنا مرحوم سلاطین کے رعایا نہ ہونے کی علت ہے دلیل نہیں ہے یعنی خارج میں انتفاء اول انتفاء ثانی کی علت ہے دلیل نہیں ہے ان دونوں اشعار میں انتفاء اول کے دلیل نہ ہونے کی تقریر وہی ہوگی جو خادم نے فلکنک لم تجئ کے تحت کی ہے۔

(فوائد) کلمہ لولا امتناع ثانی کے لئے وجود اول کی وجہ سے اسلئے آتا ہے کہ لو نفی کے لئے آتا ہے، جیسا کہ کلمہ لو کے تحت گذر چکا ہے پس جب لا نافیہ کا اضافہ کیا گیا تو نفی کی نفی ہوگئی اور نفی کی نفی اثبات ہوتا ہے لہذا لولا کے مدخول کا مفہوم وجودی ہوگا۔ لولا علی لہلک عمر کا واقعہ غالبًا یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عمر رضی اللہ تعالٰی عنہ نے ایک حاملہ مزنیہ کے بارے میں فوری رجم کا فیصلہ کر دیا۔ حضرت علی رضی اللہ تعالٰی عنہ جو اس وقت موجود تھے انھوں نے فرمایا کہ وضع حمل کے بعد رجم کیا جائے ورنہ جنین جو بے قصور ہے اس کا ناحق قتل کرنا لازم آئے گا۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالٰی عنہ متنبہ ہو گئے اور اپنا فیصلہ واپس لے لیا۔ اسی پر یہ مقولہ کہا گیا کہ اگر علی رضی اللہ تعالٰی عنہ موجود نہ ہوتے تو عمر جنین کے قتل ناحق کی وجہ سے ہلاک ہو جاتے لیکن علی رضہ کا وجود عمر رضہ کے ہلاک نہ ہونے کا سبب بن گیا۔

جمیل احمد

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

وَاَمَّا الْمَنْطِقِيُّوْنَ فَقَدْ جَعَلُوْا اِنْ وَلَوْ اَدَاةَ اللُّزُوْمِ وَاِنَّمَا يَسْتَعْمِلُوْنَهَا فِي الْقِيَاسَاتِ لِحُصُوْلِ الْعِلْمِ بِالنَّتَائِجِ فَهِيَ عِنْدَهُمْ لِلدَّلَالَةِ عَلٰى اَنَّ الْعِلْمَ بِانْتِفَاءِ الثَّانِيْ عِلَّةٌ لِلْعِلْمِ بِانْتِفَاءِ الْاَوَّلِ ضَرُوْرَةَ انْتِفَاءِ الْمَلْزُوْمِ بِانْتِفَاءِ اللَّازِمِ مِنْ غَيْرِ الْتِفَاتٍ اِلٰى اَنَّ عِلَّةَ انْتِفَاءِ الْجَزَاءِ فِي الْخَارِجِ مَا هِيَ وَقَوْلُهُ تَعَالٰى لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا وَارِدٌ عَلٰى هٰذِهِ الْقَاعِدَةِ لٰكِنَّ الْاِسْتِعْمَالَ عَلٰى قَاعِدَةِ اللُّغَةِ هُوَ الشَّائِعُ الْمُسْتَفِيْضُ وَتَحْقِيْقُ هٰذَا الْبَحْثِ عَلٰى مَا ذَكَرْنَا مِنْ اَسْرَارِ هٰذَا الْفَنِّ وَفِيْ هٰذَا الْمَقَامِ مَبَاحِثُ اُخْرٰى اَوْرَدْنَاهَا فِي الشَّرْحِ

ترجمہ اور رہے مناطقہ تو انھوں نے کلمۂ اِنْ اور لَوْ کو ادوات لزوم قرار دیا ہے اور وہ ان کو نتائج کا علم حاصل کرنے کے لئے قیاسات میں استعمال کرتے ہیں پس کلمہ لَوْ ان کے نزدیک اس بات پر دلالت کرنے کے لئے ہے کہ انتفاء ثانی کا علم انتفاء اول کے علم کے لئے علت ہے اسلئے کہ انتفاء لازم سے انتفاء ملزوم ضروری ہے اس بات کی طرف توجہ کئے بغیر کہ خارج میں انتفاء جزاء کی علت کیا ہے اور باری تعالیٰ کا قول "لو کان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسدتا" اسی قاعدہ پر وارد ہے لیکن لغوی قاعدہ پر استعمال مشہور ہے۔ اور اس مسئلہ کی تحقیق اس طریقہ پر جو ہم نے ذکر کی ہے اس فن کے اسرار میں سے ہے اور اس مقام میں اور بھی باحثی بحثیں ہیں جن کو ہم نے شرح میں بیان کیا ہے۔

تشریح شارح رح فرماتے ہیں کہ سابق میں جو ذکر کیا گیا ہے کہ کلمہ لو اس بات پر دلالت کرنے کے لئے موضوع ہے کہ خارج میں ثانی (جزاء) کے منتفی ہونے کی علت خارج میں اول (شرط) کا منتفی ہونا ہے یہ اہل عربیت یعنی لغویین کا قاعدہ ہے اور رہا مناطقہ کا قاعدہ تو وہ یہ کہتے ہیں کہ کلمہ اِنْ، لو، اذا، متی، کلما وغیرہ ادوات لزوم ہیں یعنی اس بات پر دلالت کرنے کے لئے ہیں کہ ثانی (جزاء) اول (شرط) کے لئے لازم ہے تاکہ ثانی کے انتفاء سے اول کا انتفاء مستفاد ہو سکے۔ الحاصل مناطقہ کہتے ہیں کہ یہ کلمات ادوات لزوم ہیں اور مناطقہ کا نظریہ چونکہ اکتساب علوم کا ہے اسلئے وہ ان کلمات کو نتائج کے حصول علم کے لئے قیاسات میں استعمال کرتے ہیں پس ان کے نزدیک ادوات لزوم اس بات پر دلالت کرنے کے لئے ہونگے کہ انتفاء ثانی کا علم انتفاء اول کے علم کی علت اور دلیل ہے کیونکہ ثانی لازم ہے اور اول ملزوم ہے اور لازم کے انتفاء سے ملزوم کا انتفاء ضروری ہے اس سے قطع نظر کہ خارج میں انتفاء ثانی (جزاء) کی علت کیا ہے جیسا کہ اہل عربیت اور علماء لغت نے اس کی طرف توجہ کی ہے۔ یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ شارح کا کلام اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ مناطقہ کے نزدیک ادوات لزوم صرف اس بات پر دلالت کرنے کے لئے استعمال ہوتے ہیں کہ انتفاء ثانی

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کا علم انتفاءِ اول کے علم کی علت ہے مگر یہ اس وقت ہوگا جب نقیضِ ثانی کا استثناء کیا جائے جیسے لو کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود لکن النہار لیس بموجود فالشمس لیست بطالعۃ۔ حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ ادوات لزوم جس طرح اس کے لئے استعمال ہوتے ہیں اسی طرح اس بات پر دلالت کرنے کے لئے بھی استعمال ہوتے ہیں کہ وجودِ اول کا علم وجودِ ثانی کے علم کی علت ہے چنانچہ عینِ مقدم کا استثناء کرکے کہا جاتا ہے لو کانت الشمس طالعۃ کان النہار موجودا لکن الشمس طالعۃ فالنہار موجود۔ دیکھئے اس مثال میں کلمہ لو اس بات پر دلالت کرنے کے لئے ہے کہ وجودِ اول کا علم وجودِ ثانی کے علم کی علت ہے اس کا جواب یہ ہے کہ شارح نے اغلب کا ذکر کیا ہے اگرچہ کبھی کبھار دوسری صورت کے لئے بھی استعمال ہوتے ہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ شارح نے جو کچھ ذکر کیا ہے وہ تمثیل کے طور پر ہے تمام صورتوں کا احاطہ کرنا مقصود نہیں ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا قول لو کان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسدتا، اسی مناطقہ کے قاعدہ پر وارد ہے یعنی اس آیت میں مناطقہ کے قاعدہ کے مطابق استدلال کیا گیا ہے اس طور پر کہ انتفاءِ ثانی یعنی عدمِ فسادِ عالم جو مشاہدہ سے معلوم ہے اس سے انتفاءِ اول یعنی عدمِ تعددِ آلہہ کے علم پر استدلال کیا گیا ہے یعنی عدمِ فسادِ عالم، عدمِ تعددِ آلہہ کی دلیل ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس آیت سے مقصودِ باری مخلوق کی وحدانیت پر استدلال کی تعلیم دینا ہے کہ لوگ عدمِ فساد کے علم سے عدمِ تعددِ آلہہ کے علم پر استدلال کیا کریں اور یوں کہا کریں کہ جب عدمِ فسادِ عالم یقینی ہے تو عدمِ تعددِ آلہہ بھی یقینی ہوگا۔ اس آیت سے یہ بیان کرنا مقصود نہیں ہے کہ خارج میں انتفاءِ فساد کی علت انتفاءِ تعددِ آلہہ ہے الحاصل یہ آیت اگرچہ مناطقہ کے قاعدے پر وارد ہے لیکن لغویین اور اہلِ عربیت کے قاعدے پر استعمال زیادہ مشہور ہے یعنی لو کا استعمال قرآن و حدیث اور اشعارِ عرب میں زیادہ تر لغویین ہی کے قاعدے کے مطابق ہے اگرچہ کتبِ منطق اور کتبِ حکمت میں زیادہ تر مناطقہ کے قاعدے کے مطابق ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ ہمارے بیان کے مطابق اس مسئلہ کی تحقیق اس فن کے اسرار میں سے ہے اور اس مقام میں بڑی عمدہ بحثیں ہیں جنکو ہم نے مطول میں ذکر کیا ہے۔

(فوائد) شارح کی عبارت پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ شارح کی عبارت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مناطقہ کا قاعدہ، غیر لغوی یعنی غیر عربی ہے کیونکہ شارح نے کہا ہے کہ یہ آیت تو مناطقہ کے قاعدے پر وارد ہے لیکن لو کا استعمال قاعدہ لغت پر مشہور ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ یہ آیت قرآن کی ہے اور قرآن عربی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ شارح کی عبارت سے مناطقہ کے قاعدے کا غیر عربی اور غیر لغوی ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ اہلِ عربیت اور لغویین کا قاعدہ بایں معنی لغوی ہے کہ یہ قاعدہ ان کے نزدیک غالب الاستعمال ہے یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ قاعدہ عربی ہے اور مناطقہ کا قاعدہ غیر عربی۔ حاصل یہ کہ دونوں قاعدے عربی اور لغوی ہیں لیکن اہلِ لغت اور اہلِ عربیت چونکہ مناطقہ کے مختار کردہ قاعدہ کو بہت کم استعمال کرتے ہیں اور اپنے مختار کردہ قاعدہ کو زیادہ استعمال کرتے ہیں اسلئے ان کا اختیار کردہ قاعدہ، لغویہ کے نام سے موسوم ہوگیا اور مناطقہ کا اختیار کردہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

قاعدہ استدلالیہ کے نام سے موسوم ہوگیا۔ اہل لغت بھی کبھی کبھی مناطقہ کا قاعدہ استعمال کرتے ہیں چنانچہ جب اہل لغت سے سوال کیا جاتا ہے "ہل زید فی البلد" تو وہ جواب میں کہتے ہیں "لا۔ لو کان فیہا لحضر مجلسنا" کیا شہر میں زید ہے۔ نہیں۔ اگر وہ شہر میں ہوتا تو ہماری مجلس میں ضرور حاضر ہوتا مگر وہ چونکہ حاضر نہیں اسلئے معلوم ہوا کہ وہ شہر میں نہیں ہے۔ ملاحظہ فرمائیے اہل لغت نے عدم حضور فی المجلس کو اس کے عدم وجود فی البلد کے لئے دلیل بنایا ہے اور یہی استدلال عقلی ہے جس کو مناطقہ نے پسند کیا ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

فَإِذَا كَانَ لَوْ لِلشَّرْطِ فِي الْمَاضِي فَيَلْزَمُ عَدَمُ الثُّبُوتِ وَالْمُضِيِّ فِي جُمْلَتَيْهَا إِذِ الثُّبُوتُ يُنَافِي التَّعْلِيقَ وَالْاِسْتِقْبَالُ يُنَافِي الْمُضِيَّ فَلَا يُعْدَلُ فِي جُمْلَتَيْهَا عَنِ الْفِعْلِيَّةِ الْمَاضَوِيَّةِ إِلَّا لِنُكْتَةٍ

ترجمہ پس جب کلمہ لو زمانہ ماضی میں شرط کے لئے ہے تو اس کے دونوں جملوں میں ثبوت کا نہ ہونا اور ماضی ہونا لازم ہوگا کیونکہ ثبوت تعلیق کے منافی ہے اور استقبال ماضی کے منافی ہے پس اس کے دونوں جملوں میں فعلیہ ماضویہ سے کسی نکتہ ہی کی وجہ سے عدول کیا جا سکتا ہے۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ کلمہ لو چونکہ زمانہ ماضی میں شرط کے لئے آتا ہے اس لئے اس کے دونوں جملوں میں دو باتیں لازم اور ضروری ہوں گی (۱) دونوں جملوں یعنی جملہ شرط اور جملہ جزاء دونوں میں عدم ثبوت یعنی خارج میں عدم حصول ضروری ہوگا اور یہ اسوقت ہوگا جب دونوں جملے اسمیہ نہ ہوں کیونکہ جملہ اسمیہ میں ثبوت اور حصول فی الخارج ہوتا ہے الحاصل کلمہ لو جن دو جملوں پر داخل ہوتا ہے ان دونوں کا اسمیہ نہ ہونا ضروری ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ کلمہ لو شرط یعنی تعلیق کے لئے ہے اور ثبوت اور حصول تعلیق کے منافی ہے (۲) دونوں جملوں کا ماضی ہونا ضروری ہے کیونکہ کلمہ لو زمانہ ماضی میں استعمال ہوتا ہے اور استقبال ماضی کے منافی ہے۔ الحاصل کلمہ لو کے دونوں جملوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ دونوں فعلیہ ماضویہ ہوں یعنی لفظاً اور معناً دونوں طرح فعل ماضی ہوں پس اگر کبھی فعلیہ ماضیہ سے مضارعیہ کی طرف عدول کیا جائے گا تو وہ کسی نکتہ کی بناء پر کیا جائیگا بغیر نکتہ کے عدول کرنا درست نہ ہوگا لیکن یہ خیال رہے کہ مضارعیہ کی طرف عدول صرف لفظوں میں ہوگا یعنی لفظوں میں فعل مضارع ہوگا معنیٰ ماضی ہی ہوگا۔

وَمَذْهَبُ الْمُبَرِّدِ أَنَّهَا تُسْتَعْمَلُ فِي الْمُسْتَقْبَلِ اسْتِعْمَالَ إِنْ وَهُوَ مَعَ قِلَّتِهِ ثَابِتٌ نَحْوُ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اُطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ بِالصِّينِ وَإِنِّي أُبَاهِي بِكُمُ الْأُمَمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَوْ بِالسِّقْطِ۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ترجمہ اور مبرد کا مذہب یہ ہے کہ کلمہ لَو کلمہ اِن کی طرح مستقبل میں استعمال ہوتا ہے اور یہ قلت کے ساتھ ثابت ہے جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے علم طلب کرو اگرچہ چین میں ہو اور میں امم سابقہ کے مقابلے میں قیامت کے دن تم پر فخر کروں گا اگرچہ ناتمام بچہ کے ذریعہ ہی کیوں نہ ہو۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ مبرد کا مذہب یہ ہے کہ کلمہ لو کلمہ اِن کی طرح معنی مستقبل میں استعمال ہوتا ہے اگرچہ مستقبل میں کلمہ لو کا استعمال بہت کم ہے پس جب کلمہ لو کا استعمال مستقبل میں ثابت ہے تو مستقبل میں استعمال ہونے کے لئے کلمہ لو کسی نکتہ کا محتاج نہیں ہوگا۔ شارح نے کلمہ لو کے مستقبل میں استعمال ہونے کی دو مثالیں پیش کی ہیں پہلی مثال ارشاد نبوی اطلبوا العلم ولو بالصین ہے اور دوسری مثال ارشاد نبوی انی اباہی بکم الامم یوم القیمۃ ولو بالسقط ہے۔ ان دونوں حدیثوں میں کلمہ لو معنی مستقبل میں استعمال کیا گیا ہے مگر یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ ان دونوں حدیثوں میں کلمہ لو، اِن وصلیہ کی طرح جملہ حالیہ میں ربط کے لئے استعمال کیا گیا ہے یہی وجہ ہے کہ دونوں جگہ کلمہ لو کا جواب مذکور نہیں ہے اور ہمارا کلام لو شرطیہ میں ہے یعنی ہم نے جو یہ کہا ہے کہ کلمہ لو ماضی میں استعمال ہوتا ہے یہ اس لَو کے بارے میں کہا ہے جو شرط کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اور شرط و جزاء پر داخل ہوتا ہے اس لو کے بارے میں نہیں کہا جو جملہ حالیہ میں ربط اور وصل کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اور جب ایسا ہے تو مبرد کا لو فی المستقبل کی مثال میں ان دونوں حدیثوں کا ذکر کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں حدیثوں میں کلمہ لو شرط کے لئے ہے اور رہا کلمہ لو کا جواب تو وہ محذوف ہے چنانچہ پہلی حدیث میں تقدیری عبارت یہ ہے ولو یکون الطلب بالصین فاطلبوہ اور دوسری حدیث میں تقدیری عبارت یہ ہے ولو تکون المباہاۃ بالسقط فانی اباہی بہ۔ ان دونوں مثالوں میں شرط مستقبل ہے اور دلیل یہ ہے کہ پہلی مثال میں شرط اطلبوا کے حیز میں ہے اور دوسری مثال میں اباہی بکم الامم یوم القیمۃ کے حیز میں ہے اور یہ دونوں مستقبل کے معنی میں ہیں لہٰذا جو ان کے حیز میں ہوگا وہ بھی مستقبل کے معنی میں ہوگا۔

ونحو قوله لعنتم المضارع في نحو لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ
أَيْ لَوَقَعْتُمْ فِي جَهْدٍ وَهَلَاكٍ لِقَصْدِ اسْتِمْرَارِ الْفِعْلِ فِيمَا مَضَى
وَقْتًا فَوَقْتًا وَالْفِعْلُ هُوَ الْإِطَاعَةُ يَعْنِي أَنَّ امْتِنَاعَ عَنَتِكُمْ بِسَبَبِ
امْتِنَاعِ اسْتِمْرَارِهِ عَلَى إِطَاعَتِكُمْ فَإِنَّ الْمُضَارِعَ يُفِيدُ الِاسْتِمْرَارَ
وَدُخُولُ لَوْ عَلَيْهِ يُفِيدُ امْتِنَاعَ الِاسْتِمْرَارِ وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْفِعْلُ
امْتِنَاعَ الْإِطَاعَةِ يَعْنِي أَنَّ امْتِنَاعَ عَنَتِكُمْ بِسَبَبِ اسْتِمْرَارِ امْتِنَاعِهِ
عَنْ إِطَاعَتِكُمْ لِأَنَّهُ كَمَا أَنَّ الْمُضَارِعَ الْمُثْبَتَ يُفِيدُ اسْتِمْرَارَ الثُّبُوتِ
يَجُوزُ أَنْ يُفِيدَ الْمَنْفِيُّ اسْتِمْرَارَ النَّفْيِ وَالدَّاخِلُ عَلَيْهِ لَوْ يُفِيدُ اسْتِمْرَارَ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

الامتناع کما ان الجملۃ الاسمیۃ المثبتۃ تفید تاکید الثبوت ودوامہ والمنفیۃ تفید تاکید النفی ودوامہ لا نفی التاکید والدوام کقولہ تعالی وما ھم بمؤمنین ردا لقولہم انا امنا علی ابلغ وجہ واکدہ کما فی قولہ تعالی اللہ یستہزئ بہم حیث لم یقل اللہ مستہزئ بہم قصدا الی استمرار الاستہزاء وتجددہ وقتا فوقتا

ترجمہ پس کلمۂ لو کا مضارع پر دخول باری تعالیٰ کے قول "ولو یطیعکم فی کثیر من الامر لعنتم" میں اگر رسول زیادہ تر معاملات میں تمہاری اطاعت کرتا رہتا تو تم ہلاکت میں پڑ جاتے۔ زمانہ ماضی میں وقتاً فوقتاً استمرار فعل کے ارادے سے ہے اور فعل وہ اطاعت ہے یعنی تمہارا مشقت میں نہ پڑنا اس وجہ سے ہے کہ رسول نے تمہاری اطاعت پر ہمیشگی نہیں کی ہے کیونکہ مضارع استمرار کا فائدہ دیتا ہے اور اس پر کلمہ لو کا داخل ہونا امتناع استمرار کا فائدہ دیتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ فعل امتناع اطاعت ہو یعنی تمہارا مشقت میں نہ پڑنا اس وجہ سے ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا تمہاری اطاعت سے استمرار امتناع ہے کیونکہ جس طرح مضارع مثبت استمرار ثبوت کا فائدہ دیتا ہے (اسی طرح) جائز ہے کہ مضارع منفی استمرار نفی کا فائدہ دے اور وہ جس پر کلمہ لو داخل ہے وہ استمرار امتناع کا فائدہ دیگا جیسا کہ جملہ اسمیہ مثبتہ تاکید ثبوت اور دوام ثبوت کا فائدہ دیتا ہے اور جملہ اسمیہ منفیہ تاکید نفی اور دوام نفی کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ نفی تاکید اور نفی دوام کا جیسے باری تعالیٰ کا قول وما ہم بمؤمنین۔ منافقین کے قول انا آمنا کا بلیغ اور موکد طریقہ پر رد کرتے ہوئے جیسے باری تعالیٰ کے قول اللہ یستہزئ بہم میں کہ اللہ مستہزئ بہم نہیں کہا وقتاً فوقتاً استمرار استہزاء اور تجدد استہزاء کا ارادہ کرتے ہوئے

تشریح مصنف کی یہ عبارت سابقہ متن فیلزم المضی فی جملتیہا پر تفریع ہے۔ حاصل یہ کہ سابق میں کہا گیا ہے کہ کلمہ لو چونکہ زمانہ ماضی میں شرط کے لئے آتا ہے اسلئے کلمہ لو کے مدخول دونوں جملوں (شرط و جزا) کا لفظاً اور معنیً ماضی ہونا ضروری ہے البتہ لفظاً مضارع ذکر کرنے میں اگر کوئی نکتہ موجود ہو تو ماضی سے مضارع کی طرف عدول کیا جا سکتا ہے اگرچہ وہ مضارع معنیً ماضی ہی ہوگا اسی نکتہ کو بیان کرنے کے لئے مصنف نے فرمایا ہے کہ آیت لو یطیعکم فی کثیر من الامر لعنتم میں کلمہ لو کا فعل مضارع پر خلاف اصل دخول ایک نکتہ کی وجہ سے ہے اور وہ نکتہ زمانہ ماضی میں وقتاً فوقتاً استمرار فعل کا مقصود ہوتا ہے یعنی اس آیت میں چونکہ فعل کا استمرار تجددی مقصود ہے اسلئے باری تعالیٰ نے خلاف اصل فعل مضارع پر کلمہ لو داخل فرمایا ہے اور مطلب یہ ہے کہ اگر نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام اکثر معاملات میں تمہاری اطاعت کرتے رہے تو تم مشقت یا ہلاکت میں پڑ جاتے مگر چونکہ نبی نے اکثر معاملات میں تمہاری اطاعت نہیں کی ہے اس لئے تم لوگ مشقت یا ہلاکت میں نہیں پڑے شارح فرماتے ہیں کہ وہ فعل جس کے استمرار کا آیت میں ارادہ کیا گیا ہے اطاعت ہے یا امتناع اطاعت ہے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

یعنی آیت میں جس فعل کے استمرار کا ارادہ کیا گیا ہے اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ وہ فعل اطاعت ہو دوم یہ کہ وہ فعل امتناع اطاعت ہو۔ پہلی صورت میں فعل مثبت ہوگا اور آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ تمہارا مشقت میں نہ پڑنا اس وجہ سے ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تمہاری اطاعت پر ہمیشگی نہیں کی ہے اور آیت کا یہ مطلب اسلئے ہوگا کہ فعل مضارع استمرار کا فائدہ دیتا ہے اور اس پر کلمہ لو کا داخل ہونا امتناع استمرار کا فائدہ دیتا ہے الحاصل اس صورت میں استمرار کی نفی ہوگی نہ کہ اطاعت کی اور استمرار کی نفی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض امور میں صحابہ کی اطاعت کی ہے اور یہ بات واقع کے مطابق ہے کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کی تطییب قلب کے پیش نظر بعض امور میں ان کی بات مان لیا کرتے تھے اسی تطییب قلب کے خاطر وشاورہم فی الامر اور امرہم شوری بینہم کے ذریعہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو مشورہ کا حکم دیا گیا ہے۔ دوسری صورت میں فعل منفی ہوگا اور آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ تمہارا مشقت میں نہ پڑنا اس وجہ سے ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تمہاری اطاعت نہ کرنے پر ہمیشگی کی ہے۔ یعنی ہمیشہ تمہاری اطاعت سے گریز کرتے رہے ہیں اور کبھی کسی امر میں تمہاری اطاعت نہیں کی ہے اور اس صورت میں آیت کا یہ مطلب اسلئے ہوگا کہ جس طرح فعل مضارع مثبت استمرار ثبوت کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح مضارع منفی استمرار نفی کا فائدہ دیتا ہے اور کلمہ لو چونکہ امتناع کے لئے آتا ہے اس لئے جس مضارع پر کلمہ لو داخل ہوگا وہ مضارع استمرار امتناع کا فائدہ دیگا۔ الحاصل اس صورت میں یہ ثابت ہوگا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عدم اطاعت صحابہ پر استمرار کیا ہے یعنی کبھی بھی ان کی اطاعت نہیں کی ہے اور یہ مطلب واقعات کے بالکل خلاف ہے کیونکہ نصوص قطعیہ اس بات پر شاہد ہیں کہ بہت سے معاملات میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کی اطاعت کی ہے اور جب ایسا ہے تو پہلا احتمال راجح ہوگا۔ شارح علیہ الرحمۃ نے فعل مضارع مثبت کے مفید استمرار ثبوت اور فعل مضارع منفی کے مفید استمرار نفی ہونے کی نظیر بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ فعل مضارع مثبت اسی طرح استمرار ثبوت کا فائدہ دیتا ہے جیسا کہ جملہ اسمیہ مثبتہ تاکید ثبوت اور دوام ثبوت کا فائدہ دیتا ہے اور فعل مضارع منفی اسی طرح استمرار نفی کا فائدہ دیتا ہے جیسا کہ جملہ اسمیہ منفیہ تاکید نفی اور دوام نفی کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ نفی تاکید اور نفی دوام کا جیساکہ منافقین کے قول انا آمنا کے رد میں بلیغ اور مؤکد طریقہ پر باری تعالٰی نے فرمایا ہے وماہم بمؤمنین وہ کبھی بھی مؤمن نہیں رہے اس جملہ میں تاکید نفی اور دوام نفی ہے یعنی ان کا مؤمن نہ ہونا مؤکد اور دائمی ہے حاصل یہ کہ اس جملہ میں نفی کا اعتبار پہلے کیا گیا ہے اور تاکید کا بعد میں یعنی ان کا ایمان منتفی ہے نفی مؤکد کے ساتھ اس جملہ میں نفی تاکید اور نفی دوام نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں تاکید اور دوام کی نفی ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ ان کا ایمان مؤکد اور دائمی نہیں ہے پس اس صورت میں یہ ثابت ہوگا کہ منافقین کے پاس ایمان تو تھا مگر مؤکد اور دائمی نہیں تھا حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ باری تعالٰی کا منشاء یہ بتلانا ہے کہ ان کے پاس ایمان کبھی نہیں رہا نہ دائمی اور نہ غیر دائمی نہ مؤکد اور نہ غیر مؤکد۔ الحاصل جس طرح جملہ اسمیہ مثبتہ تاکید ثبوت اور

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

دوام ثبوت کا اور جملہ اسمیہ منفیہ تاکید نفی اور دوام نفی کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح فعل مضارع مثبت استمرار ثبوت کا اور فعل مضارع منفی استمرار نفی کا فائدہ دیتا ہے۔ جیسا کہ منافقین کے قول انما نحن مستہزءون کے جواب میں حق جل مجدہٗ اللہ یستہزئ بہم مضارع مثبت کے ساتھ جملہ فعلیہ لائے ہیں۔ کیونکہ اس جملہ سے باری تعالیٰ کا مقصود استمرار استہزاء اور تجدد استہزاء ہے یعنی اللہ تعالیٰ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ہم برابر ان کا استہزاء کرتے رہتے ہیں یعنی تھوڑے تھوڑے وقفہ سے ہمیشہ ان کا استہزاء کرتے ہیں۔

وَدُخُولُهَا عَلَى الْمُضَارِعِ فِي نَحْوِ وَلَوْ تَرَى الْخِطَابُ لِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَوْ لِكُلِّ مَنْ يَتَأَتَّى مِنْهُ الرُّؤْيَةُ إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ أَيْ أُرُوهَا حَتَّى يُعَايِنُوهَا أَوِ اطَّلَعُوا عَلَيْهَا اطِّلَاعًا هِيَ تَحْتَهُمْ أَوْ أُدْخِلُوهَا فَعَرَفُوا مِقْدَارَ عَذَابِهَا وَجَوَابُ لَوْ مَحْذُوفٌ أَيْ لَرَأَيْتَ أَمْرًا فَظِيعًا لِتَنْزِيلِهِ أَيِ الْمُضَارِعِ مَنْزِلَةَ الْمَاضِي لِصُدُورِهِ أَيِ الْمُضَارِعِ أَوِ الْكَلَامِ عَمَّنْ لَا خِلَافَ فِي إِخْبَارِهِ فَهٰذِهِ الْحَالَةُ إِنَّمَا هِيَ فِي الْقِيَامَةِ لٰكِنَّهَا جُعِلَتْ بِمَنْزِلَةِ الْمَاضِي الْمُتَحَقِّقِ فَاسْتُعْمِلَ فِيهَا لَوْ وَإِذْ الْمُخْتَصَّانِ بِالْمَاضِي لٰكِنْ عُدِلَ عَنْ لَفْظِ الْمَاضِي وَلَمْ يُقَلْ لَوْ رَأَيْتَ إِشَارَةً إِلَى أَنَّهُ كَلَامُ مَنْ لَا خِلَافَ فِي إِخْبَارِهِ وَالْمُسْتَقْبَلُ عِنْدَهُ بِمَنْزِلَةِ الْمَاضِي فِي تَحَقُّقِ الْوُقُوعِ فَهٰذَا الْأَمْرُ مُسْتَقْبَلٌ فِي التَّحْقِيقِ مَاضٍ بِحَسَبِ التَّأْوِيلِ كَأَنَّهُ قِيلَ قَدِ انْقَضَى هٰذَا الْأَمْرُ لٰكِنَّكَ مَا رَأَيْتَهُ وَلَوْ رَأَيْتَهُ لَرَأَيْتَ أَمْرًا فَظِيعًا

ترجمہ

اور کلمہ لو کا مضارع پر ولو تری جیسے میں داخل ہونا (یہ) آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب ہے یا ہر اس شخص کو جس سے رویت حاصل ہو گی۔ اگر دیکھے تو جس وقت وہ آگ میں کھڑے کئے جائیں گے یعنی ان کو آگ دکھائی جائے گی حتیٰ کہ اس کو اپنی آنکھوں سے دیکھیں گے یا اس پر مطلع ہوں گے کہ وہ آگ ان کے نیچے ہے یا ان کو اس میں داخل کیا جائے گا پس وہ اس کے عذاب کی مقدار کو پہچانیں گے اور لو کا جواب محذوف ہے یعنی تو ایک خطرناک چیز کو دیکھے گا مضارع کو ماضی کے مرتبہ میں اتارنے کی وجہ سے اسلئے کہ مضارع یا کلام ایسی ذات سے صادر ہوا ہے جس کی خبر میں غلطی نہیں ہو سکتی پس یہ حالت تو قیامت میں ہو گی لیکن اس کو ماضی متحقق کے مرتبہ میں قرار دیدیا گیا اور اس میں لو اور اذ جو ماضی کے ساتھ مختص ہیں کو استعمال کر لیا گیا لیکن لفظ ماضی سے عدول کیا گیا اور لو رأیت نہیں کہا گیا۔ اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ یہ ایسی ذات کا کلام ہے جس کی خبر میں غلطی نہیں ہو سکتی اور مستقبل اس کے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

نزدیک وقوع کے متحقق ہونے میں ماضی کے مرتبہ میں ہے پس یہ امر حقیقۃً تو مستقبل ہے تاویلاً ماضی ہے گویا یوں کہا گیا کہ یہ کام ہو چکا لیکن آپ نے اس کو دیکھا نہیں اگر آپ اس کو دیکھتے تو ایک بھیانک منظر دیکھتے۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ آیت ولو تریٰ اذ وقفوا علی النار میں بھی کلمہ لو خلاف اصل مضارع پر داخل کیا گیا ہے۔ آیت میں یا تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم مخاطب ہیں یا ہر وہ شخص مخاطب ہے جس سے رویت اور دیکھنا ممکن ہو۔ پہلی صورت میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تسلی دینا مقصود ہوگا اس طور پر کہ وہ کفار جو آج آپ کو اتراتے ہوئے نظر آرہے ہیں وہ کل قیامت میں بہت ذلیل ہوں گے اور آپ ان کو ذلیل ہوتا ہوا خود اپنی آنکھوں سے دیکھیں گے اور دوسری صورت میں ان کی ذلت کو علی رؤس الاشہاد ظاہر کرنا مقصود ہے۔ اس طور پر کہ جب ان کو سر دوزخ کھڑا کیا جائے گا تو ان کی اس ذلت کو ہر شخص دیکھے گا بشرطیکہ اس کے لئے رویت حاصل ہو۔ تریٰ از رویت متعدی ہے مگر اس کا مفعول مذکور نہیں ہے یا تو اس لیے کہ اس فعل متعدی کو لازم کے مرتبہ میں اتار دیا گیا ہے تاکہ کفار کے بھیانک انجام میں مبالغہ ہو سکے اس طور پر کہ جب کفار کے سر دوزخ وقوف کے وقت دیکھنے والا شخص مطلق رویت کے ساتھ متصف ہوگا تو اس وقت وہ ایک بھیانک منظر دیکھے گا اور یا یوں کہا جائے کہ فعل تو متعدی ہی ہے مگر اس کا مفعول محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے ولو تری الکفار فی وقت وقوفہم۔ اگر آپ کفار کو ان کے وقت وقوف میں دیکھیں تو ایک بھیانک صورت کو دیکھیں گے۔ شارح علیہ الرحمۃ نے وقفوا کی تین تفسیریں کی ہیں۔

(۱) اروہا حتی یعاینوہا۔ یعنی دوزخ کفار کو دکھائی جائے گی چنانچہ وہ خود اس کو اپنی آنکھوں سے دیکھ لیں گے (۲) اطلعوا علیہا اطلاعا ہی تحتہم۔ یعنی کفار دوزخ پر مطلع ہونگے کہ وہ ان کے نیچے ہوگی اور کفار اس یعنی پل صراط کے اوپر کھڑے ہوں گے۔ (۳) أدخلوہا۔ یعنی کفار کو دوزخ میں داخل کیا جائے گا شارح کی عبارت فیعرفوا مقدار عذابہا کا تعلق تینوں تفسیروں (ارارت، اطلاع، ادخال) کے ساتھ ہے یعنی ان کو دوزخ دکھائی جائے گی یا دوزخ پر مطلع ہونگے یا وہ دوزخ میں داخل کئے جائیں گے تاکہ دوزخ کے عذاب کی مقدار کو پہچان سکیں۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ شارح اگر ادخلوا فعرفوا مقدار عذابہا کہتے اور اس کو وقفوا کی چوتھی تفسیر قرار دیتے تو زیادہ بہتر ہوتا۔ اول کی دو تفسیروں کی بنیاد پر وقفوا وقفت الدابۃ سے ماخوذ ہوگا اور چوتھی تفسیر کی بنیاد پر وقفت علی کلامہ سے ماخوذ ہوگا لیکن تیسری تفسیر میں مسامحت ہے اسلئے کہ وقوف، دخول کے معنی میں نہیں آتا ہے۔ جواب لو سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ولو تریٰ میں کلمہ لو تمنی کے لئے ہے اور دلیل یہ ہے کہ اگر یہ لو شرطیہ ہوتا تو اس کی جزاء ہوتی حالانکہ آیت میں اس کی جزاء نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ یہ لو شرطیہ نہیں ہے بلکہ تمنی کے لئے ہے۔ اور لو برائے تمنی مضارع پر داخل ہوتا ہے لہٰذا اس آیت سے اس بات پر استشہاد کرنا درست نہ ہوگا کہ لو شرطیہ خلاف اصل مضارع پر داخل ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں کلمہ لو تمنی کے لئے نہیں ہے بلکہ شرط کے لئے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

ہے اور رہا جواب تو وہ محذوف ہے چنانچہ تقدیری عبارت ہے ولو تریٰ اذ وقفوا علی النار لرأیت امرا فظیعًا۔ الحاصل اس آیت میں کلمہ لو جو شرط کے لئے ہے مضارع پر خلاف اصل داخل کیا گیا ہے۔ رہا یہ سوال کہ یہاں مضارع پر کلمہ لو کیوں داخل کیا گیا اور خلاف اصل کا ارتکاب کیوں کیا گیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں فعل مضارع تریٰ کو فعل ماضی رأیت کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے۔ اور فعل ماضی کلمہ لو کے مناسب ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے رہا یہ سوال کہ فعل مضارع فعل ماضی کے مرتبہ میں کیوں اتارا گیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کلام ایسی ذات (اللہ) سے صادر ہوا ہے جس کی خبر میں تخلف اور غلطی نہیں ہو سکتی ہے یعنی اس کے نزدیک ماضی اور مستقبل دونوں برابر ہیں یعنی اس کی خبر جس طرح صیغۂ ماضی کے ساتھ دی ہوئی متحقق الوقوع ہوتی ہے اس میں عدم وقوع کا احتمال نہیں ہوتا اسی طرح صیغہ مضارع کے ساتھ دی ہوئی خبر بھی متحقق الوقوع ہوتی ہے اس میں بھی عدم وقوع کا احتمال نہیں ہوتا ہے بہر حال کفار کے وقوف علی النار کی حالت کو دیکھنا اگرچہ قیامت میں ہوگا لیکن اس کو ماضی متحقق الوقوع قرار دیکر اس میں کلمہ لو اور کلمہ اذ جن کا استعمال ماضی کے ساتھ مختص ہے استعمال کر لیا گیا۔ رہا یہ سوال کہ یہاں فعل مضارع جب فعل ماضی کے مرتبہ میں ہے تو فعل ماضی ہی ذکر کر دیا جاتا اور یوں کہا جاتا لو رأیت لفظ ماضی سے لفظ مضارع کی طرف عدول کرنے اور لو رأیت کے بجائے لو تریٰ کہنے میں کیا نکتہ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں لفظ ماضی سے لفظ مضارع کی طرف عدول کرنے میں اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ یہ کلام باری تعالیٰ کا ہے اور باری تعالیٰ کی خبر میں کسی طرح کا تخلف اور غلطی کا امکان نہیں ہوتا ہے خواہ وہ ماضی کے صیغہ سے خبر دیں خواہ مضارع کے صیغہ سے یعنی ان کے نزدیک مستقبل تحقق وقوع میں ماضی ہی کی طرح ہوتا ہے پس کفار کے وقوف علی النار کو دیکھنے کا معاملہ حقیقۃً تو مستقبل ہے کیونکہ یہ معاملہ قیامت میں ہوگا لیکن تاویلاً ماضی ہے کیونکہ یہاں مضارع کو ماضی کے مرتبے میں اتارنے کی تاویل کی گئی ہے گویا یوں کہا گیا کہ یہ معاملہ تو ماضی میں ہو چکا لیکن آپ نے اس کو دیکھا نہیں اگر آپ اس کو دیکھ لیتے تو ایک بھیانک چیز کو دیکھتے۔

كَمَا عُدِلَ عَنِ الْمَاضِي إِلَى الْمُضَارِعِ فِي رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لِتَنْزِيلِهِ مَنْزِلَةَ الْمَاضِي لِصُدُورِهِ عَمَّنْ لَا خِلَافَ فِي إِخْبَارِهِ وَإِنَّمَا كَانَ الْأَصْلُ هٰهُنَا هُوَ الْمَاضِي لِأَنَّهُ قَدِ الْتَزَمَ ابْنُ السَّرَّاجِ وَأَبُو عَلِيٍّ فِي الْإِيضَاحِ أَنَّ الْفِعْلَ الْوَاقِعَ بَعْدَ رُبَّ الْمَكْفُوفَةِ بِمَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مَاضِيًا لِأَنَّهَا لِلتَّقْلِيلِ فِي الْمَاضِي وَمَعْنَى التَّقْلِيلِ هٰهُنَا أَنَّهُ تُدْهِشُهُمْ أَهْوَالُ الْقِيَامَةِ فَيَبْهَتُونَ فَإِنْ وُجِدَتْ مِنْهُمْ إِفَاقَةٌ مَا تَمَنَّوْا ذٰلِكَ۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ترجمہ جیسا کہ عدول کیا گیا ماضی سے مضارع کی طرف ربما یود الذین کفروا میں مضارع کو ماضی کے مرتبہ میں اتارتے ہوئے کیونکہ اس کلام کا صدور ایسی ذات سے ہوا ہے جس کی خبر میں غلطی نہیں ہوسکتی ہے یہاں اصل تو ماضی ہی ہے کیونکہ ابن السراج اور ابو علی نے ایضاح میں اس بات کا التزام کیا ہے کہ وہ فعل جو رُبّ مکفوفہ بما کے بعد واقع ہو اس کا ماضی ہونا واجب ہے کیونکہ رب مکفوفہ تقلیل فی الماضی کے لئے ہے اور یہاں تقلیل کے معنی یہ ہیں کہ قیامت کا ہولناک منظر کفار کو مدہوش کردیگا پس وہ مبہوت اور بدحواس ہوں گے پس اگر ان کی طرف سے کچھ افاقہ پایا گیا تو وہ اس کی خواہش کریں گے۔

تشریح مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ آیت مذکورہ ولو تری میں مضارع کو ماضی کے مرتبہ میں اتارنے کی وجہ سے کلمہ لو کا مضارع پر دخول ایسا ہے جیسا کہ ربما یود الذین کفروا میں یود مضارع کو ماضی کے مرتبہ میں اتار کر رب مکفوفہ بما کو اس پر داخل کیا گیا ہے حاصل یہ کہ ایضاح میں ابن السراج اور ابو علی نے اس کا التزام کیا ہے کہ جو فعل اس رُبّ کے بعد واقع ہو جس کو کلمہ ما کی وجہ سے عمل جر سے روک دیا گیا ہو تو اس فعل کا ماضی ہونا ضروری ہے یعنی ابن السراج اور ابو علی کا مذہب یہ ہے کہ رُبّ مکفوفہ بما ماضی پر داخل ہوتا ہے مضارع پر داخل نہیں ہوتا۔ اور جب ایسا ہے تو ان کے مذہب پر اعتراض ہوگا کہ آیت ربما یود الذین کفروا میں رب مکفوفہ کو مضارع پر کیوں داخل کیا گیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ لو تری کیطرح یہاں بھی مضارع کو ماضی کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے اور علت بھی وہ ہی ہے جو لو تری کے تحت گذر چکی کہ یہ کلام ایسی ذات سے صادر ہوا ہے جس کی خبر میں خلاف کا امکان نہیں ہے یعنی یہ کلام اللہ کا ہے اور اللہ کے کلام خبری میں خلاف کا امکان نہیں ہے کیونکہ تحقق وقوع میں اس کے نزدیک ماضی اور مستقبل دونوں برابر ہیں رہی یہ بات کہ رُبّ مکفوفہ بما کا ماضی پر داخل ہونا کیوں ضروری ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ رب مکفوفہ بما تقلیل کے لئے آتا ہے اور تقلیل ماضی میں ظاہر ہوسکتی ہے مستقبل میں ظاہر نہیں ہوسکتی کیونکہ قلت وکثرت اسی میں جاری ہوسکتی ہے جس کی حد معلوم ہو اور جس کی حد معلوم نہ ہو اس میں قلت وکثرت جاری نہیں ہوسکتی پس ماضی چونکہ محدود ہے اسلئے قلت وکثرت کا تحقق اس میں تو ہوسکے گا مگر مستقبل جو مجہول ہے اور اس کی حد معلوم نہیں ہے اس میں قلت وکثرت کا تحقق نہیں ہوسکے گا الحاصل قلت چونکہ ماضی ہی میں پائی جاتی ہے اسلئے رب مکفوفہ جو تقلیل کے لئے آتا ہے ماضی پر داخل ہوگا مضارع (مستقبل) جس میں قلت وکثرت نہیں پائی جاتی ہے اس پر داخل نہ ہوگا اس آیت میں تقلیل اس طور پر ہے کہ قیامت کا ہولناک منظر کفار کو ایسا مدہوش اور بدحواس کردیگا کہ وہ حیرت زدہ ہوکر رہ جائیں گے پھر جب ان کو کبھی کبھار تھوڑا بہت افاقہ ہوگا اور ہوش آئے گا تو وہ اس بات کی آرزو کریں گے کاش ہم لوگ مسلمان ہوتے۔

وَقِيلَ هِيَ مُسْتَعَارَةٌ لِلتَّكْثِيرِ أَوْ لِلتَّحْقِيقِ وَمَفْعُولُ يَوَدُّ مَحْذُوفٌ لِدَلَالَةِ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

لَوْ كَانُوْا مُسْلِمِيْنَ عَلَيْهِ وَلَوْ لِلتَّمَنِّيْ حِكَايَةً لِوَدَادَتِهِمْ وَ اَمَّا عَلٰى رَاْيِ مَنْ جَعَلَ لَوْ لِلتَّمَنِّيْ حَرْفًا مَصْدَرِيَّةً فَمَفْعُوْلُ يَوَدُّ هُوَ قَوْلُهٗ لَوْ كَانُوْا مُسْلِمِيْنَ۔

www.KitaboSunnat.com

ترجمہ اور کہا گیا ہے کہ کلمہ رب تکثیر یا تحقیق کے لئے مستعار ہے اور یود کا مفعول محذوف ہے کیونکہ لو کانوا مسلمین اسپر دلالت کرتا ہے اور لو تمنی کے لئے ان کی آرزو کی حکایت کیلئے۔ اور بہرحال ان لوگوں کی رائے پر جنہوں نے لو للتمنی کو حرف مصدریہ قرار دیا ہے سو (ان کے نزدیک) یود کا مفعول باری تعالیٰ کا قول لو کانوا مسلمین ہے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ آیت میں رب مکفوفہ مجازاً تکثیر یا تحقیق کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔ تکثیر کی صورت میں حقیقت و مجاز کے درمیان ضدیت کا علاقہ ہوگا کیونکہ تکثیر تقلیل کی ضد ہے اور تحقیق کی صورت میں لازمیت کا علاقہ ہوگا اس لئے کہ تقلیل فی الماضی کے لئے تحقیق لازم ہے حاصل یہ کہ کلمہ رب مطلقاً مکفوفہ ہو یا مکفوفہ نہ ہو جو تقلیل کے لئے موضوع ہے وہ اس جگہ مجازاً تکثیر یا تحقیق کے معنی میں مستعمل ہے یہ خیال رہے کہ جس طرح تقلیل کی صورت میں ابن السراج اور ابو علی کے نزدیک رب کے مدخول کا ماضی ہونا ضروری ہے اسی طرح تکثیر کی صورت میں بھی رب کے مدخول کا ماضی ہونا ضروری ہے کیونکہ تکثیر بھی تقلیل کی طرح اسی چیز میں متصور ہوگی جس کی حد معلوم ہو اور پہلے بیان کیا جاچکا ہے کہ ماضی محدود ہوتی ہے مستقبل محدود نہیں ہوتا۔ اور یہاں تکثیر کے معنی اس طور پر پائے جائیں گے کہ افاقہ کی حالت میں کفار ہمیشہ اس کی آرزو کریں گے کہ کاش ہم مسلمان ہوتے۔ حاصل یہ کہ تکثیر تو تمنی کے اعتبار سے ہوگی کیونکہ آرزو بذات خود غیر محدود ہے اور تقلیل اس اعتبار سے ہوگی کہ کفار اکثر اوقات میں تو بے ہوش ہی رہیں گے مگر جب بھی تھوڑی بہت دیر کے لئے افاقہ ہوگا تو اس قلیل وقت میں اسلام کی آرزو کریں گے۔ شارح فرماتے ہیں کہ رب تقلیل کے لئے ہو یا تکثیر کے لئے یا تحقیق کے لئے تینوں صورتوں میں یود کا مفعول محذوف ہے تقدیری عبارت ہے یود الاسلام یا یود کونہم مسلمین یعنی وہ اسلام کی آرزو کریں گے یا اپنے مسلمان ہونے کی آرزو کریں گے۔ اور اس محذوف پر قرینہ لو کانوا مسلمین ہے یعنی لو کانوا مسلمین اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یود کا مفعول اسلام ہے یا کونہم مسلمین ہے۔ یہ خیال رہے کہ لو کانوا مسلمین کو یود کا مفعول بنانا درست نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ وہ اپنے مسلمان ہونے کی آرزو کی آرزو کریں گے اس لئے کہ لو تمنی کے لئے ہے اور تمنی کی آرزو کرنے کے کوئی معنی نہیں ہیں دوسری وجہ یہ ہے کہ کلمہ لو جو تمنی کے لئے ہے وہ انشاء کے لئے آتا ہے اور انشاء کا ماقبل مابعد میں عمل نہیں کرتا ہے لہذا لو کانوا مسلمین یود کا معمول (مفعول) نہیں ہو سکے گا۔ شارح فرماتے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہیں کہ لوکانوا مسلمین میں کلمہ لو تمنی کے لیئے ہے شرط کے لئے نہیں ہے اور جب کلمہ لو شرط کے لئے نہیں ہے بلکہ تمنی کے لئے ہے تو اس کے لئے جواب کی بھی ضرورت نہ ہوگی اور یہ جملہ کفار کی آرزو کی حکایت ہے یعنی کفار بروز قیامت جو آرزو کریں گے اللہ تعالیٰ نے لوکانوا مسلمین سے اسی کی حکایت کی ہے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ یہ جملہ ان کی آرزو کی حکایت کیسے ہو سکتا ہے کیونکہ وہ لوکانوا مسلمین نہیں کہیں گے بلکہ لوکنا مسلمین کہیں گے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آرزو کرنے میں چونکہ ان کو بطریق غیبت تعبیر کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے یود الذین کفروا۔ اسلئے ان کے کلام کی حکایت بھی بطریق غیبت کی ہے کیونکہ محکی عنہ جب غائب کے صیغہ کے ساتھ ہوتا ہے جیسا کہ یہاں یود غائب کے صیغہ کے ساتھ ہے تو اس کی حکایت میں دونوں باتیں جائز ہیں یہ بھی جائز ہے کہ بعینہ اسی صیغہ سے حکایت کی جائے جو اس سے واقع ہوا ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ اس کے ہم معنی دوسرے صیغہ سے حکایت کی جائے۔

واما علی رای من جعل الخ سے شارح یہ فرمارہے ہیں کہ اکثر لوگوں کا مذہب تو یہی ہے کہ وہ لو تمنی کے لیئے آتا ہے حرف مصدریہ نہیں ہوتا لیکن جو حضرات لو للتمنی کو حرف مصدریہ قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک لوکانوا مسلمین مصدر کونہم مسلمین کی تاویل میں ہو کر یود فعل کا مفعول ہوگا ان کے نزدیک مفعول محذوف ماننے کی چنداں ضرورت نہیں ہے الحاصل شارح نے کلمہ لو کے بارے میں دو احتمال نقل کئے ہیں (۱) کلمہ لو تمنی کے لئے ہے اور حرف مصدریہ نہیں ہے اور جملہ کفار کی آرزو کی حکایت ہے (۲) کلمہ لو تمنی کے لئے ہے اور حرف مصدریہ ہے اور جملہ مصدر کی تاویل میں ہو کر یود کا مفعول ہے۔ اس لو میں ایک تیسرا احتمال بھی ہے وہ یہ کہ لو شرطیہ ہو اور یود کے مفعول کی طرح اس کا جواب محذوف ہو اور تقدیری عبارت یہ ہو؛ ربما یود الذین کفروا الایمان لوکانوا مسلمین لنجوا من العذاب یعنی کفار ایمان کی آرزو کریں گے اگر وہ مسلمان ہوتے تو عذاب سے نجات پا جاتے۔

أَوْ لِاسْتِحْضَارِ الصُّوْرَةِ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ لِتَنْزِيْلِهٖ يَعْنِيْ اَنَّ الْعُدُوْلَ اِلَى الْمُضَارِعِ فِيْ نَحْوِ وَلَوْ تَرٰى اِمَّا لِمَا ذُكِرَ وَاِمَّا لِاسْتِحْضَارِ صُوْرَةِ رُؤْيَةِ الْكَافِرِيْنَ الْمَوْقُوْفِيْنَ عَلَى النَّارِ لِاَنَّ الْمُضَارِعَ مِمَّا يَدُلُّ عَلَى الْحَالِ الْحَاضِرِ الَّذِيْ مِنْ شَاْنِهٖ اَنْ يُشَاهَدَ فَكَاَنَّهٗ يُسْتَحْضَرُ بِلَفْظِ الْمُضَارِعِ تِلْكَ الصُّوْرَةُ لِيُشَاهِدَهَا السَّامِعُوْنَ وَلَا يُفْعَلُ ذٰلِكَ اِلَّا فِيْ اَمْرٍ يُهْتَمُّ بِمُشَاهَدَتِهٖ لِغَرَابَةٍ اَوْ فَظَاعَةٍ اَوْ نَحْوِ ذٰلِكَ كَمَا قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى فَتُثِيْرُ سَحَابًا بِلَفْظِ الْمُضَارِعِ بَعْدَ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَللّٰهُ الَّذِيْ اَرْسَلَ الرِّيَاحَ اِسْتِحْضَارًا لِتِلْكَ الصُّوْرَةِ الْبَدِيْعَةِ الدَّالَّةِ عَلَى الْقُدْرَةِ الْبَاهِرَةِ يَعْنِيْ صُوْرَةَ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

إِثَارَةِ السَّحَابِ مُسَخَّرًا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ عَلَى الْكَيْفِيَّةِ الْمَخْصُوصَةِ وَالْانْقِلَابَاتِ الْمُتَفَاوِتَةِ۔

ترجمہ یا صورت کا استحضار کرنے کے لئے (ہے) مصنف کے قول لتنزیلہ پر معطوف ہے یعنی ولوتری میں ماضی سے مضارع کی طرف عدول یا تو اس وجہ سے ہے جو مذکور ہوئی اور یا ان کفار کی رویت کی صورت کا استحضار کرنے کے لئے ہے جو آگ پر کھڑے ہیں کیونکہ مضارع اس حالت حاضرہ پر دلالت کرتا ہے جس کا مشاہدہ ممکن ہے گویا لفظ مضارع سے اس صورت کو حاضر کیا جا رہا ہے تاکہ سننے والے اس کا مشاہدہ کریں اور یہ کام نہیں کیا جائے گا مگر ایسے امر میں جس کے مشاہدے کا اہتمام ہو اس کے نادر ہونے کی وجہ سے یا شنیع ہونے کی وجہ سے یا اسی جیسا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے پس اڑاتی ہے وہ بادل کو لفظ مضارع کے ساتھ باری تعالیٰ کے قول اللہ الذی ارسل الریاح کے بعد اس صورت عجیبہ کے استحضار کے لئے جو اللہ تعالیٰ کی قدرت باہرہ پر دلالت کرتی ہے یعنی زمین اور آسمان کے درمیان ایک مخصوص کیفیت کے ساتھ بادل کو مسخر کرکے اڑانے کی صورت اور اس میں مختلف انقلابات پیدا کرنے کی صورت۔

تشریح استحضار میں سین تا طلب کے لئے نہیں ہیں بلکہ زائدہ ہیں اور استحضار، احضار کے معنی میں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ متن کی یہ عبارت سابقہ متن لتنزیلہ پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ ولوتری اور ربما یود الذین میں ماضی سے مضارع کی طرف عدول یا تو تنزیل مذکور کی وجہ سے ہے یا رویت کفار کی اس صورت کو حاضر کرنے کے لئے ہے جو ان پر اس وقت طاری ہوگی جب وہ دوزخ پر کھڑے کئے جائیں گے تفصیل اس کی یہ ہے کہ مذکورہ دونوں آیتوں میں مضارع اپنی حقیقت پر ہے کیونکہ دونوں آیتوں کا مفعول (رویت، آرزو) مستقبل (قیامت) میں متحقق ہوگا لیکن کلمہ لو اور کلمہ رب چونکہ صرف ماضی پر داخل ہوتے ہیں اس لئے ان دونوں کا حق ادا کرنے کے لئے اس معنی استقبالی کو ماضی کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے اور ماضی کے مرتبہ میں اسلئے اتارا گیا ہے کہ ماضی کی طرح ان کا وقوع بھی محقق اور یقینی ہے اور پھر ماضی کے ساتھ تعبیر ذکر کے مضارع کی طرف عدول یہ بتلانے کے لئے کیا گیا ہے کہ یہ ایسی ذات (اللہ) کا کلام ہے جس کے حق میں مضارع اور ماضی دونوں برابر ہیں یعنی جس طرح بصیغۂ ماضی اس کی خبر میں غلطی اور تخلف ممکن نہیں ہے اسی طرح بصیغۂ مضارع بھی اس کی خبر میں غلطی اور تخلف کا امکان نہیں ہے یہ تو حاصل ہے لتنزیلہ کا یعنی کلمہ لو اور کلمہ رب کا مضارع پر دخول مضارع کو ماضی کے مرتبہ میں اتارنے کی وجہ سے ہے۔ تفصیل اوپر گذر چکی ہے اور استحضار صورت کا مطلب یہ ہے کہ مذکورہ دونوں آیتوں میں پہلے تو اس معنی استقبالی کو ماضی کے مرتبہ میں اتارا گیا کیونکہ دونوں آیتوں کے مضمون کا وقوع متحقق ہے پس تاویلاً ماضی ہونے کی وجہ سے لو اور رب کا استعمال کیا گیا پھر ماضی سے مضارع کی طرف عدول کیا گیا کفار کی اس صورت

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

عجیبہ کو حاضر کرنے کے لئے جو اُن پر اس وقت طاری ہوگی جب وہ دوزخ پر کھڑے کئے جائیں گے یا جس وقت وہ درد بھرے لہجہ میں اپنے مسلمان ہونے کی آرزو کریں گے کیونکہ مضارع استقبال کی طرح اس حالت حاضرہ پر بھی دلالت کرتا ہے جس کا مشاہدہ ممکن ہو تو گویا لفظ مضارع کے ساتھ کفار کی اس صورت مذکورہ کو حاضر کرنا مقصود ہے تاکہ سننے والے اس کا مشاہدہ کریں اور کفر اور اسباب کفر سے اجتناب کرتے رہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ بات یاد رہے کہ استحضارِ صورت کے لئے ماضی سے مضارع کی طرف عدول اسی امر میں کیا جائے گا جس کے مشاہدہ کا اہتمام اس کے نادر ہونے کی وجہ سے ہو یا شنیع ہونے کی وجہ سے ہو یا لطافت وغیرہ کسی اور وجہ سے ہو۔ مصنف نے استحضارِ صورت کے لئے ماضی سے مضارع کی طرف عدول کی مثال دیتے ہوئے باری تعالیٰ کا قول اللہ الذی ارسل الریاح فتثیر سحابا ذکر کیا ہے یعنی اللہ وہ ہے جس نے ہواؤں کو بھیجا پھر وہ بادلوں کو اڑاتی ہیں۔ آیت میں اثارت کی اسناد ریاح کی طرف اسناد الی السبب کی وجہ سے مجاز عقلی ہے آیت میں مقتضیٰ ظاہر تو یہ تھا کہ ارسل کے اسلوب پر فاثارت سحابا کہا جاتا لیکن مضارع کی طرف عدول صرف اسلئے کیا گیا ہے تاکہ اس سے اس صورت بدیعہ کا جو اللہ تعالیٰ کی قدرت غالبہ اور باہرہ پر دلالت کرتی ہے استحضار کیا جاسکے یعنی وہ ہوائیں بادلوں کو ایک خاص کیفیت کے ساتھ اڑاتی ہیں کہ نہ تو بادل زمین پر گریں اور نہ آسمان پر چڑھیں اور ان میں مختلف قسم کے انقلابات ہوں کبھی متصل ہوں کبھی غیر متصل کبھی تہ بہ تہ ہوں کبھی اس کے علاوہ ہوں ان کی حرکت کبھی تیز ہو اور کبھی سست، ان کا رنگ کبھی سیاہ ہو کبھی سفید اور کبھی سُرخ۔ الحاصل بادلوں کے اڑنے کی اس صورت عجیبہ کو حاضر کرنے کے لئے ماضی سے مضارع کی طرف عدول کیا گیا ہے تاکہ سننے والے حضرات اس صورت کا مشاہدہ کرکے اللہ تعالیٰ کی غالب و باہر قدرت کو پہچانیں اور اس پر ایمان لائیں۔

وَأَمَّا تَنْكِيْرُهُ أَيِ الْمُسْنَدِ فَلِإِرَادَةِ عَدَمِ الْحَصْرِ وَالْعَهْدِ الدَّالِّ عَلَيْهِمَا التَّعْرِيْفُ كَقَوْلِكَ زَيْدٌ كَاتِبٌ وَعَمْرٌو شَاعِرٌ أَوْ لِلتَّفْخِيْمِ نَحْوُ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ عَلٰى أَنَّهُ خَبَرُ مُبْتَدَأٍ مَحْذُوْفٍ أَوْ خَبَرُ ذٰلِكَ الْكِتَابُ أَوْ لِلتَّحْقِيْرِ نَحْوُ مَا زَيْدٌ شَيْئًا.

ترجمہ اور مسند کو نکرہ لانا اس لئے ہے کہ عدم حصر اور عدم عہد جن پر تعریف دلالت کرتی ہے مقصود ہے جیسے تیرا قول زید کاتب اور عمرو شاعر۔ یا عظمت شان کے لئے ہے جیسے ھدیً للمتقین اس بنا پر کہ ھدی مبتدا محذوف کی خبر ہے یا ذالک الکتاب کی خبر ہے۔ یا تحقیر کے لئے ہے جیسے ما زید شیئا۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

تشریح

مسند کے احوال میں سے ایک حالت یہ ہے کہ مسند کو نکرہ لایا جائے اور یہ اس وقت ہوگا جبکہ تقاضائے مقام متکلم کا مقصود سامع کو اس بات کا فائدہ پہنچانا ہو کہ مسند مسندالیہ میں نہ تو منحصر ہے اور نہ مسند معہود اور متعین ہے کیونکہ حصر اور عہد پر حرف تعریف دلالت کرتا ہے۔ لہذا جب یہ دونوں باتیں مقصود نہوں گی تو اس وقت مسند کو نکرہ لایا جائے گا جیسے زید کاتب اور عمرو شاعر اس وقت کہا جائے گا جب متکلم کا مقصود محض کتابت اور شعر کی خبر دینا ہو نہ تو کتابت کو زید میں اور نہ شعر کو عمرو میں منحصر کرنا مقصود ہو اور نہ کتابت معہودہ اور شعر معہود مراد ہو۔ یہ خیال رہے کہ یہاں کاتب سے مراد وہ شخص ہے جو کلام منثور پیش کرے اور شاعر سے وہ مراد ہے جو کلام منظوم پیش کرے۔ اس جگہ ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ حصر اور عہد کا نہ ہونا تنکیر کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ تعریف مسند باللام بھی کبھی عدم حصر اور عدم عہد کے لئے آتی ہے اور جب ایسا ہے تو یہ نکتہ تنکیر کے ساتھ مختص نہ ہوگا بلکہ تنکیر اور تعریف باللام دونوں سے مستفاد ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نکتہ کے لئے انعکاس شرط نہیں ہے یعنی تنکیر کا جو نکتہ بیان کیا گیا ہے اس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ بغیر تنکیر کے وہ نکتہ نہ پایا جائے بلکہ بغیر تنکیر کے بھی پایا جا سکتا ہے اور کبھی مسند کی فخامت اور عظمت کو ظاہر کرنے کے لئے مسند کو نکرہ لایا جاتا ہے جیسے ھدی للمتقین میں ھدی نکرہ مسند ہے اسلئے کہ یہ مبتدا محذوف کی خبر ہے یا ذالک الکتاب کی خبر ہے پس ھدی، مسند کی تنکیر، ہدایت کتاب کی فخامت اور اس کے کمال کو ظاہر کرنے کے لئے لائی گئی ہے یہ خیال رہے کہ یہاں ایک مخصوص قسم کی تعظیم اور تفخیم مراد ہے اور وہ یہ ہے کہ مسند یعنی ہدیٰ عظمت میں اس درجہ بلند ہے کہ اس کی کنہ کا ادراک نہیں کیا جا سکتا ہے ورنہ مطلقا تفخیم تو تعریف باللام سے بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ اور کبھی مسند کی تحقیر کے لئے مسند کو نکرہ لایا جاتا ہے جیسے ما زید شیئًا۔ زید کچھ نہیں ہے یعنی زید معدومات کے ساتھ ملحق ہے لہذا وہ شئی حقیر بھی نہیں ہے چہ جائیکہ شئی عظیم ہو بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ اس مثال میں تحقیر تنکیر سے مستفاد نہیں ہے بلکہ شئی ہونے کی نفی سے مستفاد ہے اسلئے مناسب مثال یہ ہے الحاصل لی من ھذا المال شئی اس مال سے مجھے جو حاصل ہے وہ معمولی اور حقیر سی چیز ہے۔

وَأَمَّا تَخْصِيصُهُ أَيِ الْمُسْنَدِ بِالْإِضَافَةِ نَحْوُ زَيْدٌ غُلَامُ رَجُلٍ أَوِ الْوَصْفِ نَحْوُ زَيْدٌ رَجُلٌ عَالِمٌ فَلِكَوْنِ الْفَائِدَةِ أَتَمَّ لِمَا مَرَّ مِنْ أَنَّ زِيَادَةَ الْخُصُوصِ تُوجِبُ أَتَمِّيَّةَ الْفَائِدَةِ وَاعْلَمْ أَنَّ جَعْلَ مَعْمُولَاتِ الْمُسْنَدِ كَالْحَالِ وَنَحْوِهِ مِنَ الْمُقَيِّدَاتِ وَجَعْلَ الْإِضَافَةِ وَالْوَصْفِ مِنَ الْمُخَصِّصَاتِ إِنَّمَا هُوَ مُجَرَّدُ اصْطِلَاحٍ وَقِيلَ لِأَنَّ التَّخْصِيصَ عِبَارَةٌ عَنْ نَقْصِ الشُّيُوعِ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وَلَا شُيُوْعَ لِلْفِعْلِ لِأَنَّهُ إِنَّمَا يَدُلُّ عَلٰى مُجَرَّدِ الْمَفْهُوْمِ وَالْحَالُ تُقَيِّدُهُ وَ الْوَصْفُ يَجِئُ فِي الْاِسْمِ الَّذِيْ فِيْهِ الشُّيُوْعُ فَيُخَصِّصُهُ وَفِيْهِ نَظَرٌ

ترجمہ اور بہر حال مسند کی اضافت کے ساتھ تخصیص جیسے زید غلامُ رجل یا وصف کے ساتھ جیسے زید رجل عالم سو اس لئے ہے کہ فائدہ تام ہو جاتا ہے کیونکہ گذر چکا ہے کہ زیادتِ خصوص اتمیتِ فائدہ کو واجب کرتی ہے اور واضح ہو کہ معمولاتِ مسند حال وغیرہ کو مقیدات قرار دینا اور اضافت اور وصف کو مخصصات قرار دینا محض اصطلاح ہے اور کہا گیا ہے کہ تخصیص نام ہے شیوع (عموم) کو کم کرنے کا اور فعل میں شیوع نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ فعل محض مفہوم پر دلالت کرتا ہے اور حال اس کو مقید کرتا ہے اور وصف اس اسم میں آتا ہے جس میں شیوع ہوتا ہے پس اس میں تخصیص پیدا کر دیتا ہے اور اس میں نظر ہے۔

تشریح مصنف رحؒ فرماتے ہیں کہ مسند کی ایک حالت یہ ہے کہ مسند میں اضافت کے ساتھ یا وصف کے ساتھ تخصیص پیدا کر کے مسند کو ذکر کیا جائے اضافت کے ساتھ تخصیص کی مثال زید غلام رجل ہے کہ اضافت سے پہلے معلوم نہیں تھا کہ غلام مرد کا ہے یا عورت کا مگر اضافت کے بعد تخصیص ہو گئی کہ غلام مرد کا ہے عورت کا نہیں اور وصف کے ساتھ تخصیص کی مثال زید رجل عالم ہے کہ وصف عالم مذکور ہونے سے پہلے رجل، عالم اور جاہل دونوں کو عام تھا مگر وصف عالم مذکور ہونے کے بعد رجل میں تخصیص پیدا ہو گئی کہ زید رجل عالم ہے جاہل نہیں ہے۔ مصنف رحؒ فرماتے ہیں کہ اضافت یا وصف کے ساتھ مسند میں تخصیص اسلئے پیدا کی جاتی ہے تاکہ مسند کے ذکر کا فائدہ اتم اور اکمل ہو سکے کیونکہ پہلے گذر چکا ہے کہ خصوصیات کے بڑھ جانے سے فائدہ مکمل ہو جاتا ہے یعنی جس قدر خصوصیات زیادہ ہوں گی اسی قدر فائدہ اتم اور اکمل ہوگا۔ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ شارح کی ذکر کردہ مثال زید رجل عالم کے مقابلہ میں زید کاتب بخیل کے ساتھ مثال بیان کرنا زیادہ بہتر ہے کیونکہ زید رجل عالم میں وصف یعنی عالم کا ذکر اتمیتِ فائدہ کے لئے نہیں ہے بلکہ اصل فائدے کے لئے ہے اس لئے کہ زید کا رجل ہونا تو پہلے سے معلوم ہے البتہ رجل کے عالم ہونے کا فائدہ اس وصف کے ذکر سے حاصل ہو گیا اور زید کاتب بخیل کے ساتھ مثال بیان کرنا زیادہ بہتر ہے کیونکہ زید رجل عالم میں وصف یعنی عالم کا ذکر اتمیتِ فائدہ کے لئے نہیں ہے بلکہ اصل فائدہ کے لئے ہے اسلئے کہ زید کا رجل ہونا تو پہلے سے معلوم ہے البتہ رجل کے عالم ہونے کا فائدہ اس وصف کے ذکر سے حاصل ہو گیا اور زید کا تب بخیل میں کاتب کے ذکر سے تو اصل فائدہ حاصل ہو گیا پھر بخیل کے ذکر سے فائدہ مکمل اور متمم ہو گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ زید رجل عالم کا مخاطب وہ بدفہم آدمی ہے جو یہ سمجھتا ہے کہ زید ابھی رجولیت کے وقت کو نہیں پہنچا بلکہ صبی ہے یا وہ سمجھتا ہے کہ زید کسی عورت

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کا نام ہے پس اس صورت میں اصل فائدہ تو رجل کے ذکر سے حاصل ہو جائیگا اور عالم کے ذکر سے فائدہ اتم اور اکمل ہو جائے گا۔ واتم سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے سابق میں جب مسند کے ساتھ حال، تمیز، مفعول بہ وغیرہ کا ذکر کیا تو کہا اما تقییدہ اور یہاں جب مسند کے ساتھ اضافت اور وصف کا ذکر کیا تو کہا واما تخصیصہ یعنی حال، تمیز وغیرہ کو مسند کے مقیدات قرار دیا اور اضافت اور وصف کو مسند کے مخصصات قرار دیا آخر اس کی کیا وجہ ہے تمام کو مخصصات قرار دیئے یا تمام کو مقیدات قرار دیتے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ محض اصطلاح اور تفنن عبارت ہے اگر اس کا عکس کر دیا جاتا یا سب کو مخصصات یا سب کو مقیدات کہدیا جاتا تب بھی جائز ہوتا۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ محض اصطلاح اور تفنن نہیں ہے بلکہ ایک مناسبت پر مبنی ہے اور مناسبت یہ ہے کہ تخصیص کہتے ہیں شیوع یعنی عموم کے کم ہونے کو اور حال، تمیز، مفعول بہ مسند کے ساتھ اس وقت لائے جاتے ہیں جب مسند فعل ہو اور فعل میں عموم نہیں ہوتا کیونکہ فعل تو محض مفہوم یعنی ماہیت مطلقہ (حدث) پر دلالت کرتا ہے اور مطلق میں تخصیص نہیں ہوتی بلکہ اس میں معمولات کے ساتھ تقیید ہوتی ہے لہذا وہاں مسند (فعل) کے ساتھ حال، تمیز وغیرہ کے ذکر کرنے کو تقیید کے ساتھ تعبیر کرنا اور حال تمیز وغیرہ کو مسند کے مقیدات قرار دیدینا ہی مناسب تھا۔ اور اضافت اور وصف مسند کے ساتھ اس وقت لائے جاتے ہیں جب مسند اسم ہو اور اسم کے اندر شیوع اور عموم ہوتا ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ شیوع اور عموم میں کمی واقع ہونے کا نام تخصیص ہے لہذا یہاں مسند (اسم) کے ساتھ اضافت اور وصف کے ذکر کرنے کو تخصیص کے ساتھ تعبیر کرنا اور اضافت اور وصف کو مسند کے مخصصات میں سے قرار دینا مناسب ہے۔

وفیہ نظر کہہ کر شارح نے بعض حضرات کے قول کو رد کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ تخصیص اور تقیید کے سلسلہ میں جو مناسبت بیان کی گئی ہے وہ ہمیں تسلیم نہیں ہے اسلئے کہ عموم سے مراد اگر عموم علی وجہ الشمول ہے تو یہ عموم نکرہ میں بھی موجود نہیں ہے چنانچہ رجل نکرہ بیک وقت تمام افراد رجل کو شامل نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو وصف اور اضافت اس کے لئے مخصص کیسے ہوں گے۔ اور اگر عموم علی وجہ البدلیت مراد ہے تو ایسا عموم فعل میں بھی پایا جاتا ہے کیونکہ جاء فی زید میں یہ بھی احتمال ہے کہ زید سوار ہو کر آیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ پیدل آیا ہو نیز یہ بھی احتمال ہے کہ سرعت کے ساتھ آیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ سست رفتار سے آیا ہو اور جب ایسا ہے تو حال، تمیز وغیرہ معمولات بھی فعل کے مخصصات میں سے ہو سکتے ہیں پس جب یہ بات ہے تو حال و تمیز اور اضافت و وصف کے درمیان فرق کی کیا وجہ ہے کہ اول کو مقیدات میں سے اور ثانی کو مخصصات میں سے شمار کیا ہے شارح کی نظر کا رد کرتے ہوئے صاحب دسوقی نے فرمایا ہے کہ اسم بذاتہ عموم کا احتمال رکھتا ہے۔ اگرچہ کسی جگہ کسی سبب سے عموم مراد نہ ہو لہذا وصف اور اضافت کو اس کے مخصصات میں سے قرار دینا مناسب ہوگا اور فعل بذاتہ عموم کا احتمال نہیں

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

رکھتا ہے بلکہ وہ معنی مطلق پر دلالت کرتا ہے لہذا حال، تمیز وغیرہ کو اس کے مقیدات میں سے قرار دینا مناسب ہوگا۔

وَاَمَّا تَرْکُہٗ اَیْ تَرْکُ تَخْصِیْصِ الْمُسْنَدِ بِالْاِضَافَۃِ وَالْوَصْفِ فَظَاھِرٌ مِمَّا سَبَقَ فِیْ تَرْکِ تَقْیِیْدِ الْمُسْنَدِ لِمَانِعٍ مِنْ تَرْبِیَۃِ الْفَائِدَۃِ

ترجمہ اور بہرحال اضافت اور وصف کے ساتھ تخصیصِ مسند کو ترک کرنا سو وہ اس سے ظاہر ہے جو تربیت فائدہ سے مانع کی وجہ سے مسند کو مقید نہ کرنے کے سلسلہ میں گذرا ہے۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ مسند کے احوال میں سے ایک حالت یہ ہے کہ مسند کو اضافت اور وصف کے ساتھ مقید نہ کیا جائے اور علت کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اس کی علت وہی ہے جو مسند (فعل) کو حال، تمیز، مفعول بہ وغیرہ کے ساتھ مقید نہ کرنے کے سلسلہ میں سابق میں گذر چکی ہے یعنی اگر کوئی ایسا مانع موجود ہو جس کے ہوتے ہوئے تخصیص مفید نہ ہو یا زیادہ فائدہ نہ ہو تو ایسی صورت میں تخصیص بالوصف اور بالاضافت کو ترک کرنا ہی مناسب ہے۔

وَاَمَّا تَعْرِیْفُہٗ فَلِاِفَادَۃِ السَّامِعِ حُکْمًا عَلٰی اَمْرٍ مَعْلُوْمٍ لَہٗ بِاِحْدٰی طُرُقِ التَّعْرِیْفِ یَعْنِیْ اَنَّہٗ یَجِبُ عِنْدَ تَعْرِیْفِ الْمُسْنَدِ تَعْرِیْفُ الْمُسْنَدِ اِلَیْہِ اِذْ لَیْسَ فِیْ کَلَامِھِمْ مُسْنَدٌ اِلَیْہِ نَکِرَۃٌ وَالْمُسْنَدُ مَعْرِفَۃٌ فِی الْجُمْلَۃِ الْخَبَرِیَّۃِ بِاٰخَرَ مِثْلِہٖ اَیْ حُکْمًا عَلٰی اَمْرٍ مَعْلُوْمٍ بِاَمْرٍ اٰخَرَ مِثْلِہٖ فِیْ کَوْنِہٖ مَعْلُوْمًا لِلسَّامِعِ بِاِحْدٰی طُرُقِ التَّعْرِیْفِ سَوَاءٌ یَتَّحِدُ الطَّرِیْقَانِ نَحْوُ الرَّاکِبُ ھُوَ الْمُنْطَلِقُ اَوْ یَخْتَلِفَانِ نَحْوُ زَیْدٌ ھُوَ الْمُنْطَلِقُ اَوْ لَازِمَ حُکْمٍ عَطْفٌ عَلٰی حُکْمًا کَذٰلِکَ اَیْ عَلٰی اَمْرٍ مَعْلُوْمٍ بِاٰخَرَ مِثْلِہٖ وَفِیْ ھٰذَا تَنْبِیْہٌ عَلٰی اَنَّ کَوْنَ الْمُبْتَدَاِ وَالْخَبَرِ مَعْلُوْمَیْنِ لَا یُنَافِیْ اِفَادَۃَ الْکَلَامِ لِلسَّامِعِ فَائِدَۃً مَجْھُوْلَۃً لِاَنَّ الْعِلْمَ بِنَفْسِ الْمُبْتَدَاِ وَالْخَبَرِ لَا یَسْتَلْزِمُ الْعِلْمَ بِاِنْتِسَابِ اَحَدِھِمَا اِلَی الْاٰخَرِ۔

ترجمہ اور بہرحال مسند کو معرفہ لانا سو وہ سامع کو ایسے امر معلوم پر حکم کا فائدہ دینے کے لئے ہوتا ہے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

جو اس کو تعریف کے طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ سے معلوم ہو یعنی تعریف مسند کے وقت مسندالیہ کا معرفہ لانا واجب ہے کیونکہ کلام عرب میں ایسا نہیں ہے کہ جملہ خبریہ میں مسندالیہ نکرہ ہو اور مسند معرفہ ہو اسی کے مثل دوسرے امر کے ساتھ یعنی امر معلوم پر حکم کرنا دوسرے امر کے ساتھ جو اس کے مثل ہو تعریف کے طریقوں میں سے ایک طریقہ کیساتھ سامع کو معلوم ہونے میں برابر ہے کہ دونوں طریقے متحد ہوں جیسے الراکب ہو المنطلق یا دونوں مختلف ہوں جیسے زید ہو المنطلق یا لازم حکم کا فائدہ دینا ہوتا ہے (یہ) حکماً پر معطوف ہے ایسا ہی یعنی امر معلوم پر دوسرے امر کیساتھ جو اس کے مثل ہو۔ اور اس میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ مبتدا اور خبر کا معلوم ہونا اس کے منافی نہیں ہے کہ کلام سامع کو فائدہ مجہولہ کا فائدہ دے کیونکہ نفس مبتدا کا اور خبر کا معلوم ہونا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کا دوسرے کی طرف انتساب بھی معلوم ہو۔

تشریح یہاں سے مصنف رح نے مسند کی ایک حالت اور بیان کی ہے اور وہ مسند کو معرفہ لانا ہے مسند کو معرفہ اس وقت لایا جاتا ہے جب متکلم سامع کو ایک امر معلوم پر دوسرے امر معلوم کے ساتھ حکم کا یا لازم حکم کا فائدہ پہنچانے کا ارادہ کرے۔ حکم کا فائدہ اس وقت پہنچایا جاتا ہے جب مخاطب کو حکم کا علم نہ ہو اور اگر مخاطب کو حکم معلوم ہو تو اس وقت متکلم کا مقصد لازم حکم یعنی اپنے عالم بالحکم ہونے کا فائدہ پہونچانا ہوتا ہے مثلاً ہمارے کلام زید مات کا مخاطب اگر ایسا آدمی ہے جس کو زید کے مرنے کا علم نہیں ہے تو اس کلام سے حکم کا فائدہ پہنچانا مقصود ہوگا اور اگر ایسا آدمی مخاطب ہو جس کو زید کے مرنے کا علم ہے تو اس وقت اس کلام سے مخاطب کو اس بات کا فائدہ پہنچانا مقصود ہوگا کہ ہم کو بھی زید کے مرنے کا علم ہے۔ متن میں امر معلوم سے مراد یہ ہے کہ تعریف کے طریقوں (علمیت، اضمار، موصولیت وغیرہ) میں سے کسی ایک طریقہ سے مخاطب کو مسند کا علم ہو اسی طرح تعریف کے طریقوں میں سے کسی طریقہ سے دوسرا امر (مسندالیہ) بھی مخاطب کو معلوم ہو خواہ دونوں طریقے متحد ہوں جیسے الراکب ہو المنطلق کہ اس میں مسندالیہ اور مسند دونوں معرف باللام ہیں یا دونوں مختلف ہوں جیسے زید ہو المنطلق کہ اس میں مسندالیہ تو معرف بالعلمیت ہے اور مسند معرف باللام ہے۔ خلاصہ یہ کہ مطلق تعریف میں مماثلت ضروری ہے ایک طریقہ تعریف میں اتحاد ضروری نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ جب مسند معرفہ ہوگا تو مسندالیہ کا بھی معرفہ ہونا ضروری ہے کیونکہ کلام عرب میں ایسی صورت ناپید ہے کہ جملہ خبریہ میں بلا وجہ مسند معرفہ ہو اور مسندالیہ نکرہ ہو۔

وفی ہذا تنبیہ سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ جب مخاطب کو مبتدا اور خبر دونوں معلوم ہیں تو یہ کلام افادۂ معلوم کے قبیل سے ہوگا یعنی مخاطب کو ایک معلوم چیز کا فائدہ دینے کے لئے ہوگا حالانکہ کلام خبری کے لئے فائدہ مجہولہ (حکم یا لازم حکم) کا فائدہ دینا ضروری ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مبتدا اور خبر دونوں کا مخاطب کو الگ الگ معلوم ہونا اس بات کے منافی نہیں ہے کہ وہ کلام سامع کو فائدہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مجہول (حکم یا لازم حکم) کا فائدہ دے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ مخاطب کو مبتدا اور خبر دونوں الگ الگ معلوم ہوں اور پھر وہ کلام مخاطب کو فائدہ مجہول کا افادہ بھی کرے کیونکہ مخاطب کو مبتدا اور خبر کا الگ الگ معلوم ہونا اس بات کو مستلزم نہیں کہ مخاطب کو ان دونوں میں سے ایک کی طرف دوسرے کا انتساب بھی معلوم ہو یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ مخاطب کو مبتدا اور خبر الگ الگ تو معلوم ہوں مگر ان میں سے ایک کا دوسرے کی طرف منسوب ہونا معلوم نہ ہو مثلاً ایک شخص زید کو بھی جانتا ہے اور عالم کو بھی جانتا ہے مگر یہ نہیں جانتا کہ عالم وہی زید ہے پس زید العالم کہہ کر اسی انتساب کا فائدہ پہنچایا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ کلام خبری فائدہ مجہول کا افائدہ کرنے والا ہوا افادۂ معلوم کے قبیل سے نہیں ہوا لہٰذا مذکورہ اعتراض باطل ہوگا.

نَحْوُ زَيْدٌ اَخُوْكَ وَعَمْرٌو الْمُنْطَلِقُ حَالَ كَوْنِهٖ مُعَرَّفًا بِاِعْتِبَارِ تَعْرِيْفِ الْعَهْدِ اَوِ الْجِنْسِ وَظَاهِرُ لَفْظِ الْكِتَابِ اَنَّ نَحْوَ زَيْدٌ اَخُوْكَ اِنَّمَا يُقَالُ لِمَنْ يَعْرِفُ اَنَّ لَهٗ اَخًا وَالْمَذْكُوْرُ فِي الْاِيْضَاحِ اَنَّهٗ يُقَالُ لِمَنْ يَعْرِفُ زَيْدًا بِعَيْنِهٖ سَوَاءٌ يَعْرِفُ اَنَّ لَهٗ اَخًا اَوْلَمْ يَعْرِفْ وَوَجْهُ التَّوْفِيْقِ مَاذَكَرَهٗ بَعْضُ الْمُحَقِّقِيْنَ مِنَ النُّحَاةِ اَنَّ اَصْلَ وَضْعِ تَعْرِيْفِ الْاِضَافَةِ عَلٰى اِعْتِبَارِ الْعَهْدِ وَاِلَّا لَمْ يَبْقَ فَرْقٌ بَيْنَ غُلَامُ زَيْدٍ وَغُلَامٌ لِزَيْدٍ فَلَمْ يَكُنْ اَحَدُهُمَا مَعْرِفَةً وَالْاٰخَرُ نَكِرَةً لٰكِنْ كَثِيْرًا مَا يُقَالُ جَاءَنِيْ غُلَامُ زَيْدٍ مِنْ غَيْرِ اِشَارَةٍ اِلٰى مُعَيَّنٍ كَالْمُعَرَّفِ بِاللَّامِ وَهُوَ خِلَافُ وَضْعِ الْاِضَافَةِ فَمَا فِي الْكِتَابِ نَاظِرٌ اِلٰى اَصْلِ الْوَضْعِ وَمَا فِي الْاِيْضَاحِ اِلٰى خِلَافِهٖ وَعَكْسُهُمَا اَيْ نَحْوُ عَكْسِ الْمِثَالَيْنِ الْمَذْكُوْرَيْنِ وَهُوَ اَخُوْكَ زَيْدٌ وَالْمُنْطَلِقُ عَمْرٌو.

ترجمہ جیسے زید اخوک اور عمرو المنطلق اس حال میں کہ المنطلق تعریف عہد خارجی کے اعتبار سے معرف ہو یا تعریف جنس کے اعتبار سے اور ظاہر لفظ کتاب (متن) یہ ہے کہ زید اخوک اس سے کہا جائیگا جو یہ جانتا ہو کہ اس کا کوئی بھائی ہے اور ایضاح میں یہ مذکور ہے کہ اس سے کہا جائیگا جو زید کو بعینہٖ جانتا ہو برابر ہے کہ وہ اس بات کو جانتا ہو کہ اس کا کوئی بھائی ہے یا نہ جانتا ہو اور دونوں میں وجہ توفیق وہ ہے جس کو بعض محققین نحاۃ (رضی) نے ذکر کیا ہے کہ تعریف اضافت کی اصل وضع عہد خارجی کے اعتبار سے ہے ورنہ غلام زید اور غلام لزید کے درمیان فرق باقی نہیں رہے گا پس ان میں سے ایک معرفہ اور دوسرا نکرہ نہیں ہوگا لیکن بسا اوقات کہا جاتا ہے جاءنی غلام زید معین کی طرف اشارہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کے بغیر جیسے معرف باللام اور یہ وضع اضافت کے خلاف ہے پس کتاب (متن) میں اصلِ وضع ملحوظ ہے۔ اور ایضاح میں خلافِ وضع ۔ اور ان کا عکس یعنی مذکورہ دونوں مثالوں کا عکس اور وہ اخوک زید اور المنطلق عمرو ہے ۔

تشریح فاضل مصنف نے تعریف مسند کی دو مثالیں ذکر کی ہیں (۱) زید اخوک کہ اس میں مسند (اخوک) معرف بالاضافت ہے (۲) عمرو المنطلق کہ اس میں مسند (المنطلق) معرف باللام ہے اور یہ دونوں مثالیں حکم اور لازم حکم دونوں کے فائدہ کی صلاحیت رکھتی ہیں چنانچہ مخاطب کو اگر زید کا علم ہو یعنی مخاطب اس بات کو جانتا ہو کہ یہ ذات معینہ زید کے نام سے موسوم ہے مگر اس کو اس کا علم نہیں ہے کہ وہ میرا بھائی ہے پس متکلم نے زید اخوک کہہ کر بتلادیا کہ زید تیرا بھائی ہے تو یہ کلام فائدۃ الحکم کے قبیل سے ہوگا اور اگر مخاطب کو زید کا بھی علم ہو اور اس کا بھی علم ہو کہ وہ میرا بھائی ہے تو متکلم کا کلام زید اخوک لازم حکم کے فائدہ کے قبیل سے ہوگا گویا متکلم یہ کہنا چاہتا ہے کہ یہ بات مجھے بھی معلوم ہے کہ زید تیرا بھائی ہے ۔ اسی طرح عمرو المنطلق کا مخاطب اگر وہ شخص ہو جس کو عمرو کا تو علم ہے یعنی اس بات کا تو علم ہے کہ یہ ذات معینہ عمرو کے نام کے ساتھ موسوم ہے اور وہ یہ بھی جانتا ہے کہ ایک شخص وصف انطلاق کے ساتھ موصوف ہے مگر یہ نہیں جانتا کہ وصف انطلاق کے ساتھ جو موصوف ہے وہ عمرو ہی ہے پس اس صورت میں یہ کلام فائدۃ الحکم کے قبیل سے ہوگا اور متکلم کا مقصود مخاطب کو یہ بتلانا ہوگا کہ وصف انطلاق کے ساتھ جو شخص موصوف ہے وہ عمرو ہی تو ہے اور اگر مخاطب عمرو کو بھی جانتا ہو اور یہ بھی جانتا ہو کہ وصف انطلاق کے ساتھ جو شخص موصوف ہے وہ عمرو ہے تو متکلم کا کلام عمرو المنطلق لازم حکم کے فائدہ کے قبیل سے ہوگا اور متکلم کا مقصد مخاطب کو یہ بتلانا ہوگا کہ وصف انطلاق کے ساتھ عمرو کے موصوف ہونے کو صرف آپ ہی نہیں جانتے بلکہ میں بھی جانتا ہوں ۔ مصنف رح فرماتے ہیں کہ المنطلق میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ الف لام عہد خارجی کے لئے ہو اور المنطلق تعریف عہد خارجی کے اعتبار سے معرف ہو ۔ دوم یہ کہ الف لام جنس کے لئے ہو اور المنطلق تعریف جنس کے اعتبار سے معرف ہو ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ تعریف عہد خارجی کے اعتبار سے عمرو المنطلق کا مخاطب اس شخص کو کیا جائے گا جو اس بات کو بھی جانتا ہے کہ ایک انسان ہے جس کا نام عمرو ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ ایک شخص معین ہے جس کے لئے انطلاق ثابت ہے مگر یہ نہیں جانتا کہ وہ شخص معین عمرو ہے پس متکلم نے عمرو المنطلق کہہ کر بتادیا کہ وہ شخص معین جس کے لئے انطلاق ثابت ہے وہ عمرو ہے اور تعریف جنس کے اعتبار سے مخاطب وہ شخص ہوگا جو ماہیت المنطلق کو من حیث ہی تو جانتا ہے مگر یہ نہیں جانتا کہ وہ کس ذات میں متحقق ہے زید میں یا عمرو میں یا بکر میں یا کسی اور میں ۔ پس متکلم نے عمرو المنطلق کہہ کر بتادیا کہ ماہیت المنطلق عمرو میں متحقق ہے ۔ یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ عہد خارجی اور جنس کے اعتبار سے دو احتمال جس طرح معرف باللام (المنطلق) میں ہیں اسی طرح دونوں اعتبار معرف بالاضافت

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

(اخوک) میں بھی ہیں کیونکہ تعریف بالاضافت جس طرح عہد خارجی کے لئے ہوتی ہے اسی طرح جنس کے لئے بھی ہوتی ہے۔ اور جب ایسا ہے تو شارح نے حال کو معرفا عبارت نکال کر کلام کو دوسری مثال (عمرو المنطلق) کے ساتھ کیوں خاص کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے الف لام کی طرح اگرچہ اضافت بھی عہد خارجی اور جنس دونوں کے لئے آتی ہے لیکن اس میں عہد خارجی کا اعتبار اصل ہے اور جنس کا خلاف اصل ہے اس کے برخلاف الف لام کہ اس میں عہد خارجی اور جنس دونوں کا اعتبار اصل ہے۔ پس الف لام میں دونوں اعتبار چونکہ اصل تھے اسلئے کلام کو دوسری مثال (معرف باللام) کے ساتھ خاص کر دیا گیا۔ شارح کہتے ہیں کہ متن کی عبارت بآخر متکلم سے معلوم ہوتا ہے کہ زید اخوک سے اس شخص کو خطاب کیا جائیگا جو یہ جانتا ہے کہ اس کا کوئی بھائی ہے یعنی وہ بعینہ زید کو بھی پہچانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ اس کا کوئی بھائی ہے مگر یہ نہیں جانتا کہ زید ہی اس کا بھائی ہے پس متکلم نے زید اخوک کہہ کر بتا دیا کہ تیرا بھائی زید ہے اور متن کی عبارت سے یہ بات اسلئے معلوم ہوتی ہے کہ مصنف نے افادہ حکم معلوم علی معلوم کی وجہ سے مسند کو معرف لانے کی دو مثالیں ذکر کی ہیں پہلی زید اخوک۔ اور دوسری عمرو المنطلق ان میں سے پہلی مثال تو صرف تعریف عہد کے اعتبار سے ہے اور دوسری مثال تعریف عہد اور تعریف جنس دونوں اعتبار سے ہے پس تعریف عہد کا اعتبار کرتے ہوئے لازم آئیگا کہ زید اخوک اس شخص سے کہا جائے جو یہ جانتا ہو کہ اس کا کوئی بھائی ہے مگر یہ اس کے خلاف ہے جو مصنف نے ایضاح میں ذکر کیا ہے حالانکہ ایضاح اس متن (تلخیص) کے لئے شرح کا درجہ رکھتی ہے۔ مصنف نے ایضاح میں یہ ذکر کیا ہے کہ زید اخوک کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو بعینہ زید کو جانتا ہے خواہ وہ یہ جانتا ہو کہ اس کے لئے بھائی ہے جیسا کہ متن سے معلوم ہوتا ہے خواہ یہ نہ جانتا ہو یہی دوسری صورت متن اور ایضاح کے درمیان محل اختلاف ہے پس اسی دوسری صورت میں زید اخوک کے معنیٰ یہ ہوں گے کہ زید کے لئے جنس اخوت ثابت ہے جو تیری طرف منسوب ہے حاصل یہ کہ متن کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ زید اخوک میں صرف تعریف عہد خارجی کا اعتبار ہے اور ایضاح کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ تعریف عہد خارجی اور تعریف جنس دونوں کا اعتبار ہے شارح فرماتے ہیں کہ کلام متن اور کلام ایضاح کے درمیان محقق نحوی علامہ رضی نے توفیق اور جمع کی کوشش کی ہے اور وہ یہ ہے کہ تعریف اضافت کی اصل وضع صرف عہد خارجی کے اعتبار سے ہے یعنی تعریف اضافت میں عہد خارجی تو اصل ہے اور جنس خلاف اصل ہے جیسا کہ خادم نے پہلے بیان کیا ہے اسلئے کہ اگر یہ تسلیم نہ کریں بلکہ یہ کہیں کہ تعریف اضافت کی اصل وضع معنی جنسی کے اعتبار سے ہے تو غلام زید (اضافت کے ساتھ) اور غلام لزید (بغیر اضافت) کے درمیان معنی کے اعتبار سے فرق باقی نہ رہے گا کیونکہ اس صورت میں غلام لزید کے جو معنی ہیں (زید کا کوئی غلام) معنی جنسی کے اعتبار سے وہی معنی غلام زید کے بھی ہوں گے یعنی زید کا کوئی غلام اور جب معنی کے اعتبار سے دونوں ایک ہو گئے تو ان میں سے ایک یعنی غلام زید معرفہ نہ ہوگا اور دوسرا یعنی غلام لزید نکرہ نہ ہوگا حالانکہ یہ بات مسلم ہے کہ غلام زید معرفہ ہے اور اس کے معنی ہیں زید کا خاص

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ایک معین غلام اور غلام لزید نکرہ ہے اور اس کے معنی ہیں زید کے غلاموں میں سے کوئی ایک غلام بہرحال جب ایسا ہے تو ان دونوں میں فرق باقی رکھنے کے لئے یہ ماننا ضروری ہوگا کہ تعریفِ اضافت میں عہد خارجی کا اعتبار اصل ہے چنانچہ غلام زید معرفہ ہے اور معنی ہیں زید کا خارج میں ایک معین غلام۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ بسا اوقات جاءنی غلام زید کہا جاتا ہے اور تعریف اضافت کے باوجود زید کے کسی معین غلام کی طرف اشارہ نہیں کیا جاتا لیکن یہ معنی وضعِ اضافت کے خلاف ہے حاصل یہ کہ تعریف اضافت کی اصل وضع تو عہد خارجی کے لئے ہے لیکن کبھی کبھار خلاف اصل جنس کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسا کہ معرف باللام کی اصلِ وضع تو عہد خارجی یعنی واحد معین کے لئے ہے لیکن کبھی کبھی خلافِ اصل واحد غیر معین (عہدِ ذہنی، جنسی) کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسے سے ولقد امر علی اللئیم یسبنی میں گذر چکا ہے کہ اللئیم کا لام واحد غیر معین کے لئے ہے اس تفصیل کے بعد علامہ رضی کہتے ہیں کہ متن میں جو کچھ کہا گیا ہے کہ زید اخوک کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو یہ جانتا ہو کہ میرا کوئی بھائی ہے تو یہ اضافت کی اصلِ وضع کے اعتبار سے ہے اور ایضاح میں جو کچھ کہا گیا ہے کہ زید اخوک کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو زید کو جانتا ہو عام اس سے کہ وہ اپنے لئے بھائی ہونے کو جانتا ہو یا نہ جانتا ہو تو وہ خلافِ اصلِ وضع کے اعتبار سے ہے مصنف رح نے فرمایا ہے کہ مذکورہ دونوں مثالوں کا عکس یعنی اخوک زید اور المنطلق عمرو بھی تعریف مسند کی مثالیں ہیں۔

فوائد :- آپ حضرات کو خادم کی تشریح کے دوران ایک تناقض نظر آئے گا وہ یہ کہ خادم نے پہلے تو یہ کہا ہے کہ معرف باللام میں عہد خارجی اور جنس دونوں اصل ہیں اور آگے چل کر یہ کہہ دیا کہ معرف باللام کی اصل وضع تو عہد خارجی کے لئے ہے اور خلافِ اصل جنس یا عہد ذہنی کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں دونوں کو اصل کہا گیا ہے وہاں مصنف تلخیص کا مذہب ملحوظ ہے اور جہاں عہد خارجی کو اصل اور جنس کو خلاف اصل کہا گیا ہے وہاں علامہ رضی اور شارح (تفتازانی) کا مذہب ملحوظ ہے۔ فلا تناقض

وَالضَّابِطَةُ فِي التَّقْدِيْمِ اَنَّهُ اِذَا كَانَ لِلشَّيْءِ صِفَتَانِ مِنْ صِفَاتِ التَّعْرِيْفِ وَعَرَفَ السَّامِعُ اِتِّصَافَهُ بِاَحَدِهِمَا دُوْنَ الْاُخْرٰى فَاَيُّهُمَا كَانَ بِحَيْثُ يَعْرِفُ السَّامِعُ اِتِّصَافَ الذَّاتِ بِهِ وَهُوَ كَالطَّالِبِ بِحَسَبِ زَعْمِكَ اَنْ تَحْكُمَ عَلَيْهِ بِالْاٰخَرِ يَجِبُ اَنْ تُقَدِّمَ اللَّفْظَ الدَّالَّ عَلَيْهِ وَتَجْعَلَهُ مُبْتَدَاً وَاَيُّهُمَا كَانَ بِحَيْثُ يَجْهَلُ اِتِّصَافَ الذَّاتِ بِهِ وَهُوَ كَالطَّالِبِ بِحَسَبِ زَعْمِكَ اَنْ تَحْكُمَ بِثُبُوْتِهِ لِلذَّاتِ اَوْ اِنْتِفَائِهِ عَنْهُ يَجِبُ اَنْ تُؤَخِّرَ اللَّفْظَ الدَّالَّ عَلَيْهِ وَتَجْعَلَهُ خَبَرًا فَاِذَا عَرَفَ السَّامِعُ زَيْدًا بِعَيْنِهِ وَاِسْمِهِ وَلَا يَعْرِفُ اِتِّصَافَهُ بِاَنَّهُ اَخُوْهُ وَاَرَدْتَ اَنْ تُعَرِّفَهُ ذٰلِكَ قُلْتَ زَيْدٌ اَخُوْكَ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وَإِذَا عَرَفَ أَخاً لَهُ وَلَا يَعْرِفُهُ عَلَى التَّعْيِينِ وَأَرَدْتَ أَنْ تُعَيِّنَهُ عِنْدَهُ قُلْتَ أَخُوكَ زَيْدٌ وَلَا يَصِحُّ زَيْدٌ أَخُوكَ وَيَظْهَرُ ذٰلِكَ فِي قَوْلِنَا رَأَيْتُ أَسْوَدًا غَابُهَا الرِّمَاحُ وَلَا يَصِحُّ رِمَاحُهَا الْغَابُ.

ترجمہ اور مقدم کرنے کے سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ جب صفات تعریف میں سے کسی شے کی دو صفتیں ہوں اور سامع ان دونوں میں سے ایک کے ساتھ ذکر دوسری کے اس شے کے اتصاف کو جانتا ہو پس ان دونوں صفتوں میں سے جو صفت ایسے طریقہ پر ہو کہ سامع اس کے ساتھ ذات کے اتصاف کو جانتا ہے اور تیرے خیال میں سامع اس بات کا طالب ہے کہ اس پر دوسری صفت کا حکم لگایا جائے تو اس لفظ کا مقدم کرنا اور اس کو مبتدا بنانا واجب ہوگا جو اس صفت پر دلالت کرنے والا ہو جس کے ساتھ ذات کے متصف ہونے کو سامع جانتا ہے اور ان دونوں صفتوں میں سے جو صفت ایسے طریقہ پر ہو جس کے ساتھ ذات کے متصف ہونے سے سامع جاہل ہے اور وہ تیرے خیال میں اس بات کا طالب ہے کہ ذات کے لئے اس کے ثبوت کا یا ذات سے اس کے انتفاء کا حکم لگایا جائے تو اس لفظ کو مؤخر کرنا اور اس کو خبر بنانا واجب ہوگا جو اس پر دلالت کرنے والا ہوگا پس جب سامع زید کو بعینہ (مسمیٰ زید) اور اس کے نام کو جانتا ہو اور بھائی ہونے کے ساتھ اس کا متصف ہونا نہ جانتا ہو اور تو (متکلم) سامع کو یہ بتلانا چاہتا ہے تو، تو زید اخوک کہیگا اور اگر یہ جانتا ہو کہ اس کا (میرا) کوئی بھائی ہے اور اس کو متعین طریقہ پر نہیں جانتا اور تو (متکلم) اس کو اس کے نزدیک متعین کرنا چاہتا ہے تو، تو کہیگا اخوک زید اور زید اخوک صحیح نہ ہوگا اور یہ فرق ہمارے قول میں ظاہر ہوگا کہ میں نے شیر دیکھے جن کی جھاڑیاں نیزے ہیں اور نہیں صحیح ہوگا کہ ان کے نیزے جھاڑیاں ہیں۔

تشریح یہاں سے علامہ تفتازانی اس سلسلہ میں کہ جملہ اسمیہ کے دونوں جز (مبتدا اور خبر) اگر معرفہ ہوں تو ان میں کون مبتدا ہوگا اور کون خبر ہوگا، ایک ضابطہ بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شے (ذات) کی واقع میں دو صفتیں ہوں اور ان میں سے ہر ایک تعریف کے طریقوں (علمیت اسم اشارہ وغیرہ) میں سے کسی ایک طریقہ سے معلوم ہو یعنی دونوں معرفہ ہوں اور مخاطب ان میں سے ایک صفت کے ساتھ اس شے اور ذات کا متصف ہونا تو جانتا ہو لیکن دوسری کے ساتھ متصف ہونا نہ جانتا ہو پس جو صفت ایسی ہو کہ مخاطب اس کے ساتھ ذات کے متصف ہونے کو جانتا ہے اور متکلم کے خیال میں مخاطب اس بات کا طالب ہے کہ اس صفت پر دوسری صفت کا حکم لگایا جائے تو ایسی صورت میں اس لفظ کو مقدم کرنا اور مبتدا بنانا واجب ہوگا جو لفظ اس صفت پر دلالت کرتا ہو جس کے ساتھ ذات کے متصف ہونے کو مخاطب جانتا ہے اور جو صفت ایسی ہے جس کے ساتھ ذات کے متصف ہونے کو مخاطب

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

نہیں جانتا اور وہ متکلم کے خیال میں اس بات کا طالب ہے کہ ذات کے لئے اس صفت کے ثبوت کا یا ذات سے اس کے انتفاء کا حکم لگایا جائے تو ایسی صورت میں اس صفت پر دلالت کرنے والے لفظ کو مؤخر کرنا اور خبر بنانا واجب ہوگا مثلاً ذاتِ زید کی دو صفتیں ہیں (۱) زیدیت یعنی زید ہونا (۲) اخوتِ مخاطب یعنی مخاطب کا بھائی ہونا، پہلی صفت تو بصورتِ علم معرفہ ہے اور دوسری صفت بصورت اضافت معرفہ ہے پس مخاطب پہلی صفت کے ساتھ تو ذات کے متصف ہونے کو جانتا ہے یعنی وہ مسمّٰی (زید، ذات) کو بھی جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ اس مسمّٰی کا نام زید ہے یعنی اس مسمّٰی کے زیدیت کے ساتھ متصف ہونے کو بھی جانتا ہے لیکن وہ دوسری صفت یعنی اخوتِ مخاطب کے ساتھ متصف ہونے کو نہیں جانتا یعنی مخاطب یہ نہیں جانتا کہ مسمّٰی زید میرا بھائی ہے اور متکلم چاہتا ہے کہ مخاطب کو اس سے باخبر کر دیا جائے تو اس صورت میں اس لفظ (زید) کو مقدم کرنا اور مبتدا بنانا واجب ہوگا جو اس صفت (زیدیت) پر دلالت کرتا ہے جس کے ساتھ ذات (مسمّٰی زید) کے متصف ہونے کو مخاطب جانتا ہے اور اس لفظ (اخوک) کو مؤخر کرنا اور خبر بنانا واجب ہوگا جو اس صفت (اخوتِ مخاطب) پر دلالت کرتا ہے جس کے ساتھ ذات (مسمّٰی زید) کے متصف ہونے کو مخاطب نہیں جانتا ہے چنانچہ زید اخوک کہنا ضروری ہوگا اور اس کلام کا فائدہ مخاطب کو یہ بتلانا ہوگا کہ زید جس کو تو بذاتہ اور باسمہ جانتا ہے وہ تیرا بھائی ہے اور اگر مخاطب، اخوتِ مخاطب کو تو جانتا ہے یعنی یہ تو جانتا ہے کہ میرا کوئی بھائی ہے مگر متعین طریقہ پر اس کو نہیں جانتا کہ وہ کون ہے اور متکلم چاہتا ہے کہ مخاطب کے پاس اس کو متعین کر کے پیش کیا جائے تو اس صورت میں زید اخوک کہنا صحیح نہ ہوگا بلکہ اخوک زید کہنا ضروری ہوگا۔ اور اس کلام کا فائدہ مخاطب کو یہ بتلانا ہوگا کہ تیرا بھائی (جس کا علم تجھ کو پہلے سے ہے کہ میرا کوئی بھائی ہے) زید ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ ہمارا بیان کردہ ضابطہ ہمارے قول رأیت اسود غابہا الرماح میں ظاہر ہوگا اسود اسد کی جمع ہے یعنی شیر۔ مگر بقرینہ رماح یہاں بہادر شخص مراد ہے کیونکہ نیزوں کے سائے میں بہادر آدمی رات گذارتا ہے شیر نہیں۔ غاب کا واحد غابۃ ہے جس کے معنی ہیں جھاڑی، جنگل، رات گذارنے کی جگہ رماح کا واحد رمح ہے جس کے معنی ہیں نیزہ اس قول میں غابہا بصورتِ اضافت معرفہ ہے اور الرماح بصورت الف لام معرفہ ہے پس اسود کے ذکر کے وقت غاب تو اسود کے لئے معلوم ہے کیونکہ غاب (جھاڑیاں) ان کے رات گذارنے کی جگہ ہیں مگر اسود کے لئے رماح معلوم نہیں ہے یعنی شیروں کا جھاڑیوں میں رہنا تو معلوم ہے مگر نیزوں میں رہنا معلوم نہیں ہے پس غاب کے ساتھ چونکہ ذات (اسود) کا متصف ہونا مخاطب کو معلوم ہے اور رماح کے ساتھ متصف ہونا معلوم نہیں ہے اسلئے غاب کو مقدم کرنا اور مبتدا بنانا واجب ہوگا اور الرماح کو مؤخر کرنا اور خبر بنانا واجب ہوگا چنانچہ غابہا الرماح تو صحیح ہوگا مگر رماحہا الغاب صحیح نہ ہوگا۔

وَالثَّانِیْ یَعْنِیْ اِعْتِبَارَ تَعْرِیْفِ الْجِنْسِ. قَدْ یُفِیْدُ قَصْرَ الْجِنْسِ عَلٰی شَیْءٍ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تحقيقاً نحو زيد الامير اذا لم يكن امير سواه او مبالغة بكماله فيه اى بكمال ذلك الشئ فى ذلك الجنس او بالعكس نحو عمرو الشجاع اى الكامل فى الشجاعة كانه لا اعتداد بشجاعة غيره لقصورها عن رتبة الكمال وكذا اذا جعل المعرف بلام الجنس مبتدأ نحو الامير زيد والشجاع عمرو ولا تفاوت بينهما وبين ما تقدم فى افادة قصر الامارة على زيد والشجاعة على عمرو والحاصل ان المعرف بلام الجنس ان جعل مبتدأ فهو مقصور على الخبر سواء كان الخبر معرفة او نكرة وان جعل خبرا فهو مقصور على المبتدأ

ترجمہ اور ثانی یعنی تعریف جنس کا اعتبار کبھی کسی شے پر حقیقتہً جنس کو منحصر کرنے کا فائدہ دیتا ہے جیسے زید ہی امیر ہے جبکہ اس کے سوا کوئی امیر نہ ہو یا مبالغۃً اسلئے کہ وہ شے اس جنس میں کامل ہے یا اس کے برعکس۔ جیسے عمرو ہی بہادر ہے یعنی بہادری میں کامل ہے گویا اس کے علاوہ کی بہادری کا شمار ہی نہیں کیونکہ وہ درجہ کمال سے قاصر ہے اسی طرح جب معرف بلام جنس کو مبتدا بنایا جائے جیسے امیر زید ہی ہے اور بہادر عمرو ہی ہے اور ان دو مثالوں کے درمیان جو شرح میں مذکور ہیں اور ما تقدم (میں مذکور مثالوں) کے درمیان زید پر امارت کے اور عمرو پر شجاعت کے منحصر کرنے کا فائدہ دینے میں کوئی تفاوت نہیں ہے حاصل یہ کہ معرف بلام جنس کو اگر مبتدا بنایا جائے تو خبر پر منحصر ہوگا خبر معرفہ ہو یا نکرہ اور اگر خبر بنایا جائے تو وہ مبتدا پر منحصر ہوگا۔

تشریح سابق میں مصنف رح نے فرمایا تھا کہ مسند معرف بلام میں دو اعتبار ہیں (۱) تعریف عہد خارجی کا (۲) تعریف جنس کا۔ اور یہاں فرمایا ہے کہ تعریف جنس قصر جنس کا فائدہ دیتی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تعریف عہد خارجی حصر اور قصر کا فائدہ نہیں دیتی ہے واقعہ بھی یہی ہے کہ تعریف عہد خارجی حصر کا فائدہ نہیں دیتی ہے کیونکہ حصر اس جگہ متصور ہو سکتا ہے جہاں عموم ہو اور معہود خارجی میں چونکہ عموم نہیں ہوتا اس لئے اس میں حصر بھی نہ ہوگا اس کے برخلاف تعریف جنس کہ وہ حصر کا فائدہ دیتی ہے کیونکہ جنس میں عموم ہوتا ہے لہٰذا اس میں حصر بھی متصور ہوگا مگر یہ خیال رہے کہ یہاں قصر سے مراد قصر افراد ہے ورنہ قصر قلب تعریف جنس کی طرح تعریف عہد خارجی میں بھی پایا جا سکتا ہے۔ الحاصل مصنف رح فرماتے ہیں کہ تعریف جنس کبھی کسی شے پر قصر جنس کا فائدہ دیتی ہے یعنی معنی جنسی کو کسی شے پر منحصر کرنے کا فائدہ دیتی ہے مگر اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ معنی جنسی کسی شے پر حقیقتہً منحصر ہوں یعنی معنی جنسی صرف مقصور علیہ میں پائے جائیں اور مقصور علیہ کے علاوہ میں نہ پائے جائیں جیسے زید الامیر (زید ہی امیر ہے) اس

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وقت کہا جائے جبکہ زید کے علاوہ کوئی اور امیر نہ ہو تو اس میں معنی جنسی یعنی امارت صرف مقصور علیہ یعنی زید میں موجود ہوگی .... اور اس کے علاوہ میں موجود نہ ہوگی ... دوم یہ کہ معنی جنسی کسی شے پر مبالغۃً منحصر ہوں یعنی معنی جنسی اگرچہ غیر مقصور علیہ میں بھی پائے جاتے ہوں مگر مقصور علیہ میں بدرجۂ اتم واکمل پائے جاتے ہوں اور یہ مبالغۃً قصر اس وقت ہوگا جبکہ وہ مجے یعنی مقصور علیہ اس جنس میں کامل ہو یعنی معنی جنسی اگرچہ مقصور علیہ اور غیر مقصور علیہ دونوں میں موجود ہیں مگر مقصور علیہ میں بدرجۂ اتم اور اکمل موجود ہیں کہ اس کے مقابلے میں اس کے علاوہ کا گویا اعتبار ہی نہیں ہے مثلاً عمرو الشجاع (عمرو ہی بہادر ہے) اس وقت کہا جائے گا جبکہ بہادر تو عمرو کے علاوہ اور بھی لوگ ہوں مگر معنی جنسی یعنی بہادری عمرو میں اس درجہ کامل ہو گویا دوسروں کی بہادری کا اس کے مقابلہ میں کوئی اعتبار ہی نہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ معرف بلام جنس جس طرح خبر کے معرف بلام ہونے کی صورت میں حقیقۃً اور مبالغۃً قصر جنس کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح مبتداء کے معرف بلام ہونے کی صورت میں بھی قصر کا فائدہ دیتا ہے جیسے الامیر زید (امیر زید ہی ہے) اور الشجاع عمرو (بہادر عمرو ہی ہے) اور متن میں بیان کردہ مثالوں (جن میں خبر معرف بلام ہے) اور شرح میں بیان کردہ مثالوں (جن میں مبتدا معرف بلام ہے) کے درمیان معنی کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ زید الامیر اور الامیر زید دونوں صورتیں امارت کو زید پر منحصر کرنے کا فائدہ دیتی ہیں۔ اور عمرو الشجاع اور الشجاع عمرو دونوں صورتیں بہادری کو عمرو پر منحصر کرنے کا فائدہ دیتی ہیں۔ خلاصہ یہ کہ معرف بلام جنس اگر مبتداء ہے تو وہ خبر پر منحصر ہوگا خبر معرفہ ہو یا نکرہ اور اگر معرف بلام جنس خبر ہے تو وہ مبتداء پر منحصر ہوگی۔ معنی دونوں صورتوں میں ایک ہی ہونگے جیسا کہ خادم اوپر ذکر کیا ہے۔

والجنس قد يبقى على إطلاقه كما مر وقد يقيد بوصف أو حال أو ظرف أو نحو ذلك نحو هو الرجل الكريم وهو السائر راكبا وهو الأمير في البلد وهو الواهب ألف قنطار وجميع ذلك معلوم بالاستقراء وتصفح تراكيب البلغاء وقوله قد يفيد بلفظ قد إشارة إلى أنه قد لا يفيد القصر كما في قول الخنساء شعر إذا قبح البكاء على قتيل: رأيت بكاءك الحسن الجميلا، فإنه يعرف بحسب الذوق السليم والطبع المستقيم والتدرب في معرفة كلام العرب أن ليس المعنى ههنا على القصر وإن أمكن ذلك بحسب النظر الظاهر والتأمل القاصر.

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ترجمہ اور جنس کبھی اپنے اطلاق پر باقی رہتی ہے جیسا کہ گذر چکا اور کبھی وصف یا حال یا ظرف یا اسی جیسے کے ساتھ مقید کر دیا جاتا ہے جیسے وہی کریم آدمی ہے، وہی بحالت رکوب چلنے والا ہے، وہی شہر میں امیر ہے، وہی سونے کے ہزاروں ڈھیر ہبہ کرنے والا ہے۔ یہ سب استقراء اور بلغاء کی تراکیب کے تتبع سے معلوم ہے اور ماتن کا قول قد یفید بلفظ قد اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ کبھی قصر کا فائدہ نہیں دیتا جیسے خنساء کے قول میں سے جب کسی مقتول پر رونا برا معلوم ہو تو میں تیرے رونے کو اس وقت بھی اچھا سمجھتی ہوں اسلئے کہ ذوقِ سلیم، طبع مستقیم اور معرفت کلام عرب میں تجربہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں قصر کے معنی نہیں ہیں اگرچہ سرسری طور پر غور کرنے سے یہ ممکن ہے۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ جنس مقصور یعنی وہ جنس جس کو کسی شے پر منحصر کیا گیا ہو خواہ مبتدا واقع ہو خواہ خبر واقع ہو کبھی تو اپنے اطلاق پر باقی رہتی ہے وہاں کوئی قید ملحوظ نہیں ہوتی جیسے زید الامیر، الامیر زید، عمرو الشجاع، الشجاع عمرو میں گذرا ہے اور کبھی وہ جنس وصف، حال، ظرف اور مفعول بہ وغیرہ کے ساتھ مقید ہوتی ہے پس اس صورت میں مطلق جنس منحصر نہ ہوگی بلکہ جنس اس قید کے اعتبار سے منحصر ہوگی یعنی اس قید کو ملحوظ رکھ کر معنی جنسی کا قصر کیا جائے گا۔ جیسے وصف کے ساتھ مقید کرنے کی مثال زید الرجل الکریم ہے کہ یہاں زید پر مطلق رجل کو منحصر نہیں کیا گیا ہے بلکہ کریم کی قید کو ملحوظ رکھ کر رجل کریم کو منحصر کیا گیا ہے، اور حال کی قید کے ساتھ منحصر کرنے کی مثال زید السائر راکبا ہے کہ اس میں مطلق جنس سیر کو زید پر منحصر نہیں کیا گیا ہے بلکہ رکوب کی قید کو ملحوظ رکھ کر سیر بحالت رکوب کو منحصر کیا گیا ہے اور ظرف کی قید کے ساتھ منحصر کرنے کی مثال زید الامیر فی البلد ہے کہ یہاں مطلق امارت کو زید پر منحصر نہیں کیا گیا ہے بلکہ فی البلد کی قید کو ملحوظ رکھ کر امارت فی البلد کو منحصر کیا گیا ہے اور مفعول بہ کی قید کو ملحوظ رکھ کر منحصر کرنے کی مثال زید الواہب الف قنطار ہے کہ یہاں مطلق ہبہ کو زید پر منحصر نہیں کیا گیا ہے بلکہ الف قنطار کی قید کو ملحوظ رکھ کر ہبہ الف قنطار کو منحصر کیا گیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ ساری تفصیل جو الحاصل کے تحت ذکر کی گئی ہے استقراء اور تراکیب بلغاء کے تتبع سے معلوم ہوئی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ماتن کا قول قد یفید لفظ قد کے ساتھ جو موجبہ جزئیہ کا سور ہے اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ہے کہ معرف بلام جنس کبھی قصر کا فائدہ نہیں دیتا ہے اور اس عدم قصر کی مثال خنساء کا وہ شعر ہے جو اس نے اپنے بھائی صخر کے مرثیہ میں کہا ہے ؎ اذا قبح البکاء علی قتیل ؛ رأیت بکاءک الحسن الجمیلا۔ ترجمہ جب کسی مقتول پر رونا برا معلوم ہو تو میں تجھ پر اپنے رونے کو اس وقت بھی اچھا خیال کرتی ہوں اس شعر میں الحسن الجمیل اگرچہ معرف بلام جنس ہے مگر اس کے باوجود ذوق سلیم، طبع مستقیم اور معرفت کلام عرب میں تجربہ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ یہاں بکاءک پر الحسن الجمیل کا قصر اور حصر کرنا مراد نہیں ہے اگرچہ قصر جنس علی البکاء بتکلف ممکن ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اس کلام کے ذریعہ اس شخص پر رد کیا گیا ہے جو یہ خیال کرتا ہے کہ دوسرے مقتولین کی طرح اس مقتول پر بھی رونا برا ہے۔ پس خنساء

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

نے اپنے بکار کو تیغ سے نکال کر حسن میں داخل کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ دوسرے مقتولین پر رونا اگرچہ برا ہے لیکن اس مقتول پر رونا برا نہیں بلکہ اچھا ہے۔ اس کلام میں حصر اس وقت ہوتا جب شاعرہ کے پیش نظر اس شخص کے عقیدہ کو رد کرنا ہوتا جو اس پر رونے کو بھی اچھا سمجھتا ہے اور دوسرے مقتولین پر رونے کو بھی اچھا سمجھتا ہے پس اس صورت میں شاعرہ کا منشاء یہ ہوتا کہ صرف اس پر رونا اچھا ہے اور دوسروں پر رونا اچھا نہیں ہے اور یہ قصر ہے۔ الحاصل شاعرہ کے پیش نظر چونکہ اس پر رد کرنا نہیں ہے بلکہ پہلے شخص پر رد کرنا ہے اسلئے یہ کلام مفید قصر نہ ہوگا۔ اور قصر جنس علی البکاء اس طرح ممکن ہے کہ آپ یوں کہیں کہ کلام میں تنکیر اصل ہے اور تعریف خلاف اصل ہے اور اصل سے خلاف اصل کی طرف عدول کسی نکتہ کی وجہ سے ہی کیا جا سکتا ہے اور وہ نکتہ قصر ہے پس یہاں بھی قصر ضرور ہوگا ورنہ اصل سے خلاف اصل کی طرف بغیر کسی نکتہ کے عدول کرنا لازم آئیگا مگر ہم اس کا جواب یہ دیں گے یہاں قصر مقام کے مناسب نہیں ہے جیسا کہ خادم نے شاعرہ کے منشاء کو ظاہر کرتے ہوئے ذکر کیا ہے اور رہا تنکیر سے تعریف کی طرف عدول تو وہ بے فائدہ نہیں ہے بلکہ اس سے ایک امر معہود یعنی جنس بکاء کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور لام جنس سے معہود شے کی طرف اشارہ کرنا درست ہے۔

وَقِيْلَ فِيْ نَحْوِ زَيْدٌ الْمُنْطَلِقُ وَالْمُنْطَلِقُ زَيْدٌ الْاِسْمُ مُتَعَيِّنٌ لِلْاِبْتِدَاءِ تَقَدَّمَ اَوْ تَاَخَّرَ لِدَلَالَتِهٖ عَلَى الذَّاتِ وَالصِّفَةُ مُتَعَيِّنَةٌ لِلْخَبَرِيَّةِ تَقَدَّمَتْ اَوْ تَاَخَّرَتْ لِدَلَالَتِهَا عَلٰى اَمْرٍ نِسْبِيٍّ لِاَنَّ مَعْنَى الْمُبْتَدَاِ اَلْمَنْسُوْبُ اِلَيْهِ وَمَعْنَى الْخَبَرِ الْمَنْسُوْبُ وَالذَّاتُ هِيَ الْمَنْسُوْبُ اِلَيْهِ وَالصِّفَةُ هِيَ الْمَنْسُوْبُ فَسَوَاءٌ قُلْنَا زَيْدٌ الْمُنْطَلِقُ اَوِ الْمُنْطَلِقُ زَيْدٌ يَكُوْنُ زَيْدٌ مُبْتَدَاً وَالْمُنْطَلِقُ خَبَرًا وَهٰذَا رَاٰى الْاِمَامِ الرَّازِيِّ وَرُدَّ بِاَنَّ الْمَعْنٰى اَلشَّخْصُ الَّذِيْ لَهُ الصِّفَةُ صَاحِبُ الْاِسْمِ يَعْنِيْ اَنَّ الصِّفَةَ تُجْعَلُ دَالَّةً عَلَى الذَّاتِ وَمُسْنَدًا اِلَيْهَا وَالْاِسْمُ يُجْعَلُ دَالًّا عَلٰى اَمْرٍ نِسْبِيٍّ وَمُسْنَدًا

ترجمہ اور کہا گیا ہے کہ زید المنطلق اور المنطلق زید میں اسم مبتدا ہونے کے لئے متعین ہے مقدم ہو یا مؤخر ہو کیونکہ اسم ذات پر دلالت کرتا ہے اور صفت خبر ہونے کے لئے متعین ہے مقدم ہو یا مؤخر کیونکہ صفت امر نسبی پر دلالت کرتی ہے اسلئے کہ مبتداء کے معنی منسوب الیہ کے ہیں اور خبر کے معنی منسوب کے اور ذات منسوب الیہ ہوتی ہے اور صفت منسوب برابر ہے کہ ہم زید المنطلق

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کہیں یا المنطلق زید۔ زید مبتدا ہوگا۔اور المنطلق خبر اور یہ امام رازی کی رائے ہے اور رد کر دیا گیا باین طور کر معنی ہیں وہ شخص جس کے لئے صفت ہے صاحب اسم ہے یعنی صفت کو دال علی الذات اور مسند الیہ بنایا جاسکتا ہے اور اسم کو امر نسبی پر دال اور مسند بنایا جاسکتا ہے۔

تشریح یہ عبارت مصنف کی عبارت فلافادۃ السامع حکما علی امر معلوم لہ الخ کے مفہوم پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ سابق میں جو کہا گیا تھا کہ مسند کو معرفہ اس لئے لایا جاتا ہے تاکہ سامع کو ایک ایسے امر کا فائدہ پہنچایا جاسکے جو اس کو تعریف کے طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ سے معلوم ہو اس سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ وہ امر معلوم جو معرف ہے اسم ہو یا صفت دونوں صورتوں میں محکوم علیہ اور مبتدا ہوگا دوسرے امر کے ساتھ جو اسی طرح معلوم ہو اسم ہو یا صفت محکوم بہ اور خبر ہوگا اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اسم معرف اور صفت معرّفہ کا محکوم علیہ اور محکوم بہ یعنی مبتدا اور خبر دونوں بننا صحیح ہے حاصل یہ کہ جملہ اسمیہ خبریہ میں اگر ایک اسم معرف ہو اور دوسرا صفت معرّفہ ہو تو دونوں میں سے ہر ایک کو مبتدا بنانا بھی صحیح ہے اور خبر بنانا بھی صحیح ہے۔جمہور کا مذہب بھی یہی ہے مگر امام فخر الدین رازیؒ نے جمہور سے اختلاف کرتے ہوئے کہا ہے کہ ایسی صورت میں (جبکہ جملہ کا ایک جز اسم اور ایک صفت ہو جیسے زید المنطلق اور المنطلق زید) اسم متعین طریقہ پر مبتدا ہوگا خواہ وہ مقدم ہو خواہ موخر ہو اور صفت متعین طریقے پر خبر ہوگی خواہ مقدم ہو خواہ مؤخر ہو۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اسم ذات پر دلالت کرتا ہے اور ذات پر دوسری چیز کا حکم لگایا جاتا ہے خود ذات کا حکم نہیں لگایا جاتا اور جس پر حکم لگایا جاتا ہے وہ صرف محکوم علیہ اور مبتدا ہوتا ہے لہذا اسم کلام میں صرف محکوم علیہ اور مبتدا واقع ہوگا محکوم بہ اور خبر واقع نہ ہوگا لفظوں میں خواہ مقدم ہو خواہ مؤخر اور صفت امر نسبی پر دلالت کرتی ہے یعنی ایسے معنی پر دلالت کرتی ہے جو کسی ذات کے ساتھ قائم ہوں اور امر نسبی کی شان یہ ہے کہ اس کا حکم لگایا جاتا ہے اس پر حکم نہیں لگایا جاتا اور جسکا حکم لگایا جاتا ہے وہ صرف محکوم بہ اور خبر واقع ہوتا ہے لہذا صفت کلام میں صرف محکوم بہ اور خبر واقع ہوگی محکوم علیہ اور مبتدا واقع نہ ہوگی لفظوں میں خواہ مقدم ہو خواہ مؤخر ہو۔شارح نے دلیل اس طور پر بیان کی ہے کہ مبتدا کے معنی ہیں منسوب الیہ کے اور خبر کے معنی ہیں منسوب کے اور ذات منسوب الیہ ہوتی ہے اور صفت منسوب ہوتی ہے لہذا اسم جو ذات پر دلالت کرتا ہے وہ مبتدا ہوگا اور صفت جو منسوب ہونے پر دلالت کرتی ہے وہ خبر ہوگی پس آپ زید المنطلق کہیں یا المنطلق زید کہیں دونوں صورتوں میں زید مبتدا ہوگا اور المنطلق خبر ہوگی۔

وَرُدَّ سے مصنف رہ نے امام رازی رہ کے مذہب کو رد کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ اسم ہمیشہ ذات پر دلالت کرتا ہے اور صفت ہمیشہ امر نسبی پر دلالت کرتی ہے بلکہ بات یہ ہے کہ اسم اگر مقدم ہو تو اس سے ذات ملحوظ ہوگی اھ اور اگر اسم مؤخر ہو تو اس سے امر نسبی ملحوظ ہوگا۔اسی طرح صفت

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اگر مؤخر ہو تو اس سے امر نسبی کے معنی ملحوظ ہوں گے اور اگر مقدم ہو تو اس سے ذات ملحوظ ہوگی پس زید المنطلق میں اسم چونکہ مقدم ہے اس لئے اس سے ذات ملحوظ ہوگی اور المنطلق مؤخر ہے اس لئے اس سے امر نسبی کے معنی ملحوظ ہوں گے اور پہلے گذر چکا ہے کہ ذات کی شان محکوم علیہ اور مبتداء ہونا ہے اور امر نسبی کی شان محکوم بہ اور خبر ہونا ہے لہٰذا زید مبتداء ہوگا اور المنطلق اس کی خبر ہوگی اور المنطلق زید میں صفت چونکہ مقدم ہے اس لئے اس سے ذات ملحوظ ہوگی اور المنطلق کے معنی ہوں گے الشخص الذی لہ الصفۃ یعنی وہ شخص جس کے لئے صفت انطلاق ثابت ہو اور وہ شخص جس کے لئے صفت انطلاق ثابت ہے بلا شبہ ذات ہے اور ذات پر دلالت کرنے والے لفظ کو چونکہ مبتدا بنانا صحیح ہے اسلئے المنطلق کو مبتدا بنانا صحیح ہوگا اور زید مؤخر ہے اس لئے اس سے امر نسبی کے معنی یعنی ایسے معنی ملحوظ ہوں گے جو ذات کے ساتھ قائم ہوں چنانچہ زید سے مسمّی بزید کا مفہوم مراد ہوگا اور مسمی بزید کا مفہوم معنی نسبی یعنی تسمیہ بزید پر مشتمل ہے اور جو لفظ معنی نسبی پر دلالت کرتا ہے وہ چونکہ خبر ہوتا ہے اسلئے یہاں زید خبر ہوگا الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ اسم تقدیم کی صورت میں مبتدا اور تاخیر کی صورت میں خبر ہوگا اور صفت تقدیم کی صورت میں مبتدا ہوگی اور تاخیر کی صورت میں خبر ہوگی۔ اور جب ایسا ہے تو امام رازی کا یہ فرمانا کہ اسم مبتدا ہونے کے لئے متعین ہے مقدم ہو یا مؤخر ہو اور صفت خبر ہونے کے لئے متعین ہے مقدم ہو یا مؤخر ہو غلط ہے — علامہ دسوقی نے اس رد پر اعتراض کیا ہے وہ یہ کہ جس صورت میں المنطلق کو مبتدا بنایا گیا ہے اس صورت میں المنطلق اسم کی تاویل میں ہے اسلئے کہ اس صورت میں اسم کی طرح یہ بھی شخص اور ذات پر دلالت کرتا ہے اور زید کو جس صورت میں خبر بنایا گیا ہے اس صورت میں زید صفت کی تاویل میں ہے اسلئے کہ اس صورت میں صفت کی طرح وہ بھی معنی نسبی پر دلالت کرتا ہے پس مبتدا بہر صورت اسم ہوا نہ کہ صفت اور خبر بہر صورت صفت ہوئی نہ کہ اسم جیسا کہ بحر العلوم علامۂ روزگار امام رازی رہ نے فرمایا ہے محشی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ تحقیقی بات تو یہ ہے کہ جمہور اور امام رازی کے درمیان جو نزاع ہے وہ لفظی نزاع ہے حقیقی اور واقعی نزاع نہیں ہے کیونکہ زید المنطلق اور المنطلق زید میں جس نے المنطلق کو خبر بنایا ہے وہ اس سے مفہوم مراد لیتا ہے اور جس نے مبتدا بنایا ہے وہ اس سے شخص اور ذات مراد لیتا ہے۔ اسی طرح جس نے زید کو مبتدا بنایا ہے وہ اس سے ذات مراد لیتا ہے اور جس نے خبر بنایا ہے وہ اس سے مفہوم مراد لیتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

وَأَمَّا كَوْنُهُ أَيْ كَوْنُ الْمُسْنَدِ جُمْلَةً فَلِلتَّقَوِّي نَحْوُ زَيْدٌ قَامَ أَوْ لِكَوْنِهِ سَبَبِيًّا نَحْوُ زَيْدٌ أَبُوهُ قَائِمٌ لِمَا مَرَّ مِنْ أَنَّ إِفْرَادَهُ يَكُونُ لِكَوْنِهِ غَيْرَ سَبَبِيٍّ مَعَ عَدَمِ إِفَادَةِ التَّقَوِّي وَسَبَبُ التَّقَوِّي فِي مِثْلِ زَيْدٌ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

قَامَ عَلٰى مَا ذَكَرَهٗ صَاحِبُ الْمِفْتَاحِ وَهُوَ اَنَّ الْمُبْتَدَاَ لِكَوْنِهٖ مُسْنَدًا اِلَيْهِ يَقْتَضِيْ اَنْ يُّسْنَدَ اِلَيْهِ شَيْءٌ فَاِذَا جَاءَ بَعْدَهٗ مَا يَصْلُحُ اَنْ يُّسْنَدَ اِلٰى ذٰلِكَ الْمُبْتَدَاِ صَرَفَهُ الْمُبْتَدَاُ اِلٰى نَفْسِهٖ سَوَاءٌ كَانَ خَالِيًا عَنِ الضَّمِيْرِ اَوْ مُتَضَمِّنًا لَهٗ فَيَنْعَقِدُ بَيْنَهُمَا حُكْمٌ ثُمَّ اِذَا كَانَ مُتَضَمِّنًا لِضَمِيْرِهِ الْمُعْتَدِّ بِهٖ بِاَنْ لَّا يَكُوْنَ مُشَابِهًا لِلْخَالِيْ عَنِ الضَّمِيْرِ كَمَا فِيْ زَيْدٌ قَائِمٌ صَرَفَهُ ذٰلِكَ الضَّمِيْرُ اِلَى الْمُبْتَدَاِ ثَانِيًا فَيَكْتَسِيْ الْحُكْمُ قُوَّةً فَعَلٰى هٰذَا يَخْتَصُّ التَّقَوِّيْ بِمَا يَكُوْنُ مُسْنَدًا اِلٰى ضَمِيْرِ الْمُبْتَدَاِ وَيَخْرُجُ عَنْهُ نَحْوُ زَيْدٌ ضَرَبْتُهٗ وَيَجِبُ اَنْ يُّجْعَلَ سَبَبِيًّا

ترجمہ اور بہر حال مسند کا جملہ ہونا (سووہ) تقوی کے لئے ہے جیسے زید قام یا اس کے سببی ہونے کی وجہ سے ہے جیسے زید ابوہ قائم کیونکہ پہلے گذر چکا ہے کہ مسند کا مفرد ہونا عدم افادہ تقوی کے ساتھ اس کے غیر سببی ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اور زید قام میں تقوی کا سبب علامہ سکاکی کے بیان کے مطابق یہ ہے کہ مبتدا مسند الیہ ہونے کی وجہ سے اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس کی طرف کسی شے کو منسوب کیا جائے پس جب اس کے بعد ایسی شے آئے جو اس بات کی صلاحیت رکھتی ہو کہ اس کو اس مبتداء کیطرف منسوب کیا جائے تو مبتدا اس کو اپنی طرف کھینچ لیگا برابر ہے کہ مسند ضمیر سے خالی ہو یا ضمیر کو متضمن ہو پس ان دونوں کے درمیان حکم منعقد ہو جائے گا پھر جب مسند مبتداء کی معتد بہ ضمیر کو متضمن ہو بایں طور کہ وہ خالی عن الضمیر کے مشابہ نہ ہو جیسے زید قام میں تو وہ ضمیر مسند کو مبتداء کی طرف دوبارہ پھیر دیتی ہے پس حکم قوت حاصل کر لیتا ہے پس اس قول پر تقوی اس کے ساتھ خاص ہوگی جو ضمیر مبتداء کی طرف مسند ہو اور زید ضربتہ جیسی مثال تقوی سے خارج ہو جائے گی اور اسکو سببی قرار دینا واجب ہوگا۔

تشریح مسند کے احوال میں سے ایک حالت مسند کا جملہ ہونا ہے۔ مصنف رہ فرماتے ہیں کہ مسند کو جملہ یا تو اس وقت لایا جاتا ہے جب تقوی حکم مقصود ہو یا اس وقت لایا جاتا ہے جب مسند سببی ہو، حکم کہتے ہیں مسند کا مسند الیہ کے لئے ثابت ہونا یا مسند کا مسند الیہ سے منتفی ہونا اور تقوی کا مطلب یہ ہے کہ تکرار اسناد کی وجہ سے حکم میں قوت پیدا ہو جائے اور مسند سببی اس جملہ کو کہتے ہیں جو عائد کے ساتھ مبتداء پر معلق کیا گیا ہو مگر وہ عائد ترکیب میں مسند الیہ نہ ہو یعنی اگر مسند جملہ ہو اور اس جملہ میں ضمیر ہو اور وہ ضمیر مبتداء کی طرف راجع ہو مگر وہ ضمیر ترکیب میں مسند الیہ واقع نہ ہو تو یہ جملہ مسند سببی کہلائے گا بہر حال مسند کو جملہ یا تو تقوی حکم کے لئے لایا جاتا ہے جیسے زید قام میں مسند، قام فعل

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

فاعل سے مل کر جملہ ہے اور تقوی حکم کے لئے ہے اور یا مسند کے سببی ہونے کی وجہ سے لایا جاتا ہے جیسے زید ابوہ قائم میں مسند، ابوہ قائم، جملہ ہے اور سببی ہے مصنف رہ فرماتے ہیں کہ اس کی دلیل سابق میں گذر چکی ہے چنانچہ سابق میں کہا گیا ہے کہ مسند کو مفرد (غیر جملہ) اس وقت لایا جاتا ہے جب مسند غیر سببی ہو اور مفید تقوی نہ ہو پس جملہ اس وقت لایا جائے گا جب مسند سببی ہو یا مفید تقوی ہو۔ علامہ تفتازانی رہ فرماتے ہیں کہ زید قام کا مفید تقوی ہونا تو متفق علیہ ہے لیکن تقوی حکم کا سبب کیا ہے اس میں اختلاف ہے چنانچہ صاحب مفتاح علامہ سکاکی رہ نے فرمایا ہے کہ زید قام میں تقوی حکم کا سبب یہ ہے کہ مبتداء (زید) چونکہ مسند الیہ ہے اس لئے وہ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس کی طرف کوئی چیز منسوب کی جائے پھر جب اس کے بعد ایسی کوئی چیز آجائے گی جو اس مبتداء کی طرف منسوب ہوسکتی ہو تو مبتدا اپنی چاہت کے مطابق اس کو اپنی طرف پھیریگا یعنی مبتداء کی طرف اس کی اسناد ہو جائے گی برابر ہے کہ وہ چیز ضمیر سے خالی ہو جیسے زید حیوان یا ضمیر کو متضمن ہو جیسے زید قائم اور زید قام پس جب مبتداء نے اس چیز کو اپنی طرف پھیر لیا تو مبتدا اور اس چیز کے درمیان حکم ثابت ہوگیا یعنی ثانی (مسند) کا اول (مسند الیہ) کے لئے ثبوت ہوگیا اس کے بعد مسند جب ایسی ضمیر کو متضمن ہوگا جو ضمیر مبتداء کی طرف راجع ہو اور مسند یہ ہو یعنی خالی عن الضمیر کے مشابہ نہ ہو جیسے زید قائم میں قائم ضمیر کو تو متضمن ہے لیکن خالی عن الضمیر یعنی رجل کے مشابہ ہے اس طور پر کہ جس طرح رجل تکلم، خطاب، غیبت تینوں حالتوں میں متغیر نہیں ہوتا چنانچہ کہا جاتا ہے انا رجل، انت رجل، ہو رجل اسی طرح قائم بھی متغیر نہیں ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے انا قائم، انت قائم ہو قائم اور خالی عن الضمیر کے مشابہ نہ ہونے کی مثال زید قام میں قام ہے کہ یہ تینوں حالتوں میں بدل جاتا ہے الحاصل مسند جب ایسی ضمیر کو متضمن ہے جو مبتداء کی طرف راجع ہے اور معتد بہ ہے تو وہ ضمیر اس مسند کو دوسری بار مبتداء کی طرف پھیر دیگی یعنی ضمیر کے واسطہ سے مسند کی اسناد مبتداء کی طرف دوسری بار ہوگی اس لئے کہ قام کی ضمیر قام کا مسند الیہ ہے اور یہی مبتداء ہے لہذا قام کا ضمیر کی طرف مسند ہونا گویا مبتداء (زید) کی طرف مسند ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو قام کی زید کی طرف دوبار اسناد ہوئی اور پہلے بیان ہو چکا ہے کہ تکرار اسناد کی وجہ سے تقوی حکم حاصل ہو جاتی ہے لہذا یہاں تقوی حکم حاصل ہوگی اور زید قام مفید تقوی ہوگا شارح کہتے ہیں کہ سکاکی کے قول کی بناء پر تقوی ایسے مسند کے ساتھ خاص ہوگی جس کی اسناد تام ضمیر مبتداء کی طرف ہو یعنی ایسی ضمیر کی طرف اسناد تام ہو جو ضمیر مبتداء کی طرف راجع ہو اور جب ایسا ہے تو زید ضربتہ جیسی مثال تقوی سے خارج ہو جائے گی کیونکہ اس مثال میں مسند ضرب ضمیر مبتداء کی طرف مسند نہیں ہے بلکہ ضمیر متکلم کی طرف مسند ہے اور زید ضربتہ کے تقوی سے خارج ہونے کی وجہ یہ ہے کہ سابق میں بیان کیا گیا ہے کہ تقوی کا سبب یہ ہے کہ مسند کی ضمیر مسند کو مبتداء کی طرف دوسری بار پھیر دیتی ہے جس کی وجہ سے اسناد اور حکم میں تکرار ہو جاتی ہے اور تکرار اسناد کی وجہ سے تقوی حاصل ہو جاتی ہے اور یہاں جو مسند کی

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ضمیر ہے یعنی ضمیر متکلم وہ چونکہ عین مبتدا ر نہیں ہے اسلئے وہ ضمیر مسند کو مبتدا ر کی طرف نہیں پھیر سکے گی اور جب یہ ضمیر مسند کو مبتدا ر کی طرف نہیں پھیر سکی تو تکرار اسناد نہ ہونے کی وجہ سے تقوی بھی حاصل نہ ہوگی یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ زید ضربتہ میں تکرار اسناد ہے اس طور پر کہ زید مبتدا ہونے کی وجہ سے اس بات کا مقتضی ہوگا کہ اس کی طرف کسی چیز کی اسناد کی جائے پس جب اس کے بعد ضربت آیا تو مبتدا اپنی خواہش کے مطابق اس کو اپنی طرف پھیرے گا یعنی ضربت کی زید کی طرف اسناد ہو جائے گی۔ پھر جب اس کے بعد ضمیر مفعول (ہ) آئی تو فعل ضرب اس پر واقع ہونے کے اعتبار سے اس کی طرف مسند ہوگا اور جب فعل اس ضمیر مفعول کی طرف مسند ہو گیا اور وہ ضمیر معنیٰ عین مبتدار ہے کیونکہ مبتدار کی طرف راجع ہے تو یہ ضمیر مفعول فعل ضرب کو دوبارہ مبتدار کی طرف پھیر دیگی۔ پس اسکی وجہ سے مبتدا کیطرف اسناد مکرر ہوگی اور تقوی حاصل ہو جائے گی اور جب ایسا ہوگا تو یہ مثال تقوی حکم سے خارج نہ ہوگی اس کا جواب یہ ہے کہ فعل ضرب کی اسناد اس ضمیر کی طرف جو مفعول واقع ہے اسناد غیر تام ہے اسلئے کہ فعل کی اسناد فاعل کی طرف تو تام ہوتی ہے مگر مفعول کی طرف تام نہیں ہوتی بہر حال فعل ضرب کی اسناد اس ضمیر کیطرف جو مفعول واقع ہے اور مبتدار کی طرف راجع ہے اسناد غیر تام ہے اور سکاکی کے نزدیک تقوی ایسے مسند کے ساتھ خاص ہے جس کی اسناد ضمیر مبتدا کیطرف اسناد تام ہو جیسا کہ خادم نے اوپر بیان کیا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ مثال تقوی سے خارج ہوگی تقوی میں داخل نہ ہوگی۔ اور جب یہ مثال تقوی سے خارج ہے تو اس کو مسند سببی قرار دینا واجب ہوگا، کیونکہ مسند کو جملہ لانا تقوی کے لئے ہوتا ہے یا اس کے سببی ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے پس جب یہاں ایک (تقوی کے لئے ہونا) منتفی ہو گیا تو دوسرا (سببی ہونا) متعین ہو جائے گا۔

وَأَمَّا عَلٰى مَا ذَكَرَهُ الشَّيْخُ فِيْ دَلَائِلِ الْإِعْجَازِ وَهُوَ أَنَّ الْاِسْمَ لَا يُؤْتٰى بِهٖ مُعَرًّى عَنِ الْعَوَامِلِ إِلَّا لِحَدِيْثٍ قَدْ نُوِيَ إِسْنَادُهٗ إِلَيْهِ فَإِذَا قُلْتَ زَيْدٌ أَشْعَرْتَ قَلْبَ السَّامِعِ بِأَنَّكَ تُرِيْدُ الْإِخْبَارَ عَنْهُ فَهٰذَا تَوْطِئَةٌ لَهٗ وَتَقْدِمَةٌ لِلْإِعْلَامِ بِهٖ فَإِذَا قُلْتَ قَامَ دَخَلَ فِيْ قَلْبِهٖ دُخُوْلَ الْمَأْنُوْسِ وَهٰذَا أَشَدُّ لِلثُّبُوْتِ وَأَمْنَعُ مِنَ الشُّبْهَةِ وَالشَّكِّ وَبِالْجُمْلَةِ لَيْسَ الْإِعْلَامُ بِالشَّيْءِ بَغْتَةً مِثْلَ الْإِعْلَامِ بِهٖ بَعْدَ التَّنْبِيْهِ عَلَيْهِ وَالتَّقْدِمَةِ فَإِنَّ ذٰلِكَ يَجْرِيْ مَجْرٰى تَأْكِيْدِ الْإِعْلَامِ فِي التَّقَوِّيْ وَالْإِحْكَامِ فَيَدْخُلُ فِيْهِ نَحْوُ زَيْدٌ ضَرَبْتُهٗ وَزَيْدٌ مَرَرْتُ بِهٖ.

ترجمہ۔ اور بہر حال اس بنا پر جس کو شیخ نے دلائل الاعجاز میں ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ اسم کو

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

عوامل لفظیہ سے خالی کر کے نہیں لایا جاتا ہے مگر اس بات کی وجہ سے کہ اسکی طرف کسی چیز کی اسناد کرنے کا ارادہ ہو پس جب تونے زید کہا تو تونے سامع کے دل میں یہ بات ڈالدی کہ تو اس کے بارے میں کوئی خبر دینا چاہتا ہے پس اسم کو عوامل لفظیہ سے خالی لانا اس ارادۂ اخبار کی تمہید اور اس اطلاع کا مقدمہ ہے پھر جب تونے قام کہا تو یہ اس کے دل میں مانوس کی طرح داخل ہو جائیگا اور یہ ثبوت محکوم بہ للمحکوم علیہ کے لئے پختگی ہوگی اور شک وشبہ سے دور کنا ہوگا حاصل کلام یہ کہ کسی چیز کے بارے میں اچانک خبر دینا اس شے پر تنبیہ کے بعد خبر دینے کی طرح نہیں ہے اسلئے کہ یہ طریقہ پختگی اور تقویت کے سلسلہ میں تاکید اخبار کے مرتبہ میں ہے پس زید ضربتہ اور زید مررت بہ تقوی میں داخل ہو جائے گی۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ شیخ عبد القاہر جرجانی رحہ نے اپنی کتاب دلائل الاعجاز میں زید قام کے اندر تقوی کا سبب یہ بیان کیا ہے کہ اسم کو عوامل لفظیہ سے خالی صرف اس صورت میں لایا جاتا ہے جب متکلم کا ارادہ اس اسم کی طرف کسی چیز کی اسناد کرنے کا ہو مثلاً جب متکلم نے زید کہا تو گویا اس نے سامع کے ذہن میں یہ بات ڈالدی کہ وہ زید سے متعلق اسکو کوئی خبر دینا چاہتا ہے پس متکلم کا زید کو عوامل لفظیہ سے خالی کر کے لانا اس خبر دینے کی تمہید ہوگا۔ پھر جب متکلم نے قام کہا تو قام کی زید کی طرف اسناد سامع کے دل میں ایک مانوس چیز کی طرح داخل ہوگی اور یہ بات مسلم ہے کہ تمہید اور اجمال کے بعد جب کوئی چیز امر مانوس بنکر دل میں داخل ہوتی ہے تو وہ پورے طور پر دل میں اتر کر جم جاتی ہے پس اس اسناد کا سامع کے دل میں جم جانا اور ایسا پختہ ہو جانا کہ اس میں شک وشبہ کی گنجائش نہ رہے یہی تقوی ہے حاصل یہ کہ کسی چیز کے بارے میں اچانک خبر دینا اور اس پر تنبیہ کرنے کے بعد خبر دینا دونوں برابر نہیں ہیں کیونکہ تنبیہ کے بعد خبر دینا تقویت اور استحکام میں تاکید کے مرتبہ میں ہے یعنی زید قام' زید قام زید قام کے مرتبہ میں ہے اور اچانک خبر دینا ایسا نہیں ہے الحاصل جب شیخ نے تقوی کا سبب یہ بیان کیا ہے تو ان کے بیان کردہ سبب تقوی کی بناء پر زید ضربتہ اور زید مررت بہ بھی تقوی میں داخل ہو جائیں گے بلکہ زید حیوان اور زید قائم جیسی مثالیں (جن میں مبتداء مقدم اور خبر مؤخر ہو) بھی تقوی میں داخل ہو جائیں گی کیونکہ شیخ کے بیان کے مطابق ان مثالوں میں بھی تقوی پائی جاتی ہے۔ البتہ جن مثالوں میں خبر مقدم اور مبتداء مؤخر ہوگا ان میں تقوی نہ ہوگی۔ لیکن شیخ کے مذہب پر یہ اعتراض ہوگا کہ آپ کے مذہب کے مطابق تو اس وقت بھی تقوی پائی جائے گی جبکہ خبر مفرد ہو جیسے زید حیوان اور زید قائم میں حیوان اور قائم مفرد ہیں مگر تقوی موجود ہے جیسا کہ بیان کیا گیا حالانکہ ضابطہ سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے کیونکہ ماتن نے ضابطہ یہ بیان کیا ہے کہ خبر کا جملہ ہونا مفید تقوی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خبر کا مفرد ہونا مفید تقوی نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو شیخ کا مذہب ظاہر الفساد ہے اور قابل اعتماد سکاکی ہی کا مذہب ہے اسی ظہور فساد کی وجہ سے شارح علیہ الرحمہ نے شیخ کے مذہب کو رد کرنے سے گریز کیا ہے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

بعض حضرات نے شیخ کی جھپر گیری میں شیخ کی طرف سے یہ جواب دیا ہے کہ شیخ کی عبارت الاالحدیث میں حدیث سے مراد جملہ ہے کیونکہ حدیث وہ کلام کہلاتا ہے جس کو بیان کیا گیا ہو اور اس کا اطلاق جملہ پر ہوتا ہے مفرد پر نہیں مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس صورت میں شیخ کی عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ اسم عوامل لفظیہ سے خالی نہیں ہوتا مگر اس وقت جبکہ خبر جملہ ہو حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے اسلئے کہ اسم عوامل لفظیہ سے دونوں صورتوں میں خالی ہوتا ہے خبر خواہ جملہ ہو خواہ مفرد ہو۔

> وَمِمَّا يَكُوْنُ الْمُسْنَدُ فِيْهِ جُمْلَةً لَا لِلسَّبَبِيَّةِ وَلَا لِلتَّقَوِّيْ خَبَرُ ضَمِيْرِ الشَّانِ وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لَهٗ لِشُهْرَةِ أَمْرِهٖ وَكَوْنِهٖ مَعْلُوْمًا مِمَّا سَبَقَ وَأَمَّا صُوْرَةُ التَّخْصِيْصِ نَحْوُ أَنَا سَعَيْتُ فِيْ حَاجَتِكَ وَرَجُلٌ جَاءَنِيْ فَهِيَ دَاخِلَةٌ فِي التَّقَوِّيْ عَلٰى مَا مَرَّ

ترجمہ اور منجملہ ان جگہوں کے جن میں مسند جملہ ہوتا ہے نہ سببیت کے لئے ہوتا ہے اور نہ تقوی کے لئے ضمیر شان کی خبر ہے اور مصنف نے اس سے تعرض نہیں کیا کیونکہ وہ مشہور ہے اور ماسبق سے معلوم ہے رہی صورت تخصیص جیسے انا سعیت فی حاجتک اور رجل جاءنی سو وہ تقوی میں داخل ہے جیسا کہ گذر چکا۔

تشریح یہاں سے شارح نے مصنف رہ پر وارد کردہ اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے کہا ہے کہ مسند کو جملہ تقوی کے لئے لایا جاتا ہے یا اس کے سببی ہونے کی وجہ سے اور مقام بیان میں چونکہ کسی چیز کے بیان پر اکتفا کرنا حصر کا فائدہ دیتا ہے اسلئے مصنف کے بیان کا مطلب یہ ہوگا کہ مسند کا جملہ ہونا صرف مفید تقوی ہوگا یا اس کے سببی ہونے کی وجہ سے ہوگا اس کے علاوہ کسی دوسرے مقصد کے لئے نہ ہوگا حالانکہ مسند کا جملہ ہونا کبھی اس کے علاوہ دوسرے مقصد کے لئے بھی ہوتا ہے جیسے مسند کا ضمیر شان کی خبر ہونا کہ ضمیر شان کی خبر ہونے کی وجہ سے بھی مسند کو جملہ لایا جاتا ہے مثلاً ہو زید عالم کہ اس میں خبر (مسند) جملہ ہے مگر نہ مفید تقوی ہے اور نہ سببی ہونے کی وجہ سے ہے۔ پس مصنف رہ کو چاہئے تھا کہ وہ مسند کو جملہ لانے کی اغراض میں اس کو بھی ذکر کرتے شارح نے جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ ضمیر شان کی خبر ہونے کی وجہ سے مسند کا جملہ ہونا چونکہ مشہور بین الناس تھا اور پہلے سے معلوم تھا اس لئے اس کو بیان کرنے کی زحمت نہیں کی اور پہلے سے اس طرح معلوم ہے کہ مصنف رہ نے ضمیر شان کی بحث میں جہاں خلاف مقتضی ظاہر کلام لانے کا ذکر کیا ہے وہاں کہا ہے کہ ہو زید عالم مکان الشان والقصۃ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ضمیر شان کی خبر صرف جملہ ہوگی کیونکہ ضمیر شان کی خبر اگر مفرد ہوتی مصنف اس کی مثال ذکر

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کرتے کیونکہ مفرد میں بہ نسبت جملہ کے اختصار ہے لیکن مصنف نے مفرد کی مثال ذکر نہیں کی بلکہ جملہ کی ذکر کی ہے اس سے بطریق اشارہ یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ ضمیر شان کی خبر صرف جملہ ہو گی ہے مفرد نہیں ہوتی۔ واما صورۃ التخصیص سے بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف کا یہ فرمانا کہ مسند کو جملہ صرف تقوی اور اس کے سببی ہونے کے لئے لایا جاتا ہے غلط ہے کیونکہ کبھی جملہ کو تخصیص کے ارادے سے بھی لایا جاتا ہے جیسے انا سعیت فی حاجتک اور رجل جاءنی میں مسند کو جملہ بغرض تخصیص لایا گیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں تقوی موجود ہے کیونکہ تقوی کا سبب تکرار اسناد ہے اور وہ یہاں موجود ہے لہذا تقوی حاصل ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ تقوی یہاں مقصود نہیں ہے مگر اس میں کوئی حرج نہیں کیونکہ پہلے گذر چکا ہے کہ حصول تقوی عام ہے مقصود ہو یا غیر مقصود ہو اسلئے کہ مصنف کے قول اما کونہ جملۃ فللتقوی سے مراد ہے فلافادۃ التقوی سواء کان مقصودًا ام لا۔ الحاصل تخصیص کی یہ صورت تقوی میں داخل ہے لہذا اس کو علیحدہ بیان کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے مگر اس کے باوجود فاضل مصنف اگر یوں کہتے۔ اما کونہ جملۃ فللتقوی او لکونہ سببیا او لکونہ لضمیر الشان او للتخصیص تو بات زیادہ واضح ہو جاتی اور اعتراض وجواب کی الجھنوں میں نہ پڑنا پڑتا۔

وَاِسْمِيَّتُهَا وَفِعْلِيَّتُهَا وَشَرْطِيَّتُهَا لِمَا مَرَّ يَعْنِيْ اَنَّ كَوْنَ الْمُسْنَدِ جُمْلَةً لِلسَّبَبِيَّةِ وَالتَّقَوِّيْ وَكَوْنَ تِلْكَ الْجُمْلَةِ اِسْمِيَّةً لِلدَّوَامِ وَالثُّبُوْتِ وَكَوْنَهَا فِعْلِيَّةً لِلتَّجَدُّدِ وَالْحُدُوْثِ وَالدَّلَالَةِ عَلٰى اَحَدِ الْاَزْمِنَةِ الثَّلَاثَةِ عَلٰى اَخْصَرِ وَجْهٍ وَكَوْنَهَا شَرْطِيَّةً لِلْاِعْتِبَارَاتِ الْمُخْتَلِفَةِ الْحَاصِلَةِ مِنْ اَدَوَاتِ الشَّرْطِ وَظَرْفِيَّتُهَا لِاِخْتِصَارِ الْفِعْلِيَّةِ اِذْ هِيَ اَيِ الظَّرْفِيَّةُ مُقَدَّرَةٌ بِالْفِعْلِ عَلَى الْاَصَحِّ لِاَنَّ الْفِعْلَ هُوَ الْاَصْلُ فِي الْعَمَلِ وَقِيْلَ بِاِسْمِ الْفَاعِلِ لِاَنَّ الْاَصْلَ فِي الْخَبَرِ اَنْ يَكُوْنَ مُفْرَدًا وَرُجِّحَ الْاَوَّلُ بِوُقُوْعِ الظَّرْفِ صِلَةً لِلْمَوْصُوْلِ نَحْوُ اَلَّذِيْ فِي الدَّارِ اَخُوْكَ وَاُجِيْبَ بِاَنَّ الصِّلَةَ مِنْ مَظَانِّ الْجُمْلَةِ بِخِلَافِ الْخَبَرِ وَلَوْ قَالَ اِذِ الظَّرْفُ مُقَدَّرٌ بِالْفِعْلِ عَلَى الْاَصَحِّ لَكَانَ اَصْوَبَ لِاَنَّ ظَاهِرَ عِبَارَتِهٖ يَقْتَضِيْ اَنَّ الْجُمْلَةَ الظَّرْفِيَّةَ مُقَدَّرَةٌ بِاِسْمِ الْفَاعِلِ عَلَى الْقَوْلِ الْغَيْرِ الْاَصَحِّ وَلَا يَخْفٰى فَسَادُهٗ

ترجمہ اور جملہ کا اسمیہ ہونا فعلیہ ہونا شرطیہ ہونا انھیں وجوہ کی وجہ سے ہے جو گذر چکیں یعنی مسند کا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

جملہ ہونا سببیت اور تقوی کیلئے ہوتا ہے اور اس جملہ کا اسمیہ ہونا دوام و ثبوت کے لئے ہوتا ہے اور اس کا فعلیہ ہونا تجدد اور حدوث اور اختصار کے ساتھ تین زمانوں میں سے ایک پر دلالت کرنے کے لئے ہوتا ہے اور اس کا شرطیہ ہونا ان مختلف اعتبارات کیلئے ہوتا ہے جو ادوات شرط سے حاصل ہوتے ہیں اور اس کا ظرفیہ ہونا فعلیت کے اختصار کے لئے ہوتا ہے کیونکہ ظرفیت اصح قول پر فعل کے ساتھ مقدر ہوتی ہے اسلئے کہ عمل میں فعل ہی اصل ہے اور کہا گیا ہے کہ اسم فاعل کے ساتھ کیونکہ خبر میں اصل یہ ہے کہ وہ مفرد ہو اور اول کو ترجیح دی گئی ہے ظرف کے موصول کا صلہ واقع ہونے کی وجہ سے جیسے الذی فی الدار اخوک جواب دیا گیا کہ صلہ منجملہ جملہ سے ہے برخلاف خبر کے اگر مصنف اذا الظرف مقدر بالفعل علی الاصح کہتے تو زیادہ بہتر ہوتا اس لئے کہ مصنف کی ظاہری عبارت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ جملہ ظرفیہ قول غیر اصح پر اسم فاعل کے ساتھ مقدر ہوتا ہے اور اس کا فساد مخفی نہیں ہے۔

تشریح مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ وہ جملہ جو تقوی یا سببیت کے لئے ہوتا ہے وہ اسمیہ بھی ہو سکتا ہے فعلیہ بھی شرطیہ بھی اور ظرفیہ بھی ہو سکتا ہے پس مسند کا جملہ ہونا تو تقوی اور سببیت کے لئے ہوگا مگر اس کا اسمیہ، فعلیہ وغیرہ ہونا دوسری اغراض کے لئے ہوگا چنانچہ وہ جملہ اگر اسمیہ ہے تو دوام و ثبوت پر دلالت کرنے کے لئے ہوگا اور اگر فعلیہ ہے تو تجدد اور حدوث پر اور اختصار کے ساتھ تین زمانوں میں سے ایک زمانہ پر دلالت کرنے کے لئے ہوگا مثلاً زید یقرأ العلم کے معنی ہوں گے زید وقتاً فوقتاً علم کی قرأت کرتا رہتا ہے اور یقرأ العلم میں اختصار بھی ہے اس طور پر کہ اس مضمون کو ادا کرنے کے لئے اگر جملہ اسمیہ ذکر کیا جاتا تو یہ کہنا پڑتا حاصل منہ قراۃ العلم فی الزمان المستقبل اور یقرأ العلم کا اس جملہ کے مقابلہ میں مختصر ہونا اظہر من الشمس ہے۔ اور اگر وہ جملہ شرطیہ ہے تو ان اعتبارات مختلفہ پر دلالت کرنے کے لئے ہوگا جو ادوات شرط سے حاصل ہوتے ہیں جن کی تفصیل سابق میں بھی گذر چکی ہے اور مزید تفصیل علم نحو کی کتابوں میں دیکھی جا سکتی ہے اور اگر وہ جملہ ظرفیہ ہے تو وہ جملہ فعلیہ کے اختصار کے لئے ہوگا کیونکہ جملہ ظرفیہ فعلیہ کی بہ نسبت مختصر ہوتا ہے مثلاً زید فی الدار (جملہ ظرفیہ) زید استقر فی الدار (جملہ فعلیہ) سے مختصر ہے۔ اور جملہ ظرفیہ کے فعلیہ کی بہ نسبت مختصر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ظرف اصح قول کے مطابق فعل کے ساتھ مقدر ہوتا ہے یعنی اصح قول کے مطابق ظرف کا متعلق فعل ہوتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ظرف جو متعلِق (بکسر اللام) ہوگا وہ تو معمول ہوگا اور متعلَق (بفتح اللام) عامل ہوگا اور عمل میں اصل چونکہ فعل ہوتا ہے اس لئے ظرف کا متعلق بنانے کے لئے اور اس میں عمل کرنے کے لئے فعل کو مقدر مانا جائے گا۔

الحاصل اصح قول کے مطابق ظرف کا متعلق فعل ہوتا ہے پس اصح قول کے مطابق جب فعل مقدر مان کر جملہ فعلیہ بنایا جائے گا تو وہ جملہ فعلیہ، یقیناً جملہ ظرفیہ سے طویل ہوگا۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ظرف کا متعلق اسم فاعل کو مقدر مانا جائے گا۔ ان حضرات کے نزدیک زید فی الدار کی تقدیری عبارت ہوگی زید مستقر

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

فی الدار، اور دلیل اس کی یہ ہے کہ ظرف ترکیب میں خبر ہے اور خبر کے اندر اصل یہ ہے کہ وہ مفرد ہو اور خبر، مفرد اسی صورت میں ہوگی جبکہ ظرف کا متعلق اسم فاعل ہو۔ لہٰذا ظرف کا متعلق اسم فاعل کو قرار دیا جائیگا شارح فرماتے ہیں کہ ان دونوں اقوال میں سے قول اول یعنی فعل کو مقدر ماننا راجح ہے اور وجہ ترجیح یہ ہے کہ ظرف کبھی موصول کا صلہ واقع ہوتا ہے جیسے الذی فی الدار اخوک میں فی الدار الذی کا صلہ ہے اور صلہ ہمیشہ جملہ ہوتا ہے اور ظرف جملہ اس وقت ہوگا جبکہ اس کا متعلق فعل ہو اسلئے کہ فعل اپنے فاعل اور متعلق سے ملکر جملہ ہو جائے گا اور اسم فاعل مقدر ماننے کی صورت میں صلہ جملہ نہ ہوگا بلکہ مفرد ہوگا پس جس صورت میں ظرف صلہ واقع ہوگا اس صورت میں فعل کا مقدر ماننا متعین ہوگا۔ اب رہ گئی وہ صورت جس میں ظرف صلہ واقع نہ ہو تو اس صورت میں تردد اور شک ہوگا کہ فعل مقدر مانا جائے یا اسم فاعل مقدر مانا جائے پس ہم غیر صلہ کو صلہ پر محمول کر کے غیر صلہ واقع ہونے کی صورت میں بھی فعل مقدر مانیں گے تاکہ مشکوک کا حل متعین پر ہو جائے اس لئے کہ شک کیوقت متعین پر عمل کرنا اولیٰ ہے شارح نے اس وجہ ترجیح کا جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ غیر صلہ کا صلہ پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے اس لئے کہ صلہ تو مواقع جملہ میں سے ہے یعنی صلہ کے لئے تو جملہ ہونا ضروری ہے۔ مگر غیر صلہ یعنی خبر، مواقع جملہ میں سے نہیں ہے کیونکہ خبر کے اندر اصل یہ ہے کہ وہ مفرد ہو اور جب صلہ اور غیر صلہ میں یہ فرق موجود ہے تو غیر صلہ یعنی خبر کو صلہ پر کیسے قیاس کیا جا سکتا ہے شارح کہتے ہیں کہ ماتن رحمہ اذ ہی مقدرۃ بالفعل علی الاصح کے بجائے اگر اذ الظرف مقدر بالفعل علی الاصح کہتے تو زیادہ بہتر ہوتا کیونکہ ماتن کی عبارت اذ ہی (جس کے معنی جملہ ظرفیہ کے ہیں) اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ جملہ ظرفیہ غیر اصح قول کے مطابق اسم فاعل کے ساتھ مقدر ہوگا اور اس کا فساد بالکل ظاہر ہے کیونکہ جب اسم فاعل مقدر ہوگا تو ظرف مفرد ہوگا نہ کہ جملہ کیونکہ ظرف بذات خود نہ مفرد ہوتا ہے اور نہ جملہ بلکہ وہ اپنے متعلق کے اعتبار سے مفرد یا جملہ ہوتا ہے جیسا کہ کہا گیا ہے کہ ظرف کا متعلق اگر فعل ہے تو ظرف جملہ ہوگا اور اگر اسم فاعل ہے تو ظرف مفرد ہوگا الحاصل ماتن کی عبارت اذ ہی جس سے مراد جملہ ظرفیہ ہے سقم سے خالی نہیں ہے۔

وَاَمَّا تَاخِيْرُهٗ اَیِ الْمُسْنَدِ فَلِاَنَّ ذِكْرَ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ اَهَمُّ كَمَا مَرَّ فِیْ تَقْدِيْمِ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ

ترجمہ اور مسند کا مؤخر ہونا اسلئے ہے کہ مسند الیہ کا ذکر اہم ہے جیسا کہ تقدیم مسند الیہ میں گذر چکا ہے۔

تشریح مسند کے احوال میں سے ایک حالت مسند کو مؤخر ذکر کرنا ہے اور مسند کو مؤخر اسلئے ذکر کیا جاتا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہے کہ مسند الیہ کا ذکر اہم ہے اور اس کی اہمیت اسکی تقدیم کا تقاضہ کرتی ہے جیسا کہ تقدیم مسند الیہ کے بیان میں معلوم ہو چکا ہے۔

> وَاَمَّا تَقْدِيْمُهٗ اَىِ الْمُسْنَدِ فَلِتَخْصِيْصِهٖ بِالْمُسْنَدِ اِلَيْهِ اَىْ لِقَصْرِ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ عَلَى الْمُسْنَدِ عَلٰى مَا حَقَّقْنَاهُ فِىْ ضَمِيْرِ الْفَصْلِ لِاَنَّ مَعْنٰى قَوْلِنَا تَمِيْمِىٌّ اَنَا هُوَ اَنَّهٗ مَقْصُوْرٌ عَلَى التَّمِيْمِيَّةِ لَا يَتَجَاوَزُهَا اِلَى الْقَيْسِيَّةِ نَحْوُ لَا فِيْهَا غَوْلٌ اَىْ بِخِلَافِ خُمُوْرِ الدُّنْيَا فَاِنَّ فِيْهَا غَوْلًا

ترجمہ اور مسند کو مقدم لانا اس کو مسند الیہ کے ساتھ خاص کرنے کے لئے ہوتا ہے یعنی مسند الیہ کو مسند پر منحصر کرنے کے لئے جیسا کہ ہم نے ضمیر فصل میں اسکی تحقیق کی ہے کیونکہ تمیمی انا کے معنی یہ ہیں کہ وہ (میں) تمیمیت پر منحصر ہوں اس سے قیسیت کی طرف متجاوز نہیں ہے جیسے جنت کی شراب ہی میں سر دردی نہیں ہے برخلاف دنیا کی شراب کے کہ اس میں سر دردی ہے

تشریح مسند کی ایک حالت مسند کو مسند الیہ پر مقدم کرنا ہے مصنف رو فرماتے ہیں کہ مسند کو مسند الیہ پر اسلئے مقدم کیا جاتا ہے تاکہ مسند کو مسند الیہ کے ساتھ خاص کیا جا سکے۔ شارح نے لقصر المسند الیہ علی المسند عبارت لا کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ متن میں باء مقصور پر داخل ہے یعنی مسند الیہ مقصور ہے اور مسند مقصور علیہ اور ضمیر فصل کے بیان میں ہم اس کی تحقیق کر چکے ہیں کہ لفظ اختصاص اور تخصیص کے بعد جو کلمہ باء آتا ہے وہ بکثرت مقصور پر داخل ہوتا ہے مقصور علیہ پر داخل نہیں ہوتا یعنی لفظ اختصاص کے بعد باء کا مدخول بالعموم مقصور ہوتا ہے پس اس تحقیق کے مطابق یہاں بھی باء کا مدخول یعنی مسند الیہ مقصور ہوگا اور مسند مقصور علیہ ہوگا اور یہ بات ذہن میں رکھیئے کہ اردو میں ترجمہ کے وقت مقصور علیہ پر لفظ 'ہی' داخل کیا جائیگا چنانچہ تمیمی انا میں تمیمی جو مسند ہے مقصور علیہ ہے اور انا جو مسند الیہ ہے مقصور ہے اس کا ترجمہ ہوگا میں تمیمی ہی ہوں قیسی نہیں ہوں یعنی میں قبیلہ بنو تمیم میں منحصر ہوں ان سے متجاوز ہو کر قبیلہ بنو قیس میں داخل نہیں ہوں۔ ماتن نے لا فیہا غول مثال ذکر کی ہے اس مثال میں فیہا مع اپنے متعلق کے مسند ہے اور مقصور علیہ ہے اور غول مسند الیہ ہے اور مقصور ہے لہذا اس کا ترجمہ ہوگا جنت کی شراب ہی میں سر دردی (نشہ) نہیں ہے اس کے برخلاف دنیا کی شراب کہ اس میں سر دردی (نشہ) ہوتی ہے۔

(فوائد) قصر کا تفصیلی بیان تو انشاء اللہ آگے آئیگا لیکن اگلی عبارت کو سمجھنے کے لئے پہلا قصر سے متعلق چند اصطلاحات کا جاننا ضروری ہے قصر کہتے ہیں ایک چیز کو ایک کے لئے ثابت کرنا اس

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کی دو قسمیں ہیں (۱) قصر موصوف علی الصفت (۲) قصر صفت علی الموصوف. قصر موصوف علی الصفت کہتے ہیں موصوف کو صفت پر منحصر کرنا جیسے مازید الا قائم (زید کھڑا ہی ہے) یعنی زید، وصف قیام پر منحصر ہے اس سے متجاوز ہو کر وصف قعود کے ساتھ متصف نہیں ہے اور قصر صفت علی الموصوف کہتے ہیں صفت کو موصوف پر منحصر کرنا جیسے ما قائم الا زید (زید ہی کھڑا ہے) یعنی وصف قیام صرف زید کے لئے ثابت ہے اس سے متجاوز ہو کر دوسرے کسی کے لئے ثابت نہیں ہے۔ پھر ان میں ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں (۱) حقیقی (۲) اضافی جس کو غیر حقیقی بھی کہتے ہیں۔ حقیقی قصر تو یہ ہے کہ ایک کے لئے ثبوت ہو اور باقی تمام سے نفی ہو جیسے قصر موصوف علی الصفت حقیقی کے لئے مازید الا قائم کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ زید کے لئے صرف وصف قیام ثابت ہے اور باقی تمام اوصاف زید سے منفی ہیں اور اضافی کا مطلب یہ ہے کہ ایک کے لئے ثبوت ہو اور بعض سے نفی ہو جیسے مازید الا قائم کا مطلب قصر اضافی کی صورت میں یہ ہوگا کہ زید کے لئے وصف قیام ثابت ہے قعود اور جلوس منفی ہے یعنی قعود اور جلوس کے لحاظ سے قیام زید پر منحصر ہے اکل و شرب کے لحاظ سے منحصر نہیں ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

فَاِنْ قُلْتَ الْمُسْنَدُ هُوَ الظَّرْفُ اَعْنِیْ فِیْهَا وَالْمُسْنَدُ اِلَیْهِ لَیْسَ مَقْصُوْرًا
عَلَیْهِ بَلْ عَلٰی جُزْءٍ مِّنْهُ اَعْنِی الضَّمِیْرَ الْمَجْرُوْرَ الرَّاجِعَ اِلٰی خُمُوْرِ الْجَنَّةِ
قُلْتُ الْمَقْصُوْدُ اَنَّ عَدَمَ الْغَوْلِ مَقْصُوْرٌ عَلَی الْاِتِّصَافِ بِفِیْ خُمُوْرِ الْجَنَّةِ
لَا یَتَجَاوَزُهٗ اِلَی الْاِتِّصَافِ بِفِیْ خُمُوْرِ الدُّنْیَا وَاِنِ اعْتَبَرْتَ النَّفْیَ فِیْ
جَانِبِ الْمُسْنَدِ فَالْمَعْنٰی اَنَّ الْغَوْلَ مَقْصُوْرٌ عَلٰی عَدَمِ الْحُصُوْلِ فِیْ خُمُوْرِ
الْجَنَّةِ لَا یَتَجَاوَزُهٗ اِلٰی عَدَمِ الْحُصُوْلِ فِیْ خُمُوْرِ الدُّنْیَا فَالْمُسْنَدُ اِلَیْهِ مَقْصُوْرٌ
عَلَی الْمُسْنَدِ قَصْرًا غَیْرَ حَقِیْقِیٍّ وَکَذَا الْقِیَاسُ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی لَکُمْ دِیْنُکُمْ
وَلِیَ دِیْنِ وَنَظِیْرُهٗ مَا ذَکَرَهٗ صَاحِبُ الْمِفْتَاحِ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی اِنْ حِسَابُهُمْ
اِلَّا عَلٰی رَبِّیْ مِنْ اَنَّ الْمَعْنٰی حِسَابُهُمْ مَقْصُوْرٌ عَلَی الْاِتِّصَافِ بِعَلٰی رَبِّیْ
لَا یَتَجَاوَزُهٗ اِلَی الْاِتِّصَافِ بِعَلٰی غَیْرِهٖ فَجَمِیْعُ ذٰلِكَ مِنْ قَصْرِ الْمَوْصُوْفِ
عَلَی الصِّفَةِ دُوْنَ الْعَکْسِ کَمَا تَوَهَّمَهٗ بَعْضُهُمْ

ترجمہ پس اگر تو کہے کہ مسند تو ظرف ہے یعنی فیہا اور مسند الیہ اس پر منحصر نہیں بلکہ اس کے جزء پر منحصر ہے یعنی اس ضمیر مجرور پر جو خمور جنت کی طرف راجع ہے۔ میں جواب دونگا کہ مقصود یہ ہے کہ عدم غول منحصر ہے اتصاف بفی خمور الجنت پر اس سے اتصاف بفی خمور الدنیا کیطرف متجاوز نہ ہوگا اور اگر تو

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مسند کی جانب میں نفی کا اعتبار کرے تو معنی یہ ہونگے کہ غول منحصر ہے عدم حصول فی خمور الجنت پر اس سے عدم حصول فی خمور الدنیا کی طرف متجاوز نہیں ہوگا پس مسندالیہ مسند پر قصر غیر حقیقی کے طور پر منحصر ہے اور ایسا ہی قیاس ہے باری تعالیٰ کے قول لکم دینکم ولی دین میں اور اس کی نظیر وہ ہے جس کو صاحب مفتاح نے ذکر کیا ہے باری تعالیٰ کے قول ان حسابہم الا علی ربی میں یعنی ان کا حساب منحصر ہے اتصاف علی ربی پر اس سے اتصاف بعلی غیرہ کیطرف متجاوز نہیں ہوگا۔ پس یہ تمام مثالیں قصر موصوف علی الصفت کی ہیں نہ کہ اس کے عکس کی جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے۔

تشریح علامہ تفتازانی رہ نے ماتن کی پیش کردہ مثال پر ایک اعتراض کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ لا فیہا غول قصر مسندالیہ علی المسند کی مثال نہیں ہے بلکہ قصر مسندالیہ علی جزء المسند کی مثال ہے اس طور پر کہ مسند ظرف (فیہا) ہے اور مسندالیہ اس کے ایک جزء پر منحصر ہے یعنی مسندالیہ (عدم غول) اس ضمیر مجرور پر منحصر ہے جس کا مرجع خمور جنت ہے پس ماتن کو ایسی مثال ذکر کرنی چاہیے تھی جس میں مسندالیہ، مسند پر منحصر ہوتا نہ کہ اس کے ایک جزء پر۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں دو صورتیں ہیں ایک تو یہ کہ حرف نفی کا اعتبار مسندالیہ کی جانب میں ہو یعنی حرف نفی، مسندالیہ کا جزء ہو دوم یہ کہ حرف نفی کا اعتبار مسند کی جانب میں ہو یعنی حرف نفی مسند کا جزء ہو پہلی صورت میں قضیہ موجبہ معدولۃ الموضوع ہوگا اور دوسری صورت میں قضیہ موجبہ معدولۃ المحمول ہوگا الحاصل یہ جملہ سالبہ نہیں ہے قضیہ معدولہ اور سالبہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ قضیہ سالبہ میں محمول کی موضوع سے نفی کی جاتی ہے یعنی حرف نفی موضوع یا محمول کا جزء نہیں ہوتا بلکہ محمول کی موضوع سے نفی کرنے کے لئے آتا ہے اور قضیہ معدولہ میں حرف نفی موضوع یا محمول کا جزء ہوتا ہے اس کے ذریعہ نفی کرنا مقصود نہیں ہوتا چنانچہ معدولۃ الموضوع میں محمول کو عدم موضوع کے لئے ثابت کیا جاتا ہے اور معدولۃ المحمول میں عدم محمول کو موضوع کے لئے ثابت کیا جاتا ہے اور معدولۃ الطرفین میں عدم محمول کو عدم موضوع کے لئے ثابت کیا جاتا ہے ایک بات یہ بھی ذہن میں رکھئے کہ ظرف کے لئے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ اس کے متعلق (اسم الفاعل) کے اعتبار سے ثابت ہوتا ہے پس یہاں بھی مقصود ظرف نہیں ہے بلکہ اس کا متعلق مقصود ہے اور متعلق مسند ہے لہذا یہاں قصر مسندالیہ علی المسند ہوگا۔ قصر مسندالیہ علی جزء المسند نہ ہوگا تفصیل اس کی یہ ہے کہ حرف نفی کا اعتبار اگر مسندالیہ کی جانب میں کیا گیا تو اس صورت میں عدم غول، کون و حصول فی خمور الجنت پر منحصر ہوگا اس کے ایک جزء یعنی خمور جنت پر منحصر نہ ہوگا اور یہ قصر موصوف علی الصفت ہوگا یعنی عدم غول موصوف ہوگا اور کون و حصول فی خمور الجنۃ صفت ہوگی شارح نے اتصاف کا لفظ ذکر فرما کر اسی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ مثال قصر موصوف علی الصفت کی ہے۔ اب لا فیہا غول کے معنی یہ ہونگے کہ عدم غول کون و حصول فی خمور الجنت پر منحصر ہے کون فی خمور الجنت سے کون فی خمور الدنیا کی طرف متجاوز نہیں ہے اور اگر حرف نفی کا اعتبار مسند کی جانب میں ہو تو اس صورت میں غول، عدم حصول فی خمور الجنۃ پر منحصر ہوگا عدم حصول فی خمور الدنیا کی طرف متجاوز نہ ہوگا اس صورت میں بھی قصر موصوف علی الصفت ہوگا یعنی غول موصوف ہوگا اور عدم حصول فی خمور الجنۃ اس کی صفت ہوگی بہرحال حرف نفی کا اعتبار مسندالیہ کی جانب میں ہو یا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مسند کی جانب میں دونوں صورتوں میں مسند الیہ، مسند پر منحصر ہوگا اس کے ایک جز پر منحصر نہ ہوگا اور قصر، قصر اضافی اور غیر حقیقی ہوگا کیونکہ آیت میں عدم غول کو حصول فی خمور الجنت یا غول کو عدم حصول فی خمور الجنۃ پر جو منحصر کیا گیا ہے وہ صرف خمور دنیا کے مقابلہ میں منحصر کیا گیا ہے دوسرے مشروبات (لبن اور شہد وغیرہ) کے مقابلہ میں منحصر نہیں کیا گیا ہے اور پہلے گذر چکا کہ اس طرح کا حصر، قصر غیر حقیقی اور اضافی کہلاتا ہے لہذا یہ قصر اضافی اور غیر حقیقی ہوگا شارح فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے قول لکم دینکم ولی دین میں بھی مسند الیہ مسند پر قصر غیر حقیقی کے طور پر منحصر ہے اور قصر موصوف علی الصفت ہے اس طور پر کہ لکم دینکم کے معنی ہیں تمہارا دین منحصر ہے اتصاف بکونہ لکم پر یعنی تمہارا دین اس بات پر منحصر ہے کہ وہ تمہارے لئے حاصل ہے میرے لئے حاصل ہونے کی طرف متجاوز نہیں ہے البتہ اس کا حصول میری امت کے افراد کفار کی طرف متجاوز ہو سکتا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ قصر غیر حقیقی اور اضافی ہوگا اور مسند الیہ (دینکم) چونکہ موصوف ہے اور مسند (لکم مع اپنے متعلق کے) صفت ہے اسلئے یہ قصر موصوف علی الصفت ہوگا اسی طرح لی دین (میرا دین میرے ہی لئے ہے) میں قصر موصوف علی الصفت غیر حقیقی ہے کیونکہ دین جس کی تقدیر ہے دینی موصوف ہے اور لی ظرف اپنے متعلق کے ساتھ صفت ہے اور چونکہ میرا دین میرے لئے حاصل ہونے پر منحصر ہے تم متعینہ کفار کے لئے حاصل ہونے کی طرف متجاوز نہیں ہے اگرچہ میری امت کے مومنین کے لئے حاصل ہونے کی طرف متجاوز ہے اس لئے یہ قصر، قصر غیر حقیقی ہوگا۔

شارح مختصر علامہ تفتازانی رح فرماتے ہیں کہ علامہ سکاکی نے جو ذکر کیا ہے یعنی باب ظرف میں قصر موصوف علی الصفت اس کی نظیر باری تعالیٰ کا قول " ان حسابہم الا علیٰ ربی " ہے یہ خیال رہے کہ یہ آیت باب ظرف میں قصر موصوف علی الصفت ہونے کی نظیر ہے تقدیم مسند کی نظیر نہیں ہے کیونکہ اس آیت میں مسند مؤخر ہے مقدم نہیں ہے اور حصر کے معنی حرف نفی اور إلّا سے پیدا ہوئے ہیں نہ کہ تقدیم سے پس حصر کے ساتھ ترجمہ ہوگا ان کا حساب میرے رب ہی پر ہے اور مطلب یہ ہے کہ حسابہم، کون حساب علیٰ ربی پر منحصر ہے اتصاف بعلیٰ غیرہ کیطرف متجاوز نہیں ہے اور حسابہم چونکہ موصوف اور کونہ علیٰ ربی صفت ہے اس لئے یہاں بھی قصر موصوف علی الصفت ہوگا۔ یہ خیال رہے کہ اس آیت میں قصر حقیقی ہے اضافی اور غیر حقیقی نہیں ہے کیونکہ ان کا حساب رب کے لئے ثابت ہے اور باقی سب سے منتفی ہے بشارح کہتے ہیں کہ متن اور شرح میں جتنی مثالیں گذری ہیں وہ سب قصر موصوف علی الصفت کی ہیں چنانچہ غول، دینکم، دینی اور حسابہم موصوف ہے اور کون فی خمور الجنۃ کون لکم، کون لی اور کون علیٰ ربی صفت ہے جیسا کہ خادم نے تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے بشارح کہتے ہیں کہ اس کے برعکس قصر صفت علی الموصوف نہیں ہے جیسا کہ علامہ خلخالی کا خیال ہے کہ لا فیہا غول میں قصر صفت علی الموصوف ہے اور کون فی خمور الجنۃ (صفت) عدم غول (موصوف) پر منحصر ہے۔ خلخالی کا یہ خیال اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں تقدیم مسند قصر مسند علی المسند الیہ کے لئے ہو جائے گی حالانکہ ما علم یہ بیان کیا گیا ہے کہ تقدیم مسند قصر مسند الیہ علی المسند کے لئے ہوتی ہے اس کے برعکس کے لئے نہیں ہوتی۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وَلِهٰذَا اَیْ وَلِاَنَّ التَّقْدِیْمَ یُفِیْدُ التَّخْصِیْصَ لَمْ یُقَدَّمِ الظَّرْفُ الَّذِیْ هُوَ الْمُسْنَدُ عَلَی الْمُسْنَدِ اِلَیْهِ فِیْ لَا رَیْبَ فِیْهِ وَلَمْ یَقُلْ لَا فِیْهِ رَیْبٌ لِئَلَّا یُفِیْدَ تَقْدِیْمُهٗ عَلَیْهِ ثُبُوْتَ الرَّیْبِ فِیْ سَائِرِ کُتُبِ اللّٰهِ تَعَالٰی بِنَاءً عَلٰی اِخْتِصَاصِ عَدَمِ الرَّیْبِ بِالْقُرْاٰنِ وَاِنَّمَا قَالَ فِیْ سَائِرِ کُتُبِ اللّٰهِ تَعَالٰی لِاَنَّهُ الْمُعْتَبَرُ فِیْ مُقَابَلَةِ الْقُرْاٰنِ کَمَا اَنَّ الْمُعْتَبَرَ فِیْ مُقَابَلَةِ خُمُوْرِ الْجَنَّةِ هِیَ خُمُوْرُ الدُّنْیَا لَا مُطْلَقُ الْمَشْرُوْبَاتِ وَغَیْرِهَا

ترجمہ اور اسی وجہ سے یعنی اس لئے کہ تقدیم تخصیص کا فائدہ دیتی ہے نہیں مقدم کیا گیا اس ظرف کو کہ وہ مسند ہے مسند الیہ پر لاریب فیہ میں اور نہیں کہا لا فیہ ریب تاکہ تقدیم مسند علی المسند الیہ اللہ تعالیٰ کی دوسری تمام کتابوں میں ثبوت ریب کا فائدہ نہ دے بنا کرتے ہوئے اس بات پر کہ عدم ریب قرآن کے ساتھ خاص ہے اور ماتن نے فی سائر کتب اللہ تعالیٰ کہا کیونکہ قرآن کے مقابلہ میں کتب الٰہی ہی معتبر ہیں جیسا کہ خمور جنت کے مقابلہ میں خمور دنیا معتبر ہے نہ کہ مطلقاً مشروبات اور مطعومات۔

تشریح مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ تقدیم مسند چونکہ تخصیص اور قصر مسند الیہ علی المسند کا فائدہ دیتی ہے اسی لئے باری تعالے کے قول لاریب فیہ میں ظرف جو ترکیب میں مسند ہے اس کو مسند الیہ پر مقدم نہیں کیا گیا ہے چنانچہ لا فیہ ریب نہیں کہا گیا اور یہ اس لئے کہ اگر یہاں مسند کو مقدم کر دیا جاتا اور لا فیہ ریب کہا جاتا تو باطل کا وہم پیدا ہو جاتا اس طور پر کہ تقدیم مسند تخصیص اور حصر کا فائدہ دیتی اور ترجمہ یہ ہوتا کہ قرآن ہی میں ریب نہیں ہے البتہ دوسری آسمانی کتابوں میں ریب ہے حالانکہ یہ سراسر باطل ہے کیونکہ ریب نہ قرآن میں ہے اور نہ دوسری آسمانی کتابوں میں شارح کہتے ہیں کہ ماتن نے فی سائر کتب اللہ کہا اور فی سائر الکتب نہیں کہا کیونکہ قرآن کے مقابلہ میں کتب الٰہی ہی معتبر ہیں تمام کتب معتبر نہیں ہیں جیسا کہ خمور جنت کے مقابلہ میں صرف خمور دنیا معتبر ہے تمام مشروبات اور مطعومات معتبر نہیں ہیں۔ پس تقدیم مسند کی صورت میں قرآن کے ساتھ عدم ریب کے خاص ہونے کی وجہ سے چونکہ دوسری آسمانی کتابوں میں ریب کا ثبوت ہو جاتا ہے حالانکہ یہ باطل ہے اس لئے باری تعالیٰ نے ظرف یعنی مسند کو مقدم نہیں کیا اور لا فیہ ریب نہیں کہا۔

اَوِ التَّنْبِیْهِ عَطْفٌ عَلٰی تَخْصِیْصِهٖ اَیْ تَقْدِیْمُ الْمُسْنَدِ لِلتَّنْبِیْهِ مِنْ اَوَّلِ الْاَمْرِ عَلٰی اَنَّهٗ اَیِ الْمُسْنَدَ خَبَرٌ لَا نَعْتٌ اِذِ النَّعْتُ لَا یَتَقَدَّمُ عَلٰی

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

الْمَنْعُوْتِ وَاِنَّمَا قَالَ مِنْ اَوَّلِ الْاَمْرِ لِاَنَّهٗ رُبَّمَا يُعْلَمُ اَنَّهٗ خَبَرٌ لَا نَعْتٌ بِالتَّاَمُّلِ فِي الْمَعْنٰى وَالنَّظْرِ اِلٰى اَنَّهٗ لَمْ يَرِدْ فِي الْكَلَامِ خَبَرٌ لِلْمُبْتَدَاِ كَقَوْلِهٖ شعر لَهٗ هِمَمٌ لَا مُنْتَهٰى لِكِبَارِهَا ۔ وَهِمَّتُهُ الصُّغْرٰى اَجَلُّ مِنَ الدَّهْرِ حَيْثُ لَمْ يَقُلْ هِمَمٌ لَهٗ اَوِ التَّفَاؤُلِ نَحْو ع سَعِدَتْ بِغُرَّةِ وَجْهِكَ الْاَيَّامُ

ترجمہ تنبیہ، تخصیص پر معطوف ہے یعنی مسند کو مقدم کرنا اول امر میں اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے ہے کہ وہ یعنی مسند خبر ہے نعت نہیں ہے اسلئے کہ نعت، منعوت پر مقدم نہیں ہوتی ہے۔ اور مصنف نے من اول الامر اس لئے کہا ہے کہ بسا اوقات یہ بات کہ وہ خبر ہے نعت نہیں معنی میں غور کرکے اور اس بارے میں غور کرکے کہ کلام میں مبتدا کی خبر نہیں آئی معلوم ہوجاتی ہے جیسے شاعر کا قول ؎ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایسی ہمتیں ہیں کہ ان کی بڑائی کی کوئی حد نہیں ہے آپ کی چھوٹی سی ہمت زمانہ کی ہمتوں سے بڑی ہے۔ شاعر نے ہمم لہ نہیں کہا۔ یا نیک فال کے لئے جیسے تیرے حسین چہرے سے زمانہ سعید ہے۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ تنبیہ کا لفظ مصنف کے قول تخصیص پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ کبھی مسند کو اس لئے مقدم کرتے ہیں تاکہ شروع ہی سے اس بات پر تنبیہ ہوجائے کہ یہ خبر ہے صفت نہیں ہے کیونکہ صفت اپنے موصوف پر کبھی مقدم نہیں ہوتی البتہ خبر اپنے مبتدا پر مقدم ہوجاتی ہے پس مسند کا مقدم ہونا مخاطب کو شروع ہی میں اس بات سے آگاہ کردیگا کہ یہ خبر ہے صفت نہیں ہے۔ مصنف رح نے من اول الامر کی قید اس لئے ذکر کی ہے کہ کبھی تاخیر مسند کی صورت میں اس کا خبر ہونا اور صفت نہ ہونا معنی میں غور و فکر کرنے سے بھی معلوم ہوجاتا ہے اور اس بات میں غور و فکر کرنے سے بھی معلوم ہوجاتا ہے کہ کلام میں اس کے بعد مبتداء کی خبر نہیں آئی ہے یعنی اگر یہ خبر نہیں ہے تو پھر مبتداء کی خبر کیا ہے۔ پس لامحالہ یہ خبر ہوگی۔ الحاصل کبھی مسند کو مقدم اس لئے لایا جاتا ہے تاکہ اول وہلہ میں اس بات پر تنبیہ ہوجائے کہ یہ خبر ہے صفت نہیں ہے جیسے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ شعر ہے ؎ لہ ہمم لا منتہٰی لکبارہا ۔ وہمتہ الصغرٰی اَجَلُّ من الدہر۔ اس شعر میں لہ مسند مقدم ہے اور ہمم مبتدا ہے اور لا منتہٰی لکبارہا صفت ہے اگر لہ مسند کو ہمم سے مؤخر کردیا جاتا تو یہ وہم ہوسکتا تھا کہ لہ ہمم کی صفت ہے خبر نہیں ہے۔ پس اس وہم کو دور کرنے کے لئے اور اول وہلہ میں یہ بتلانے کے لئے کہ یہ خبر ہے صفت نہیں ہے لہ مسند کو مقدم کردیا گیا، اور مؤخر کرکے ہمم لہ نہیں کہا گیا۔ شعر کا مطلب یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تو ہمتیں بلند ہیں۔ اگرچہ بعض بعض

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

سے اپنے متعلق کے اعتبار سے اعلیٰ ہیں مثلاً آپ کی غزوۂ بدر، احد اور فتح مکہ سے متعلق ہمت اس
ہمت سے بڑی ہے جو ہوازن سے متعلق ہے۔ الغرض آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہمتیں اس قدر بلند ہیں کہ
ان کی کوئی حد نہیں اور آپ کی معمولی سی ہمت بھی زمانہ سے یا زمانہ کی ہمتوں سے یا زمانہ والوں کی ہمتوں
سے بڑی ہے مصنف رح فرماتے ہیں کہ کبھی تفاؤل یعنی نیک فال لینے کی غرض سے مسند کو مقدم کر دیتے
ہیں یعنی اول وہلہ میں سامع کو خوش کن بات سنانے کی غرض سے مسند کو مقدم کر دیا جاتا ہے جیسے
شاعر کہتا ہے ؎ سعدت بغرۃ وجہک الایام ٭ وتزینت ببقاءک الایام۔ تیرے چہرے کے جمال
سے زمانہ سعید اور خوش بخت ہوگیا اور تیری زندگی سے زمانہ آراستہ ہوگیا۔ اس شعر میں سعدت مسند
کو بطور تفاؤل مقدم کیا گیا ہے۔ اس مثال پر یہ اعتراض ہوگا کہ یہاں مسند فعل ہے اور فعل کا فاعل پر
مقدم کرنا واجب ہے لہٰذا فعل (مسند) کی تقدیم تفاؤل کے لئے کیسے ہوگی اس کا جواب یہ ہے کہ یہ
مثال کوفیین کے مذہب پر مبنی ہے جو تقدیم فاعل علی الفعل کی اجازت دیتے ہیں اور بصریین جو اس کی اجازت
نہیں دیتے بلکہ تقدیم فعل کو واجب قرار دیتے ہیں ان کے مذہب پر مبنی نہیں ہے۔

أَوِ التَّشْوِيقِ إِلَىٰ ذِكْرِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ بِأَنْ يَكُونَ فِي الْمُسْنَدِ الْمُتَقَدِّمِ طُولٌ يُشَوِّقُ النَّفْسَ إِلَىٰ ذِكْرِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ فَيَكُونُ لَهُ وَقْعٌ فِي النَّفْسِ وَمَحَلٌّ مِنَ الْقَبُولِ لِأَنَّ الْحَاصِلَ بَعْدَ الطَّلَبِ أَعَزُّ مِنَ الْمُنْسَاقِ بِلَا تَعَبٍ كَقَوْلِهِ شِعْرٌ ثَلَاثَةٌ هٰذَا هُوَ الْمُسْنَدُ الْمُتَقَدِّمُ الْمَوْصُوفُ بِقَوْلِهِ تُشْرِقُ مِنْ أَشْرَقَ بِمَعْنَىٰ صَارَ مُضِيئًا الدُّنْيَا فَاعِلُ تُشْرِقُ وَالْعَائِدُ إِلَى الْمَوْصُوفِ هُوَ الضَّمِيرُ الْمَجْرُورُ فِي بِبَهْجَتِهَا أَيْ بِحُسْنِهَا وَنَضَارَتِهَا أَيْ تَصِيرُ الدُّنْيَا مُنَوَّرَةً بِبَهْجَةِ هٰذِهِ الثَّلَاثَةِ وَبَهَائِهَا وَالْمُسْنَدُ إِلَيْهِ الْمُتَأَخِّرُ هُوَ قَوْلُهُ شَمْسُ الضُّحَىٰ وَأَبُو إِسْحٰقَ وَالْقَمَرُ

ترجمہ یا (ما معین کے مانند) ذکر مسند الیہ کا شوق پیدا کرنے کے لئے بایں طور کہ مسند مقدم میں ایسا طول ہو جو نفس کو ذکر مسند الیہ کا مشتاق بنا دے پس نفس میں اس کی وقعت ہوگی اور قبولیت کا ایک محل ہوگا اسلئے کہ طلب کے بعد حاصل ہونے والی چیز بلا مشقت حاصل ہونے والی چیز سے عزیز تر ہوتی ہے جیسے شاعر کا قول ؎ تین چیزیں، یہ مسند مقدم ہے جو اس کے قول تشرق کے ساتھ موصوف ہے۔ تشرق اشرق بمعنی صار مضیئا سے ماخوذ ہے الدنیا تشرق کا فاعل ہے اور موصوف کی طرف لوٹنے والی وہ ضمیر ہے جو ببہجتہا میں مجرور ہے یعنی اس کے حسن اور تروتازگی کی وجہ سے یعنی دنیا منور ہوگئی ان تین چیزوں کے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

حسن اور رونق ہے اور مسند الیہ مؤخر اس کا قول شمس الضحیٰ ابو اسحٰق اور قمر ہے۔

تشریح مصنف رح نے فرمایا ہے کہ کبھی سامعین کے دل میں ذکرِ مسند الیہ کا شوق پیدا کرنے کے لئے مسند کو مقدم کر دیا جاتا ہے اس طور پر کہ مسند جو مقدم ہے وہ ایسے ایک یا چند اوصاف پر مشتمل ہو جو مسند الیہ کے ساتھ متعلق ہوں اور ان اوصاف پر مشتمل ہونے کی وجہ سے مسند میں قدرے طول ہو جو نفس کو ذکرِ مسند الیہ کا مشتاق بنا دے پھر اس کی وجہ سے مسند الیہ کی نفس میں وقعت ہوگی اور اس کی قبولیت کا ایک محل ہوگا کیونکہ جو چیز طلب اور انتظار کے بعد حاصل ہوتی ہے وہ بلا مشقت حاصل ہونے والی چیز کے مقابلہ میں اوقع فی النفس بھی ہوتی ہے اور الذ اور اعز بھی ہوتی ہے جیسے معتصم باللہ کی مدح میں محمد بن وہیب کا یہ شعر ہے ؎ ثلاثۃ تشرق الدنیا ببہجتہا ٭ شمس الضحیٰ وابو اسحاق والقمر

اس شعر میں ثلاثۃ مسند ہے اور مقدم ہے اور اس کی صفت تشرق الدنیا ببہجتہا جملہ ہے اور جملہ اگر صفت واقع ہو تو اس میں ایک ایسے عائد کا ہونا ضروری ہوتا ہے جو موصوف کی طرف راجع ہو پس یہاں عائد ضمیر مجرور ہے جو بہجتہا میں مذکور ہے۔ تشرق از افعال بمعنی منور ہونا۔ الدنیا تشرق کا فاعل ہے۔ بہجت کے معنی رونق کے ہیں اور شمس الضحیٰ کے معنی چاشت کے وقت کے سورج کے ہیں اور شمس الضحیٰ وابو اسحاق والقمر مسند الیہ مؤخر ہے۔

شعر کا ترجمہ یہ ہے تین چیزیں ایسی ہیں جن کی چمک دمک سے دنیا روشن ہو گئی شمس الضحیٰ (چاشت کے وقت کا آفتاب) ابو اسحاق خلیفہ اور ماہتاب۔ ابو اسحاق خلیفہ معتصم باللہ کی کنیت ہے۔ شاعر نے ابو اسحاق کو شمس و قمر کے درمیان لا کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ خلیفہ ابو اسحاق آفتاب اور ماہتاب سے بہتر ہے کیونکہ مقولہ مشہور ہے خیر الامور اوسطہا۔

تَنْبِیْهٌ كَثِيْرٌ مِمَّا ذُكِرَ فِيْ هٰذَا الْبَابِ يَعْنِيْ بَابَ الْمُسْنَدِ وَالَّذِيْ قَبْلَهٗ يَعْنِيْ بَابَ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ غَيْرُ مُخْتَصٍّ بِهِمَا كَالذِّكْرِ وَالْحَذْفِ وَغَيْرِهِمَا مِنَ التَّعْرِيْفِ وَالتَّنْكِيْرِ وَالتَّقْدِيْمِ وَالتَّاخِيْرِ وَالْاِطْلَاقِ وَالتَّقْيِيْدِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ مِمَّا سَبَقَ وَاِنَّمَا قَالَ كَثِيْرٌ لِاَنَّ بَعْضَهَا مُخْتَصٌّ بِالْبَابَيْنِ كَضَمِيْرِ الْفَصْلِ الْمُخْتَصِّ بِمَا بَيْنَ الْمُسْنَدِ وَالْمُسْنَدِ اِلَيْهِ وَكَكَوْنِ الْمُسْنَدِ فِعْلًا فَاِنَّهٗ مُخْتَصٌّ بِالْمُسْنَدِ اِذْ كُلُّ فِعْلٍ مُسْنَدٌ دَائِمًا

ترجمہ تنبیہ۔ بہت سے احوال جو اس باب میں یعنی باب مسند میں اور اس میں جو اس سے پہلے ہے یعنی باب مسند الیہ میں مذکور ہوئے ہیں وہ انہیں دو بابوں کے ساتھ خاص نہیں ہیں جیسے ذکر، حذف اور ان دونوں کے علاوہ تعریف، تنکیر، تقدیم، تاخیر، اطلاق، تقیید اور ان کے علاوہ جو ماقبل میں

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ذکر ہو چکے۔ مصنف نے کثیر کا لفظ اس لئے کہا ہے کہ بعض احوال انہی دو بابوں کے ساتھ خاص ہیں جیسے ضمیر فصل کروہ اس نسبت کے ساتھ مختص ہے جو مسند اور مسند الیہ کے درمیان ہوتی ہے اور جیسے مسند کا فعل ہونا کہ یہ مسند کے ساتھ خاص ہے کیونکہ ہر فعل ہمیشہ مسند ہوتا ہے۔

تشریح مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ جو احوال باب مسند اور باب مسند الیہ میں ذکر کئے گئے ہیں ان میں سے اکثر و بیشتر احوال جیسے ذکر، حذف، تعریف، تنکیر، تقدیم، تاخیر، اطلاق، تقیید، ابدال، تاکید اور عطف وغیرہ ان ہی دو بابوں کے ساتھ خاص نہیں ہیں بلکہ ان کے علاوہ مفعول بہ، حال، تمیز وغیرہ میں بھی پائے جاتے ہیں۔ البتہ بعض احوال ایسے ہیں جو ان کے ساتھ خاص ہیں جیسے ضمیر فصل کردہ اس حکم اور نسبت کے ساتھ خاص ہے جو مسند اور مسند الیہ کے درمیان ہوتا ہے اور مسند کا فعل ہونا کہ یہ بھی مسند کے ساتھ خاص ہے کیونکہ ہر فعل ہمیشہ مسند ہوتا ہے۔ پس ان ہی بعض احوال کی وجہ سے مصنف نے کثیر مما ذکر کہا ہے جمیع ما ذکر نہیں کہا۔

وَقِيْلَ هُوَ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ جَمِيْعَهَا لَا يَجْرِيْ فِيْ غَيْرِ الْبَابَيْنِ كَالتَّعْرِيْفِ فَإِنَّهُ لَا يَجْرِيْ فِي الْحَالِ وَالتَّمْيِيْزِ وَكَالتَّقْدِيْمِ فَإِنَّهُ لَا يَجْرِيْ فِي الْمُضَافِ إِلَيْهِ وَفِيْهِ نَظَرٌ لِأَنَّ قَوْلَنَا جَمِيْعُ مَا ذُكِرَ فِي الْبَابَيْنِ غَيْرُ مُخْتَصٍّ بِهِمَا لَا يَقْتَضِيْ أَنْ يَجْرِيَ شَيْءٌ مِنَ الْمَذْكُوْرَاتِ فِيْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْأُمُوْرِ الَّتِيْ هِيَ غَيْرُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ وَالْمُسْنَدِ فَضْلًا عَنْ أَنْ يَجْرِيَ كُلٌّ مِنْهَا فِيْهِ إِذْ يَكْفِيْ لِعَدَمِ الْاِخْتِصَاصِ بِالْبَابَيْنِ ثُبُوْتُهُ فِيْ شَيْءٍ مِمَّا يُغَايِرُهُمَا فَافْهَمْ وَالْفَطِنُ إِذَا أَتْقَنَ إِعْتِبَارَ ذٰلِكَ فِيْهِمَا أَيْ فِي الْبَابَيْنِ لَا يَخْفٰى عَلَيْهِ إِعْتِبَارُهُ فِيْ غَيْرِهِمَا مِنَ الْمَفَاعِيْلِ وَالْمُلْحَقَاتِ بِهَا وَالْمُضَافِ إِلَيْهِ

ترجمہ اور کہا گیا ہے کہ یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ تمام احوال ان دو بابوں کے علاوہ میں جاری نہیں ہیں جیسے تعریف کہ یہ حال اور تمیز میں جاری نہیں ہوتی ہے اور جیسے تقدیم کہ یہ مضاف الیہ میں جاری نہیں ہوتی ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ ہمارا قول جمیع ما ذکر فی الباجین غیر مختص بہما، اس کا تقاضہ نہیں کرتا ہے کہ مذکورہ احوال میں سے کوئی شی ان امور میں سے ہر ایک میں جاری ہو جو مسند الیہ اور مسند کا غیر ہے چہ جائیکہ ان میں سے ہر ایک اس میں جاری ہو کیونکہ دونوں بابوں کے ساتھ خاص نہ ہونے کے لئے اتنا کافی ہے کہ کسی ایسی شے میں اس کا ثبوت ہو جو ان دونوں کا غیر ہو۔ خوب سمجھ لو۔ اور جب ذہین آدمی نے ان کثیر احوال کا اعتبار دونوں بابوں میں خوب سمجھ لیا تو ان دونوں کے علاوہ میں

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

یعنی مفاعیل، ملحقات اور مضاف الیہ میں ان کا اعتبار کرنا اس پر مخفی نہیں رہے گا۔

تشریح شارح نے مصنف کے قول کثیر کا فائدہ بیان کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ مصنف نے کثیر کہا اور جمیع نہیں کہا کیونکہ بعض احوال مسندالیہ اور مسند کے ساتھ خاص ہیں اگر مصنف کثیر کے بجائے جمیع کہتا تو مطلب یہ ہوتا کہ مذکورہ تمام احوال مسندالیہ اور مسند کے ساتھ خاص نہیں ہیں حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ بعض احوالِ مذکورہ جیسے ضمیر فصل اور مسند کا فعل ہونا ان کے ساتھ خاص ہیں۔ قبل سے شارح نے علامہ زوزنی کا قول نقل کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ علامہ زوزنی فرماتے ہیں کہ مصنف نے اپنے قول کثیر سے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ تمام احوالِ مذکورہ مسندالیہ اور مسند کے علاوہ میں جاری نہیں ہوتے کیونکہ تعریف مثلاً حال اور تمیز میں جاری نہیں ہوتی اور تقدیم مضاف الیہ میں جاری نہیں ہوتی۔ اگر مصنف کثیر کے بجائے جمیع کہتے تو مطلب یہ ہوتا کہ مذکورہ تمام احوال مسندالیہ اور مسند کے ساتھ خاص نہیں ہیں بلکہ ان دونوں کے علاوہ میں بھی جاری ہوتے ہیں اور یہ اس بات کا تقاضہ کرتا کہ مذکورہ احوال میں سے ہر ہر حال غیر مسندالیہ اور غیر مسند کے ہر ہر فرد میں جاری ہو حالانکہ یہ بالکل غلط ہے کیونکہ تعریف اور تقدیم جو احوالِ مذکورہ میں سے ہیں ان میں سے ہر ایک مسندالیہ اور مسند کے غیر کے ہر ہر فرد میں نہیں پائے جاتے ہیں مثلاً غیر مسندالیہ اور غیر مسند کے افراد میں سے حال، تمیز اور مضاف الیہ ہیں مگر تعریف حال اور تمیز میں جاری نہیں ہوتی اگرچہ مفعول بہ میں جاری ہوتی ہے اور تقدیم مضاف الیہ میں جاری نہیں ہوتی اگرچہ مفعول بہ میں جاری ہوتی ہے پس اس غلطی سے بچنے کے لئے فاضل مصنف نے کثیر ماذکر فرمایا جمیع ماذکر نہیں فرمایا۔ علامہ زوزنی پر رد کرتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ اس قول میں نظر ہے اسلئے کہ ہمارا قول جمیع ماذکر فی الابواب غیر مختص بہما اس بات کا بھی تقاضہ نہیں کرتا کہ مذکورہ احوال میں سے ایک حال مسندالیہ اور مسند کے علاوہ ہر ہر فرد میں جاری ہو چہ جائیکہ اس بات کا تقاضہ کرے کہ ان احوال میں سے ہر ہر حال مسندالیہ اور مسند کے غیر کے ہر ہر فرد میں جاری ہو کیونکہ احوال مذکورہ میں سے ہر ہر حال کا مسندالیہ اور مسند کے ساتھ خاص نہ ہونے کے لئے اتنا کافی ہے کہ احوال مذکورہ میں سے ہر ہر حال مسندالیہ اور مسند کے غیر کے کسی ایک فرد میں جاری ہو جائے جیسا کہ مفعول بہ میں جاری ہو جاتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جمیع ماذکر فی الابابین غیر مختص بہما رفع ایجاب کلی ہے اور ایجاب کلی کا رفع سلب جزئی سے متحقق ہو جاتا ہے۔ یعنی بابین میں مذکورہ تمام احوال کا بابین کے ساتھ مختص نہ ہونا اس وقت متحقق ہو جائے گا جب بعض احوال بابین کے ساتھ مختص نہ ہوں اگرچہ بعض مختص ہوں اور جب ایسا ہے تو جمیع ماذکر کہنے سے وہ خرابی لازم نہیں آنے کی جس کی نشاندہی علامہ زوزنی نے کی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ زوزنی پہ جو رد کیا گیا ہے اس کو ذرا دھیان دیکر سمجھنا ہوگا والفطن یعنی مصنف کہتے ہیں کہ وہ احوال جو مسندالیہ اور مسند میں مذکور ہوئے ہیں جب مسندالیہ اور مسند میں ان کے اعتبار کرنے کو ایک ذہین آدمی سمجھ گیا تو پھر مسندالیہ اور مسند کے علاوہ یعنی مفعول، تمیز، حال اور مضاف الیہ میں ان کے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اعتبار کرنے کو سمجھنا کوئی دشوار نہیں ہے مثلاً جب وہ یہ سمجھ گیا کہ مسند الیہ کو ضیق مقام کی وجہ سے حذف کر دیا جاتا ہے تو اس بات کے سمجھنے میں بھی کوئی دشواری نہ ہوگی کہ مفعول بہ کو بھی ضیق مقام کی وجہ سے حذف کر دیا جاتا ہے اسی طرح جب وہ یہ سمجھ گیا کہ مسند الیہ کے لئے بدل لانا زیادتی تقریر کے لئے ہوتا ہے تو اس بات کے سمجھنے میں بھی دشواری نہ ہوگی کہ مفعول بہ کے لئے بھی بدل لانا زیادتی تقریر کے لئے ہوتا ہے۔

جمیل غفرلہ ولوالدیہ ۲۱ رمضان ۱۴۱۶ھ

أَحْوَالُ مُتَعَلِّقَاتِ الْفِعْلِ قَدْ أُشِيرَ فِي التَّنْبِيهِ إِلَى أَنَّ كَثِيرًا مِنَ الْاِعْتِبَارَاتِ السَّابِقَةِ يَجْرِي فِي مُتَعَلِّقَاتِ الْفِعْلِ لٰكِنْ ذَكَرَ فِي هٰذَا الْبَابِ تَفْصِيلَ بَعْضٍ مِنْ ذٰلِكَ لِاخْتِصَاصِهِ بِمَزِيدِ بَحْثٍ وَمَهَّدَ لِذٰلِكَ مُقَدِّمَةً

ترجمہ متعلقاتِ فعل کے احوال، تنبیہ کے تحت اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ بہت سے اعتباراتِ سابقہ متعلقاتِ فعل میں جاری ہوتے ہیں لیکن اس باب میں ان اعتبارات میں سے بعض کی تفصیل ذکر کی گئی ہے کیونکہ یہ بعض زائد بحث کے ساتھ مختص ہے اور مصنف نے اس کے لئے مقدمہ کے طور پر ایک تمہید بیان کی ہے۔

تشریح فاضل مصنف نے اس باب میں تین مقاصد ذکر کئے ہیں (۱) حذفِ مفعول بہ کے نکات (۲) مفعول بہ کو فعل پر مقدم کرنے کے نکات (۳) فعل کے بعض معمولات کو بعض پر مقدم کرنے کے نکات۔ پہلے مقصد کے لئے مصنف نے اپنے قول الفعل مع المفعول سے تمہید کے طور پر ایک مقدمہ ذکر کیا ہے شارح کہتے ہیں کہ تنبیہ کے تحت مصنف نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ بہت سے اعتبارات جو مسند الیہ اور مسند کے ابواب کے تحت ذکر کئے گئے ہیں متعلقاتِ فعل میں جاری ہوتے ہیں لیکن اس باب میں ان میں سے بعض کی تفصیل ذکر کی گئی ہے تمام کی تفصیل ذکر نہیں کی گئی ہے اور جن بعض کی تفصیل اس باب میں ذکر کی گئی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ان بعض میں بحث سابق سے زائد بحث ہے یعنی سابق میں جو نکات بیان کئے گئے ہیں اس باب میں ان بعض احوال کے کچھ زائد نکات ذکر کئے گئے ہیں

فَقَالَ اَلْفِعْلُ مَعَ الْمَفْعُولِ كَالْفِعْلِ مَعَ الْفَاعِلِ فِي أَنَّ الْغَرَضَ مِنْ ذِكْرِهِ مَعَهُ أَيْ ذِكْرِ كُلٍّ مِنَ الْفَاعِلِ وَالْمَفْعُولِ مَعَ الْفِعْلِ أَوْ ذِكْرِ الْفِعْلِ مَعَ كُلٍّ مِنْهُمَا إِفَادَةُ تَلَبُّسِهِ بِهِ أَيْ تَلَبُّسِ الْفِعْلِ بِكُلٍّ مِنْهُمَا أَمَّا بِالْفَاعِلِ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

فَمِنْ جِهَةِ وُقُوْعِهٖ عَنْهُ وَاَمَّا بِالْمَفْعُوْلِ فَمِنْ جِهَةِ وُقُوْعِهٖ عَلَيْهِ لَا لِاِفَادَةِ وُقُوْعِهٖ مُطْلَقًا اَیْ لَيْسَ الْغَرَضُ مِنْ ذِكْرِهٖ مَعَهٗ اِفَادَةَ وُقُوْعِ الْفِعْلِ وَثُبُوْتِهٖ فِیْ نَفْسِهٖ مِنْ غَيْرِ اِرَادَةِ اَنْ يُعْلَمَ مِمَّنْ وَقَعَ وَعَلٰى مَنْ وَقَعَ اِذْ لَوْ اُرِيْدَ ذٰلِكَ لَقِيْلَ وَقَعَ الضَّرْبُ اَوْ وُجِدَ اَوْ ثَبَتَ مِنْ غَيْرِ ذِكْرِ الْفَاعِلِ اَوِ الْمَفْعُوْلِ لِكَوْنِهٖ عَبَثًا۔

ترجمہ پس ماتن نے کہا فعل کا حال مفعول کے ساتھ ایسا ہے جیسا کہ فاعل کے ساتھ فعل کا حال، اس بارے میں کہ اس کے ساتھ اس کے ذکر کرنے کی غرض یعنی فاعل اور مفعول میں سے ہر ایک کے فعل کے ساتھ ذکر کرنے کی غرض یا ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ فعل کے ذکر کرنے کی غرض فعل کا ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ تلبس کا فائدہ دینا ہے بہر حال فاعل کے ساتھ تو اسلئے کہ فعل کا فاعل سے وقوع ہوتا ہے اور بہر حال مفعول کے ساتھ اس لئے کہ فعل کا مفعول پر وقوع ہوتا ہے نہ کہ مطلقاً اس کے وقوع کا فائدہ دینا یعنی فعل کے ساتھ ان دونوں میں سے ہر ایک کے ذکر کی غرض فی نفسہ فعل کے وقوع اور اس کے ثبوت کا فائدہ دینا مقصود نہیں ہے اس بات کا ارادہ کئے بغیر کہ یہ معلوم ہو کہ فعل کس سے واقع ہوا اور کس پر واقع ہوا اسلئے کہ اگر یہی مقصود ہو تو کہا جائیگا وقع الضرب یا وجد الضرب یا ثبت فاعل یا مفعول کا ذکر کئے بغیر اسلئے کہ یہ عبث ہے۔

تشریح یہاں سے مصنف رحمہ نے مقصد اول (حذف مفعول بہ کے نکات) کے لئے ایک مقدمہ ذکر کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ فعل کا حال مفعول بہ کے ساتھ ایسا ہے جیسا کہ فاعل کے ساتھ اس کا حال ہے یعنی فعل کے ساتھ ان دونوں میں سے ہر ایک کے ذکر کرنے کی ایک ہی غرض ہے اور وہ غرض یہ ہے کہ متکلم ان دونوں میں سے ہر ایک کو فعل کے ساتھ ذکر کر کے سامع کو یہ بتانا چاہتا ہے کہ فعل کا تلبس (تعلق اور ارتباط) ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ ہوتا ہے یعنی فاعل اور مفعول بہ فعل کے ساتھ افادۂ تلبس کے لئے ذکر کئے جاتے ہیں اگرچہ تلبس کی جہتیں مختلف ہوتی ہیں چنانچہ فاعل کے ساتھ اس جہت سے تلبس ہوتا ہے کہ فعل فاعل سے واقع (صادر) ہوا ہے اور مفعول بہ کے ساتھ اس جہت سے کہ فعل اس پر واقع ہوا ہے اس بات کو جاننے کا ارادہ کئے بغیر کہ فعل کس سے واقع (صادر) ہوا اور کس پر واقع ہوا نفیاً یا اثباتاً مطلقاً وقوعِ فعل کا فائدہ دینا مقصود نہیں ہوتا کیونکہ اگر یہی مقصود ہوتا تو وقع الضرب یا وجد الضرب یا ثبت الضرب کہنا کافی ہوتا فاعل یا مفعول بہ کو ذکر کرنے کی قطعاً ضرورت نہیں تھی کیونکہ اس صورت میں فاعل یا مفعول بہ کا ذکر کرنا عبث ہے اور عبث اس لئے ہے کہ اس صورت میں فعل کا فاعل یا مفعول بہ کا محتاج نہیں ہوگا اور بلغاء کے نزدیک

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

غیر محتاج الیہ عبث ہوتا ہے لہذا فاعل یا مفعول بہ کا اس صورت میں ذکر کرنا عبث ہے۔

(فوائد) مصنف کی عبارت میں مفعول سے مراد مفعول بہ ہے اگرچہ دوسرے مفاعیل فیہ، لہ، معہ بلکہ تمام متعلقات بھی فعل کے ساتھ افادۂ تلبس کے لئے ذکر کئے جاتے ہیں جو مختلف صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے مثلاً مفعول فیہ کے ساتھ اسلئے کہ فعل اس میں واقع ہوتا ہے اور مفعول لہ کے ساتھ اس لئے کہ فعل اس کی وجہ سے کیا جاتا ہے اور مفعول معہ کے ساتھ اسلئے کہ فعل اس کے ساتھ کیا جاتا ہے وغیر ذالک۔

اور مفعول بہ مراد ہونے پر قرینہ ایک تو شارح کی عبارت واما بالمفعول بہ فمن جہۃ وقوعہ علیہ ہے کیونکہ وقوع فعل مفعول بہ پر ہوتا ہے دوسرے مفاعیل پر نہیں ہوتا. دوسرا قرینہ خود مصنف کی عبارت نزل الفعل المتعدی منزلۃ اللازم ہے کیونکہ مفعول بہ فعل متعدی ہی کے لئے ہوتا ہے فعل لازم کے لئے نہیں ہوتا اور دوسرے مفاعیل دونوں کے لئے ہوتے ہیں تیسرا قرینہ یہ ہے کہ یہ عبارت مقصد اول کی تمہید ہے اور مقصد اول ہے حذف مفعول بہ کے نکات کا بیان۔ پس معلوم ہوا کہ اس عبارت میں مفعول سے مراد مفعول بہ ہے یہاں یہ سوال ہوگا کہ جب مفعول بہ کے علاوہ دوسرے مفاعیل بھی افادۂ تلبس کے لئے فعل کے ساتھ ذکر کئے جاتے ہیں تو مصنف رح نے خاص طور پر مفعول بہ کی بحث کو کیوں ذکر کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ دوسرے مفاعیل کے مقابلہ میں مفعول بہ فاعل سے قریب تر ہے اور اس کا حذف کثیر ہے اسلئے مفعول بہ کی بحث کو خاص طور پر ذکر کر دیا گیا اور رہے دوسرے مفاعیل اور متعلقات تو ای پر قیاس کرکے ان کے حکم کو جان لیا جائے گا ان کو علیحدہ ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے مصنف کی عبارت من ذکرہ معہ میں ضمیروں کے مرجع میں شارح نے دو احتمال ذکر کئے ہیں (۱) پہلی ضمیر کا مرجع فاعل اور مفعول بہ ہے اور ان میں سے ہر ایک کے اعتبار سے ضمیر مفرد لائی گئی ہے اور دوسری ضمیر کا مرجع فعل ہے (۲) پہلی ضمیر کا مرجع فعل ہے اور دوسری کا مرجع فاعل اور مفعول بہ ہے امام دسوقی فرماتے ہیں کہ احتمال ثانی کے موید دو امر ہیں اول تو یہ کہ مصنف نے کہا الفعل مع المفعول کالفعل مع الفاعل اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ضمیر ثانی (معہ) فاعل اور مفعول کی طرف راجع ہے اور جب ضمیر ثانی ان دونوں کی طرف راجع ہے تو ضمیر اول (ذکرہ) فعل کی طرف راجع ہوگی دوسرا موید مصنف کی عبارت تلخیص یہ ہے کہ اس میں ضمیر اول فعل کی طرف اور ضمیر ثانی فاعل اور مفعول کی طرف راجع ہے اور چونکہ دو کلام کا ایک نہج پر ہونا اولی ہے اسلئے مناسب ہوگا کہ من ذکرہ معہ میں بھی ضمیر اول فعل کی طرف اور ضمیر ثانی فاعل اور مفعول کی طرف راجع ہو لیکن ہم کہتے ہیں کہ احتمال اول کے موید بھی دو امر ہیں ایک تو یہ کہ مصنف کے وضع کردہ عنوان احوال متعلقات الفعل میں متعلقات (فاعل مفعول) کا ذکر پہلے ہے اور فعل کا بعد میں لہذا من ذکرہ معہ میں بھی یہی ترتیب ہونی چاہئے اور یہ ترتیب احتمال اول کی صورت میں ہو سکتی ہے نہ کہ ثانی کی صورت میں۔ دوم یہ کہ کلمہ مع عام طور پر متبوع

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

پرداخل ہوتا ہے اور فاعل اور مفعول کی طرف نسبت کرتے ہوئے فعل متبوع ہوتا ہے اور فاعل ومفعول
تابع اس لئے کہ فعل عامل ہے اور فاعل ومفعول معمول ہیں اور عامل معمول سے اقوی ہوتا ہے اور متبوع
بھی چونکہ اپنے تابع سے اقوی ہوتا ہے اسلئے عامل یعنی فعل متبوع ہوگا اور معمول تابع ہوگا۔ پس حال جب
ایسا ہے تو متحد کی ضمیر کا مرجع فعل ہوگا اور جب معہ کی ضمیر کا مرجع فعل ہے تو ذکرہ کی ضمیر کا مرجع فاعل ومفعول
ہوگا اور یہی احتمال اول ہے۔ الحاصل احتمال اول کے لئے بھی دو امر مؤید ہیں یہ خیال رہے کہ کلمہ مع
کا متبوع پر داخل ہونا غالب ہے ورنہ کبھی کبھی کلمہ مع تابع پر بھی داخل ہو جاتا ہے چنانچہ ماتن کے قول۔
الفعل مع المفعول کالفعل مع الفاعل میں دونوں جگہ کلمہ مع تابع پر داخل کیا گیا ہے۔ شارح نے فاعل کے ساتھ
فعل کے تعلق اور تلبس کو بیان کرنے کے لئے صرف من جہۃ وقوعہ عنہ فرمایا ہے اور من جہۃ وقوعہ عنہ اور قیامہ بہ نہیں
فرمایا حالانکہ فاعل کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس سے فعل کا وقوع اور صدور ہوتا ہو جیسے ضرب زید عمروا۔ دوم وہ جس
کے ساتھ فعل قائم ہو جیسے مرض زید اور مات بکر پس ان دونوں قسموں کو شامل کرنے کے لئے شارح کو
وقوعہ عنہ کے بعد او قیامہ بہ بھی کہنا چاہئے تھا اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں چونکہ فعل متعدی للمفعول بہ میں
کلام ہے اور ایسے فعل متعدی کا فاعل سے بالاختیار وقوع اور صدور ہوتا ہے فاعل کے ساتھ قیام نہیں ہوتا۔
اس لئے شارح نے صرف من جہۃ وقوعہ عنہ فرمایا ہے اور اس کے بعد او قیامہ بہ نہیں فرمایا ـــ جمیل احمد غفرلہ

فَإِذَا لَمْ يُذْكَرِ الْمَفْعُوْلُ بِهٖ مَعَهٗ أَيْ مَعَ الْفِعْلِ الْمُتَعَدِّيْ الْمُسْنَدِ إِلٰى
فَاعِلِهٖ فَالْغَرَضُ إِنْ كَانَ إِثْبَاتَهٗ أَيْ إِثْبَاتَ الْفِعْلِ لِفَاعِلِهٖ أَوْ نَفْيَهٗ
عَنْهُ مُطْلَقًا أَيْ مِنْ غَيْرِ اعْتِبَارِ عُمُوْمٍ فِي الْفِعْلِ بِأَنْ يُّرَادَ جَمِيْعُ أَفْرَادِهٖ
أَوْ خُصُوْصٍ بِأَنْ يُّرَادَ بَعْضُهَا وَمِنْ غَيْرِ اعْتِبَارِ تَعَلُّقِهٖ بِمَنْ وَقَعَ عَلَيْهِ فَضْلًا
عَنْ عُمُوْمِهٖ وَخُصُوْصِهٖ نُزِّلَ الْفِعْلُ الْمُتَعَدِّيْ مَنْزِلَةَ اللَّازِمِ وَلَمْ يُقَدَّرْ
لَهٗ مَفْعُوْلٌ لِأَنَّ الْمُقَدَّرَ كَالْمَذْكُوْرِ فِيْ أَنَّ السَّامِعَ يَفْهَمُ مِنْهُمَا أَنَّ
الْغَرَضَ الْإِخْبَارُ بِوُقُوْعِ الْفِعْلِ عَنِ الْفَاعِلِ بِاعْتِبَارِ تَعَلُّقِهٖ بِمَنْ وَقَعَ
عَلَيْهِ فَإِنَّ قَوْلَنَا فُلَانٌ يُعْطِي الدَّنَانِيْرَ يَكُوْنُ لِغَرَضِ بَيَانِ جِنْسِ مَا
يَتَنَاوَلُهُ الْإِعْطَاءُ لَا لِبَيَانِ كَوْنِهٖ مُعْطِيًا وَيَكُوْنُ كَلَامًا مَعَ مَنْ
أَثْبَتَ لَهُ الْإِعْطَاءَ غَيْرَ الدَّنَانِيْرِ لَا مَعَ مَنْ نَفٰى أَنْ يُّوْجَدَ مِنْهُ الْإِعْطَاءُ

ترجمہ پس جب مفعول بہ ذکر نہ کیا گیا ہو اس فعل متعدی کے ساتھ جو اپنے فاعل کی طرف مسند ہے
پس اگر مقصد مطلقاً فعل کا اثبات ہو اس کے فاعل کے لئے یا اس سے مطلقاً فعل کی نفی مقصو

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہو فعل میں عموم کا اعتبار کئے بغیر اس طور پر کہ اس کے تمام افراد مراد ہوں یا خصوص کا اس طور پر کہ اس کے بعض افراد مراد ہوں اور اس کے فعل کا اس شخص کے ساتھ اعتبار کئے بغیر جس پر وہ واقع ہوا ہے چہ جائیکہ اس کے عموم اور خصوص کا اعتبار ہو تو فعل متعدی کو لازم کے مرتبہ میں اتار لیا جائے گا اور اس کے لئے مفعول مقدر نہیں مانا جائیگا کیونکہ مقدر مذکور کے مانند ہوتا ہے اس بات میں کہ سامع دونوں سے یہی سمجھتا ہے کہ فاعل سے وقوع فعل کی خبر دینا مقصود ہے اس کے اس شخص کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے جس پر وہ واقع ہوا ہے اسلئے کہ ہمارا قول فلان یعطی الدنانیر اس چیز کی جنس کو بیان کرنے کی غرض سے ہوگا جس کو فعل اعطار شامل ہے اس کے معطی ہونے کو بیان کرنے کے لئے نہیں ہے اور یہ کلام اس شخص کے ساتھ ہوگا جو فلاں کے لئے غیر دنانیر کی اعطار کو ثابت کرتا ہو نہ کہ اس شخص کے ساتھ جو فلاں سے وجود اعطار کی نفی کرتا ہو۔

تشریح مصنف نے اپنے قول الفعل مع المفعول پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر اس فعل متعدی کے ساتھ جو اپنے فاعل کی طرف منسوب اور مسند ہے مفعول بہ کو ذکر نہ کیا گیا ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ اس ترکیب سے صرف یہ مقصود ہو کہ اطلاق فعل کو اس کے فاعل کے لئے ثابت کیا جائے یا فعل کی اس کے فاعل سے نفی کی جائے اس فعل میں نہ تو عموم معتبر ہو کہ اس کے تمام افراد کا ارادہ کیا جائے اور نہ خصوص معتبر ہو کہ اس کے بعض افراد کا ارادہ کیا جائے اور نہ اس فعل کے اس کے ساتھ تعلق کا اعتبار ہو جس پر وہ فعل واقع ہوا ہے یعنی مفعول کے ساتھ اس کے تعلق کا اعتبار نہ ہو چہ جائیکہ اس مفعول میں عموم وخصوص کا اعتبار کیا جائے دوم یہ کہ اس غیر مذکور مفعول کے ساتھ اس کے تعلق کا اعتبار کیا جائے اس دوسری قسم کا بیان تو آگے آئے گا مگر پہلی قسم میں جبکہ مفعول کے ساتھ فعل کا تعلق مقصود نہ ہو اس فعل متعدی کو لازم کے مرتبہ میں اتار لیا جائے گا اور اس کے لئے کوئی مفعول مقدر نہیں مانا جائے گا۔ کیونکہ قرینہ کی دلالت کے واسطے سے مقدر، مذکور کے مانند ہو جاتا ہے یعنی مفعول کے مقدر ہونے پر جب قرینہ موجود ہوگا تو سامع اس ترکیب سے وہی سمجھیگا جو اس ترکیب سے سمجھے گا جس میں مفعول بصراحت ذکر کیا گیا ہو۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ ذکر مفعول کے وقت متکلم کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے کلام سے سامع کو فاعل سے فعل کے وقوع اور صدور کی خبر دے اس اعتبار سے کہ یہ فعل اس کے ساتھ متعلق ہے جس پر وہ واقع ہوا ہے یعنی من وقع علیہ اور مفعول کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے وقوع فعل عن الفاعل کی خبر دینا مقصود ہوتا ہے اور یہ مقصد اس وقت بھی پیدا ہو جاتا ہے جب مفعول بہ مذکور تو نہ ہو مگر قرینہ کی مدد سے اس کو مقدر مان لیا جائے پس جب ایسا ہے تو مفعول بہ مذکور ہو یا مقدر ہو دونوں صورتوں میں سامع ایک ہی بات سمجھیگا اور جب مفعول کے مقدر ہونے کی صورت میں سامع وہی بات سمجھیگا جو مذکور ہونے کی صورت میں سمجھتا ہے تو مفعول کے ذکر نہ کرنے سے متکلم کا جو مقصود ہے (من وقع علیہ اور مفعول کیساتھ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تعلق کا اعتبار کئے بغیر یعنی ثبوت فعل للفاعل یا نفی فعل عن الفاعل) وہ فوت ہو جائے گا پس مقصود متکلم کو فوت ہونے سے بچانے کے لئے مفعول بہ کو مقدر بھی نہ مانا جائے گا شارح نے تعلق فعل بالمفعول کا اعتبار کرنے اور اعتبار نہ کرنے کے درمیان فرق کیطرف اشارہ کرنے کے لئے ایک مثال ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ اگر کسی نے فلاں یعطی الدنانیر کہا تو متکلم کا مقصد بغیر اس کے کہ اعطاء کس پر واقع ہوا ہے صرف فلاں کے معطی ہونے کو بیان کرنا نہیں ہوگا بلکہ اعطاء جس پر واقع ہوا ہے یعنی دنانیر، اس کے ساتھ تعلق کے اعتبار کو بیان کرنا ہے اور اس صورت میں اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو وجود اعطاء اور صدور اعطاء عن الفاعل کو تسلیم کرتا ہے مگر اسے یہ معلوم نہیں کہ اس اعطاء کا تعلق دنانیر سے ہے بلکہ دنانیر اور دراہم وغیرہ کے درمیان متردد ہے یا اس سے بالکل غافل ہے یا دنانیر کے خلاف کا اعتقاد رکھتا ہے اور اگر فلاں یعطی کہا اور مفعول کو نہ ذکر کیا اور نہ مقدر مانا تو اس صورت میں متکلم کا مقصود صرف یہ بیان کرنا ہوگا کہ فلاں معطی ہے اور اس سے اعطاء صادر ہوا ہے اس سے قطع نظر کہ اعطاء کس پر واقع ہوا ہے اس صورت میں اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو وجود اعطاء اور صدور اعطاء عن الفاعل سے ناواقف ہے یا سرے سے منکر ہے۔

وَهُوَ اَیْ هٰذَا الْقِسْمُ الَّذِیْ نُزِّلَ مَنْزِلَةَ اللَّازِمِ ضَرْبَانِ لِاَنَّهٗ اِمَّا اَنْ يُّجْعَلَ الْفِعْلُ حَالَ كَوْنِهٖ مُطْلَقًا اَیْ مِنْ غَيْرِ اعْتِبَارِ عُمُوْمٍ اَوْ خُصُوْصٍ فِيْهِ وَمِنْ غَيْرِ اعْتِبَارِ تَعَلُّقِهٖ بِالْمَفْعُوْلِ كِنَايَةً عَنْهُ اَیْ عَنْ ذٰلِكَ الْفِعْلِ حَالَ كَوْنِهٖ مُتَعَلِّقًا بِمَفْعُوْلٍ مَخْصُوْصٍ دَلَّتْ عَلَيْهِ قَرِيْنَةٌ اَوْ لَا يُجْعَلُ كَذٰلِكَ الثَّانِیْ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى قُلْ هَلْ يَسْتَوِی الَّذِيْنَ يَعْلَمُوْنَ وَالَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ. اَیْ لَا يَسْتَوِیْ مَنْ يُّوْجَدُ لَهٗ حَقِيْقَةُ الْعِلْمِ وَمَنْ لَا يُوْجَدُ وَاِنَّمَا قُدِّمَ الثَّانِیْ لِاَنَّهٗ بِاعْتِبَارِ كَثْرَةِ وُقُوْعِهٖ اَشَدُّ اهْتِمَامًا بِحَالِهٖ

ترجمہ اور وہ قسم جو لازم کے مرتبہ میں اتار لی گئی ہے دو قسم پر ہے اس لئے کہ یا تو بنایا جائے گا فعل کو اس حال میں کہ وہ فعل مطلق ہو یعنی عموم یا خصوص کا اعتبار کئے بغیر اور اس فعل کے مفعول کے ساتھ تعلق کا اعتبار کئے بغیر کنایہ اس فعل سے اس حال میں کہ وہ فعل ایسے مخصوص مفعول کے ساتھ متعلق ہو جس پر قرینہ دلالت کرتا ہو یا ایسا نہیں بنایا جائیگا ثانی جیسے باری تعالیٰ کا قول آپ فرما دیجئے کہ جاننے والے اور نہ جاننے والے برابر نہیں ہو سکتے یعنی وہ شخص جس کے لئے حقیقت علم پائی جائے اور وہ شخص جس کے لئے حقیقت علم نہ پائی جائے دونوں برابر نہیں ہو سکتے اور ثانی کو اس لئے مقدم کیا ہے کہ ثانی اپنے کثرت وقوع کے اعتبار سے زیادہ مہتم بالشان ہے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تشریح مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ پہلی قسم (جس میں فعل متعدی کو فعل لازم کے مرتبہ میں اتارا گیا ہے) کی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ اس فعل کو جس میں نہ عموم معتبر ہو اور نہ خصوص اور نہ ہی مفعول کے ساتھ اس کا تعلق معتبر ہو اور اسی وجہ سے اس کو لازم کے مرتبہ میں اتار دیا گیا ہو تو اس فعل منزل بمنزلۃ اللازم کو اس فعل سے کنایہ قرار دیا جائے جو قرینہ کے واسطے سے مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہو یعنی فعل منزل بمنزلۃ اللازم بول کر کنایۃً فعل متعدی بنفسہ مراد لیا جائے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ کنایہ کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں ایک وہ جس کو بولا گیا ہو دوم وہ جس کو مراد لیا گیا ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے بلکہ ایک ہی چیز یعنی ایک ہی فعل ہے لہذا یہاں کنایہ کیسے متحقق ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں فعل تو بلاشبہ ایک ہے مگر اس میں اعتبار دو ہیں (۱) مفعول کے ساتھ متعلق نہ ہونے کا (۲) مفعول کے ساتھ متعلق ہونے کا۔ پس ان میں سے ایک اعتبار یعنی مفعول کے ساتھ متعلق نہ ہونے کے اعتبار کو ملزوم اور دوسرے اعتبار یعنی قرینہ کے واسطے سے مفعول کے ساتھ متعلق ہونے کے اعتبار کو لازم قرار دیدیا جائے گا اور ملزوم بول کر لازم مراد لیا جائے گا اور اسی کا نام کنایہ ہے پس یہاں کنایہ متحقق ہے لیکن اس پر بھی اعتراض ہوگا وہ یہ کہ فعل منزل بمنزلۃ اللازم جبکہ مفعول کے ساتھ اس کا تعلق معتبر نہ ہو مطلق ہے اور جب مفعول کے ساتھ تعلق کا اعتبار ہو مقید ہے پس بقول آپ کے مطلق ملزوم ہے اور مقید لازم ہے حالانکہ مقید، مطلق کے لئے لازم نہیں ہوتا بلکہ مطلق مقید کے لئے لازم ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو کنایہ متحقق نہ ہوگا کیونکہ کنایہ نام ہے ملزوم بول کر لازم مراد لینے کا اور یہاں اس کا برعکس ہے یعنی لازم (مطلق) بول کر ملزوم (مقید) مراد لیا گیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ جب مفعول کے ساتھ فعل کے متعلق ہونے پر قرینہ پایا گیا تو قرینہ کے واسطے سے مذکورہ دونوں فعلوں (اس کے درمیان جس کا مفعول کے ساتھ تعلق معتبر نہ ہو اور اس کے درمیان جس کا تعلق معتبر ہو) کے درمیان لزوم ہوگا اگرچہ بسبب الادعاء ہو اور جب ان دونوں کے درمیان لزوم ہے تو یہ دعوی کیا جاسکتا ہے کہ مطلق ملزوم ہے اور مقید لازم ہے اور جب یہ دعوی کیا جاسکتا ہے تو کنایۃً مطلق (فعل منزل بمنزلۃ اللازم) بول کر مقید (فعل متعدی) مراد لینا درست ہے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ فعل منزل بمنزلۃ اللازم کو اس فعل سے کنایہ قرار نہ دیا جائے جو قرینہ کے واسطے سے مفعول کے ساتھ متعلق ہو۔ مصنف رحمہ اللہ نے دوسری قسم کی مثال کے لئے ارشاد باری قل ہل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون پیش کیا ہے اس آیت میں علم فعل متعدی ہے مگر اس کے مفعول بہ کو حذف کر دیا گیا اور چونکہ متکلم (باری تعالی) کی مراد مفعول کے ساتھ تعلق کا اعتبار کئے بغیر، فاعل کے لئے نفس علم کو ثابت کرنا اور اس سے نفس علم کی نفی کرنا ہے اس لئے اس فعل متعدی کو لازم کے مرتبہ میں اتار دیا گیا اور اس کے لئے کوئی مفعول مقدر نہیں مانا گیا اور نہ ہی مطلق علم کو اس علم سے کنایہ قرار دیا گیا جو قرینہ کے واسطے سے کسی معلوم مخصوص (مفعول) کے ساتھ متعلق ہو۔ اب آیت کا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

مطلب یہ ہوگا کہ وہ لوگ جن کے پاس حقیقتِ علم اور نفسِ علم موجود ہے اور جن کے پاس نفسِ علم اور حقیقتِ علم موجود نہیں دونوں برابر نہیں ہوسکتے۔ یہ مطلب نہیں کہ جن لوگوں کو کسی خصوصی چیز کا علم ہے اور جن کو اس مخصوص چیز کا علم نہیں دونوں برابر نہیں ہوسکتے۔ اس آیت کی غرض جاہلوں کی مذمت میں مبالغہ پیدا کرنا ہے اس طور پر کہ وہ جاہل لوگ جن کے پاس دین کا علم نہیں ہے گویا ان کے پاس بالکل علم نہیں اور حقیقتِ علم ان کے پاس بالکل مفقود ہے اور وہ خود جانوروں کی طرح ہیں۔ اردو میں اس کی مثال یہ شعر ہے ؎

آدمیت اور شے ہے علم ہے کچھ اور چیز
کتنا طوطے کو پڑھایا پر وہ حیواں ہی رہا

یہاں "پڑھایا" فعل متعدی ہے مگر اس کا مفعول محذوف ہے اور مقدر بھی نہیں اور شعر ہی اس فعل سے کنایہ ہے جس کا قرینہ کے واسطے سے کسی مفعول مخصوص کے ساتھ تعلق ہو کیونکہ یہاں کسی مفعول کو مقدر نہیں کیا جاسکتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ دو قسموں میں سے پہلی قسم اگرچہ وجودی ہے اور دوسری عدمی اور وجودی چیز مقدم ہوتی ہے مگر یہاں عدمی ہونے کے باوجود دوسری قسم کو اس لئے مقدم کیا گیا ہے کہ وہ اپنے کثرتِ وقوع کی وجہ سے زیادہ مہتم بالشان ہے۔

اَلسَّكَّاكِيُّ ذَكَرَ فِيْ بَحْثِ إِفَادَةِ اللَّامِ الْاِسْتِغْرَاقَ أَنَّهُ إِذَا كَانَ الْمَقَامُ
خِطَابِيًّا لَا اِسْتِدْلَالِيًّا كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْمُؤْمِنُ غِرٌّ كَرِيْمٌ وَ
الْمُنَافِقُ خَبٌّ لَئِيْمٌ حُمِلَ الْمُعَرَّفُ بِاللَّامِ مُفْرَدًا كَانَ أَوْ جَمْعًا عَلَى
الْاِسْتِغْرَاقِ بِعِلَّةِ إِيْهَامِ أَنَّ الْقَصْدَ إِلَى فَرْدٍ دُوْنَ آخَرَ مَعَ تَحَقُّقِ
الْحَقِيْقَةِ فِيْهِمَا تَرْجِيْحٌ لِأَحَدِ الْمُتَسَاوِيَيْنِ عَلَى الْآخَرِ ثُمَّ ذَكَرَ فِيْ بَحْثِ
حَذْفِ الْمَفْعُوْلِ أَنَّهُ قَدْ يَكُوْنُ الْقَصْدُ إِلَى نَفْسِ الْفِعْلِ بِتَنْزِيْلِ الْمُتَعَدِّيْ
مَنْزِلَةَ اللَّازِمِ ذَهَابًا فِيْ نَحْوِ فُلَانٌ يُعْطِيْ إِلَى مَعْنَى يَفْعَلُ الْإِعْطَاءَ وَيُوْجِدُ
هٰذِهِ الْحَقِيْقَةَ إِيْهَامًا لِلْمُبَالَغَةِ بِالطَّرِيْقِ الْمَذْكُوْرِ فِيْ إِفَادَةِ اللَّامِ
الْاِسْتِغْرَاقَ فَجَعَلَ الْمُصَنِّفُ قَوْلَهُ بِالطَّرِيْقِ الْمَذْكُوْرِ إِشَارَةً إِلَى
قَوْلِهِ ثُمَّ إِذَا كَانَ الْمَقَامُ خِطَابِيًّا لَا اِسْتِدْلَالِيًّا حُمِلَ الْمُعَرَّفُ
بِاللَّامِ عَلَى الْاِسْتِغْرَاقِ وَإِلَيْهِ أَشَارَ بِقَوْلِهِ

ترجمہ سکاکی نے لام کے مفید استغراق ہونے کی بحث میں ذکر کیا ہے کہ جب مقام خطابی ہو نہ کہ استدلالی جیسے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مؤمن سادہ مزاج اور شریف

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہوتا ہے اور منافق بخیل اور کمینہ ہوتا ہے تو معرف باللام کو مفرد ہو یا جمع استغراق پر محمول کیا جائے گا اس دلیل کی وجہ سے کہ ایک فرد کا ارادہ کرنا نہ کہ دوسرے کا باوجودیکہ حقیقت دونوں میں متحقق ہے احد المتساویین کو آخر پر ترجیح دینا ہے پھر سکاکی نے حذف مفعول کی بحث میں ذکر کیا ہے کہ کبھی فعل متعدی کو لازم کے مرتبہ میں اتارنے کی بنا پر نفس فعل مقصود ہوتا ہے اس طور پر کہ فلان یعطی کے معنی ہیں کہ فلاں فعل اعطاء کرتا ہے اور یہ خصوصیت پائی جاتی ہے مبالغہ کا وہم ڈالنے کے لئے اس طریق کی وجہ سے جو لام کے مفید استغراق ہونے کی بحث میں مذکور ہو چکا ہے۔ پس مصنف نے سکاکی کے قول بالطریق المذکور کو اس کے قول ثم اذا کان المقام خطابیا لا استدلالیا حمل المعرف باللام علی الاستغراق کی طرف اشارہ قرار دیا ہے اور اسی کی طرف اپنے قول ثم الخ سے اشارہ کیا ہے۔

تشریح السکاکی متن ہے شارح نے ذکر فعل ظاہر کر کے بتایا ہے کہ السکاکی ذکر فعل محذوف کا فاعل ہے فاضل مصنف نے السکاکی کہہ کر یہ بتایا ہے کہ متن کی اگلی عبارت ثم اذا کان المقام خطابیا لا استدلالیا افاد ذلک مع التعمیم دفعا للتحکم میں احقر نے جو یہ کہا ہے کہ مقام خطابی میں معرف باللام استغراق پر محمول ہوگا اور تعمیم و عموم کا فائدہ دیگا تو یہ سکاکی کے مذہب کے مطابق ہے ورنہ شیخ عبدالقاہر کا مذہب یہ ہے کہ مقام خطابی میں معرف باللام استغراق پر محمول نہیں ہوتا اور عموم کا فائدہ نہیں دیتا بلکہ وہاں صرف ثبوت فعل للفاعل مقصود ہوتا ہے۔ اب آپ یہ سمجھئے کہ یہاں سکاکی کی دو عبارتیں ذکر کی گئی ہیں ایک تو وہ جو انھوں نے لام تعریف کے مفید استغراق ہونے کی بحث میں ذکر کی ہے۔ انہ اذا کان المقام خطابیا لا استدلالیا کقولہ علیہ السلام الخ دوم وہ جو انھوں نے حذف مفعول کی بحث میں ذکر کی ہے انہ قد یکون القصد الی نفس الفعل الخ مقام خطابی وہ مقام کہلاتا ہے جہاں حصول حکم کے لئے مقدمات خطابیہ جو مفید ظن ہوتے ہیں کافی سمجھے جائیں جیسے محاورات میں واقع ہونے والے مقدمات مثلاً ایک شخص کہے کل من یمشی فی اللیل بالسلاح فہو سارق۔ ہر وہ شخص جو رات میں ہتھیار لے کر چلے وہ چور ہے۔ یہ قضیہ اور مقدمہ غیر یقینی اور مفید ظن ہے اور مقام استدلالی وہ مقام کہلاتا ہے جہاں حصول حکم کے لئے مقدمات قطعیہ کی ضرورت ہو کیونکہ ایسی جگہ یقین مقصود ہوتا ہے ظن مقصود نہیں ہوتا حاصل یہ کہ مقام خطابی میں ظن مطلوب ہوتا ہے اور مقام استدلالی میں یقین مطلوب ہوتا ہے الغرض پہلی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ علامہ سکاکی نے لام کے مفید استغراق ہونے کی بحث میں ذکر کیا ہے کہ اگر وہ مقام جس میں معرف باللام لایا گیا ہے خطابی ہو استدلالی نہ ہو تو اس معرف باللام کو استغراق پر محمول کیا جائے گا معرف باللام خواہ مفرد ہو خواہ جمع ہو اگر مفرد ہے تو استغراق احاد ہوگا یعنی اس کے مدلول کا ہر ہر فرد مراد ہوگا اور اگر جمع ہے تو استغراق جموع ہوگا یعنی اس کے مدلول کی ہر ہر جماعت مراد ہوگی مفرد کی مثال آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے۔ المومن غر کریم والمنافق خب لئیم۔ غر بکسر الغین بھولا بھالا، مکر و فریب سے پاک، کریم، شریف حمید الاخلاق۔ منافق، نفاق عمل کے ساتھ موصوف خب بفتح الخاء

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

دھوکے باز، منبد، لئیم، کریم کی ضد۔ پس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ہر فرد مومن سادہ مزاج شریف الطبع ہے اور ہر فرد منافق مکار اور کمینہ ہے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مومن کے بارے میں حسن ظن اور منافق کے بارے میں سوء ظن پر مبنی ہے اس پر کوئی دلیل قطعی قائم نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ کبھی اس کے خلاف بھی پایا جاتا ہے چنانچہ بعض مومن انتہائی مکار ہوتے ہیں۔ جمع کی مثال المومنون احق بالاحسان ہے یعنی مومنین کی ہر جماعت مستحق احسان ہے مقام خطابی میں معرف بلام کے استغراق پر محمول ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جب متکلم نے ایک اسم کو لام حقیقت کے ساتھ معرفہ بنا کر ذکر کیا اور کسی معین فرد کے مراد لینے پر بظاہر کوئی قرینہ بھی قائم نہیں کیا تو گویا اس نے سامع کے دل میں یہ وہم ڈالا کہ اگر تونے اس معرف باللام سے ایک فرد مراد لیا اور دوسرا فرد مراد نہیں لیا حالانکہ حقیقت دونوں میں متحقق ہے تو ایسی صورت میں بلا مرجح دو متساوی چیزوں میں سے ایک کو دوسری پر ترجیح دینا لازم آئیگا حالانکہ یہ باطل ہے پس اس بطلان سے بچنے کے لئے معرف باللام کو استغراق اور عموم پر محمول کرنا ضروری ہوگا۔ الحاصل معرف باللام کو استغراق اور عموم پر محمول کرنے کی دلیل مذکورہ ترجیح ہے اور یہ ظنی ہے یعنی یہ دلیل (ترجیح) استغراق اور عموم کے ظن کا فائدہ دیتی ہے یقین کا نہیں کیونکہ یہ احتمال بہر حال موجود ہے کہ ایسا کوئی مخفی قرینہ ہو جو اس معرف باللام کو کسی معین فرد پر محمول کرنے کا تقاضہ کرتا ہو اسی وجہ سے سکاکی نے اس دلیل کو ایہام کے ساتھ تعبیر کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے بعلة ایہام۔ دوسری عبارت کا حاصل یہ ہے کہ علامہ سکاکی نے حذف مفعول کی بحث میں ذکر کیا ہے کہ کبھی فعل متعدی کو لازم کے مرتبہ میں اتارنے کی بناء پر نفس فعل مقصود ہوتا ہے کسی چیز کے ساتھ اس کا تعلق مقصود نہیں ہوتا چنانچہ فلان یعطی کے معنی ہیں کہ فلاں اعطاء کرتا ہے اور اس کی طرف سے حقیقتِ اعطاء پائی جاتی ہے اور اس سے متکلم کا مقصد سامع کے دل میں مبالغہ اور تعمیم کا وہم ڈالنا ہے اور دلیل وہی ہے جو اوپر کی عبارت میں لام کے مفید استغراق ہونے کی بحث میں ذکر کی گئی کہ اعطاء کو اگر ایک چیز کے ساتھ متعلق کیا گیا اور دوسری چیز کے ساتھ متعلق نہیں کیا گیا حالانکہ حقیقت دونوں میں متحقق ہے تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی جو کہ باطل ہے پس اس ترجیح باطل سے بچنے کے لئے الاعطاء معرف باللام کو عموم اور استغراق پر محمول کرنا ضروری ہوگا شارح کہتے ہیں کہ فاضل مصنف نے سکاکی کے قول بالطریق المذکور کو سکاکی کے قول اذا کان المقام خطابیا لا استدلالیا الخ کی طرف اشارہ قرار دیا ہے یعنی مصنف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ سکاکی نے اپنے قول بالطریق المذکور سے اپنے قول اذا کان المقام خطابیا الخ کی طرف اشارہ کیا ہے اور اسی طریق مذکور کی طرف مصنف نے اپنے قول ثم اذا کان المقام خطابیا لا استدلالیا افاد ذلک مع التعمیم دفعا للتحکم سے اشارہ کیا ہے یعنی سکاکی کے کلام میں جو بالطریق المذکور ہے اس سے مراد وہی ہے جس کا خلاصہ میں اپنی عبارت ثم اذا کان المقام خطابیا لا استدلالیا افاد ذلک مع التعمیم الخ میں ذکر کر رہا ہوں۔ یعنی میں نے ثم سے جو کچھ ذکر کیا ہے وہ سکاکی کی عبارت کا خلاصہ ہے بعینہ سکاکی کی عبارت نہیں ہے۔

افواد طالب) یہ بات ذہن نشین رہے کہ سکاکی کی پہلی عبارت کا اس مسئلہ سے کوئی تعلق نہیں ہے جو

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

یہاں زیرِ بحث ہے اس کو تو صرف اسلئے ذکر کیا گیا ہے تاکہ دوسری عبارت میں مذکور بالطریق المذکور جو معرف بلام عہد ہے اس کا معہود بنایا جاسکے۔ جمیل احمد

ثُمَّ اَیْ بَعْدَ کَوْنِ الْغَرَضِ ثُبُوْتَ اَصْلِ الْفِعْلِ وَتَنْزِیْلِہٖ مَنْزِلَةَ اللَّازِمِ مِنْ غَیْرِ اِعْتِبَارِ کِنَایَةٍ اِذَا کَانَ الْمَقَامُ خِطَابِیًّا یَکْفِیْ فِیْہِ بِمُجَرَّدِ الظَّنِّ لَا اِسْتِدْلَالِیًّا یُطْلَبُ فِیْہِ الْیَقِیْنُ الْبُرْھَانِیُّ اَفَادَ الْمَقَامُ اَوِ الْفِعْلُ ذٰلِکَ اَیْ کَوْنَ الْغَرَضِ ثُبُوْتَہٗ لِفَاعِلِہٖ اَوْ نَفْیَہٗ عَنْہُ مُطْلَقًا مَعَ التَّعْمِیْمِ فِیْ اَفْرَادِ الْفِعْلِ دَفْعًا لِلتَّحَکُّمِ اللَّازِمِ مِنْ حَمْلِہٖ عَلٰی فَرْدٍ دُوْنَ اٰخَرَ وَتَحْقِیْقُہٗ اَنَّ مَعْنٰی یُعْطِیْ حِیْنَئِذٍ یَفْعَلُ الْاِعْطَاءَ فَالْاِعْطَاءُ الْمُعَرَّفُ بِلَامِ الْحَقِیْقَةِ یُحْمَلُ فِی الْمَقَامِ الْخِطَابِیِّ عَلَی اسْتِغْرَاقِ الْاِعْطَاءَاتِ وَشُمُوْلِھَا مُبَالَغَةً لِئَلَّا یَلْزَمَ تَرْجِیْحُ اَحَدِ الْمُتَسَاوِیَیْنِ عَلَی الْاٰخَرِ

ترجمہ پھر یعنی اس کے بعد کہ غرض اصل فعل کا ثبوت ہو اور کنایہ کا اعتبار کئے بغیر اس فعل کو لازم کے مرتبہ میں اتار لیا ہو جب مقام خطابی ہو جس میں محض ظن کافی ہوتا ہے استدلالی نہ ہو جس میں یقین برہانی کو طلب کیا جاتا ہے تو مقام یا فعل اس کا فائدہ دیگا یعنی فاعل کے لئے فعل کے ثبوت کا یا فاعل سے فعل کی نفی کا مطلقاً افرادِ فعل میں تعمیم کے ساتھ اس تحکم کو دور کرنے کے لئے جو فعل کو ایک فرد پر نہ کہ دوسرے پر محمول کرنے سے لازم آتا ہے اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ اس وقت یعطی کے معنی ہیں کہ وہ فعل اعطاء کرتا ہے پس الاعطاء معرف بلام حقیقت کو مقام خطابی میں مبالغۃً اعطاءات کے استغراق اور ان کے شمول پر محمول کیا جائے گا تاکہ احد المتساویین کو آخر پر ترجیح دینا لازم نہ آئے۔

تشریح اس عبارت میں مصنف نے وہی بات ذکر کی ہے جو سکاکی کی پہلی عبارت یعنی لام کے مفید استغراق ہونے کی بحث کے تحت تفصیل کے ساتھ گذر چکی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب غرض اصل فعل کا ثبوت ہو اور اس فعل کو لازم کے مرتبہ میں اتار لیا ہو اور اس فعل منزل بمنزلۃ اللازم سے کنایۃً فعل متعدی بھی مراد نہ لیا گیا ہو تو اس کے بعد اگر مقام خطابی ہو یعنی وہ مقام جس میں فعل منزل بمنزلۃ اللازم کو کنایہ کا اعتبار کئے بغیر لایا گیا ہے خطابی ہو یعنی اس میں محض ظن کافی ہوجاتا ہو استدلالی نہ ہو یعنی اس میں اسے یقین کی ضرورت نہ ہو جو برہان سے حاصل ہوتا ہے تو ایسی صورت میں مقام اور فعل افرادِ فعل میں تعمیم کے ساتھ مطلقاً ثبوتِ فعل للفاعل یا نفیِ فعل عن الفاعل کا فائدہ دیگا کیونکہ اگر اس فعلِ معرف کو ایک فرد پر محمول کیا گیا اور دوسرے پر محمول نہ کیا گیا تو تحکم یعنی ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی پس تحکم کو دور کرنے کے لئے تعمیم اور

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

استغراق پر محمول کرنا ضروری ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس کی تحقیق یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا فلان یعطی تو اس کے معنی ہیں یفعل الاعطاء۔ پس اعطاء جو معرف بلام حقیقت ہے اس کو مقام خطابی میں اعطارات کے استغراق اور ان کے عموم پر محمول کیا جائے گا اس طور پر کہ تمام افراد کے ضمن میں حقیقت اعطاء مراد لی جائے گی اور اس کا مقصد فعل اعطاء میں مبالغہ پیدا کرنا ہوگا اور ایسا اس لئے کیا جائے گا تاکہ دو متساوی چیزوں میں سے ایک کو دوسری پر بلا مرجح ترجیح دینا لازم نہ آئے۔

(فوائد جمیل) شارح کی عبارت المقام او الفعل پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ کلمہ او کی وجہ سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ غرض مذکور یعنی ثبوتِ فعل للفاعل مطلقا اور تعمیم دونوں کا افادہ کرنے میں مقام اور فعل دونوں میں سے ہر ایک مستقل ہے یعنی مقام خطابی بھی دونوں باتوں کا فائدہ دیتا ہے اور فعل مذکور بھی دونوں باتوں کا فائدہ دیتا ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ مقام خطابی صرف تعمیم کا فائدہ دیتا ہے غرض مذکور کا فائدہ نہیں دیتا اور فعل مذکور صرف غرض مذکور کا یعنی ثبوت فعل للفاعل یا نفی فعل عن الفاعل مطلقا کا فائدہ دیتا ہے تعمیم کا فائدہ نہیں دیتا اور جب ایسا ہے تو دونوں باتوں کا افادہ کرنے میں ان دونوں میں سے ہر ایک کو مستقل قرار دینا کیسے صحیح ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عبارت میں کلمہ او۔ واؤ کے معنی میں ہے اور مطلب یہ ہے کہ مقام اور فعل دونوں دو باتوں کا فائدہ دیتے ہیں یعنی ایک فائدہ دیتا ہے غرض مذکور کا اور ایک فائدہ دیتا ہے تعمیم کا۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

> لَا يُقَالُ إِفَادَةُ التَّعْمِيْمِ يُنَافِيْ كَوْنَ الْغَرَضِ الثُّبُوْتَ وَالنَّفْيَ مُطْلَقًا أَيْ مِنْ غَيْرِ اعْتِبَارِ عُمُوْمٍ وَلَا خُصُوْصٍ لِأَنَّا نَقُوْلُ لَا نُسَلِّمُ ذٰلِكَ فَإِنَّ عَدَمَ كَوْنِ الشَّيْءِ مُعْتَبَرًا فِي الْغَرَضِ لَا يَسْتَلْزِمُ عَدَمَ كَوْنِهٖ مُفَادًا مِنَ الْكَلَامِ فَالتَّعْمِيْمُ مُفَادٌ غَيْرُ مَقْصُوْدٍ وَلِبَعْضِهِمْ فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ تَخَيُّلَاتٌ فَاسِدَةٌ لَا طَائِلَ تَحْتَهَا فَلَمْ نَتَعَرَّضْ لَهَا.

ترجمہ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ افادۂ تعمیم اس بات کے منافی ہے کہ غرض مطلقاً ثبوت اور نفی ہے یعنی عموم اور خصوص کا اعتبار کئے بغیر اسلئے کہ ہم کہتے ہیں کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کیونکہ غرض میں شے کا معتبر نہ ہونا اس کے کلام سے مستفاد نہ ہونے کو مستلزم نہیں ہے۔ پس تعمیم مستفاد ہے غیر مقصود ہے اس مقام میں بعض لوگوں کے فاسد خیالات ہیں جن کے تحت کوئی فائدہ نہیں ہے پس ہم ان کے درپے نہیں ہوئے۔

تشریح اس عبارت میں شارح ایک اعتراض اور اس کا جواب بیان کر رہے ہیں اعتراض یہ ہے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کہ آپ نے سابق میں کہا ہے کہ فعل متعدی کو لازم کے مرتبہ میں اتارنے کی غرض یہ ہے کہ فاعل کے لئے مطلقاً فعل کا ثبوت ہو یا فاعل سے مطلقاً فعل کی نفی ہو اور مطلقاً کی تفسیر یہ ہے کہ فعل میں نہ عموم معتبر ہو اور نہ خصوص معتبر ہو پس اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ فعل منزل بمنزلۃ اللازم میں عموم مقصود نہیں ہوتا ہے اور یہاں آپ نے فرمایا ہے کہ مقام خطابی میں فعل منزل بمنزلۃ اللازم تعمیم کا فائدہ دیتا ہے اور ان دونوں میں کھلی ہوئی منافات ہے یعنی فعل منزل بمنزلۃ اللازم کا مفید تعمیم ہونا غرض مذکور یعنی ثبوت اور نفی مطلق کے منافی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیں یہ منافات تسلیم نہیں ہے کیونکہ غرض میں کسی شے کا معتبر نہ ہونا یعنی فعل منزل بمنزلۃ اللازم میں عموم اور تعمیم کا معتبر اور مقصود نہ ہونا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ وہ تعمیم کلام سے مستفاد بھی نہ ہو یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ فعل منزل بمنزلۃ اللازم مفید تعمیم تو ہے مگر وہ تعمیم مقصود نہیں ہے اور ان دونوں باتوں میں کوئی منافات نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس مقام پر لوگوں نے بہت سے خیالات پیش کئے ہیں مگر وہ سب غلط ہیں ان کے بیان کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اسی وجہ سے ہم نے ان سے تعرض نہیں کیا ہے صحیح بات وہ ہی ہے جس کو مصنف نے بیان کیا ہے اور میں نے اس کی تحقیق کی ہے۔

وَالْأَوَّلُ وَهُوَ أَنْ يُجْعَلَ الْفِعْلُ مُطْلَقًا كِنَايَةً عَنْهُ مُتَعَلِّقًا بِمَفْعُولٍ
مَخْصُوصٍ كَقَوْلِ الْبُحْتُرِيِّ فِي الْمُعْتَزِّ بِاللهِ تَعْرِيضًا بِالْمُسْتَعِينِ بِاللهِ
شعر: شَجْوُ حُسَّادِهِ وَغَيْظُ عِدَاهُ ۞ أَنْ يَرَى مُبْصِرٌ وَيَسْمَعَ وَاعٍ. أَيْ
أَنْ يَكُونَ ذُو رُؤْيَةٍ وَذُو سَمْعٍ فَيُدْرِكَ بِالْبَصَرِ مَحَاسِنَهُ وَبِالسَّمْعِ
أَخْبَارَهُ الظَّاهِرَةَ الدَّالَّةَ عَلَى اسْتِحْقَاقِهِ الْإِمَامَةَ دُونَ غَيْرِهِ فَلَا
يَجِدُوا نُصِبَ عَطْفًا عَلَى يُدْرِكَ الْمَنْصُوبِ أَيْ فَلَا يَجِدَ أَعْدَاؤُهُ وَ
حُسَّادُهُ الَّذِينَ يَتَمَنَّوْنَ الْإِمَامَةَ إِلَى مُنَازَعَتِهِ الْإِمَامَةَ سَبِيلًا
فَالْأَصْلُ أَنَّهُ نَزَّلَ يَرَى وَيَسْمَعُ مَنْزِلَةَ اللَّازِمِ أَيْ مَنْ يَصْدُرُ عَنْهُ السَّمَاعُ وَالرُّؤْيَةُ مِنْ غَيْرِ تَعَلُّقٍ بِمَفْعُولٍ
ثُمَّ جَعَلَهُمَا كِنَايَتَيْنِ عَنِ الرُّؤْيَةِ وَالسَّمَاعِ الْمُتَعَلِّقَيْنِ بِمَفْعُولٍ مَخْصُوصٍ وَهُوَ مَحَاسِنُهُ وَ
أَخْبَارُهُ بِادِّعَاءِ الْمُلَازَمَةِ بَيْنَ مُطْلَقِ الرُّؤْيَةِ وَرُؤْيَةِ آثَارِهِ وَ
مَحَاسِنِهِ وَكَذَا بَيْنَ مُطْلَقِ السَّمَاعِ وَسَمَاعِ أَخْبَارِهِ لِلدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّ
آثَارَهُ وَأَخْبَارَهُ قَدْ بَلَغَتْ مِنَ الْكَثْرَةِ وَالْاِشْتِهَارِ إِلَى حَيْثُ يَمْتَنِعُ
خَفَاؤُهَا فَيُبْصِرُهَا كُلُّ رَاءٍ وَيَسْمَعُهَا كُلُّ وَاعٍ بَلْ لَا يُبْصِرُ الرَّائِي إِلَّا
تِلْكَ الْآثَارَ وَلَا يَسْمَعُ الْوَاعِي إِلَّا تِلْكَ الْأَخْبَارَ فَذَكَرَ الْمَلْزُومَ وَ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

أَرَادَ اللَّازِمَ عَلَى مَا هُوَ طَرِيقُ الْكِنَايَةِ فَفِي تَرْكِ الْمَفْعُولِ وَالْإِعْرَاضِ عَنْهُ إِشْعَارٌ بِأَنَّ فَضَائِلَهُ قَدْ بَلَغَتْ مِنَ الظُّهُورِ وَالْكَثْرَةِ إِلَى حَيْثُ يَكْفِي فِيهَا مُجَرَّدُ أَنْ يَكُونَ ذُو سَمْعٍ وَذُو بَصَرٍ حَتَّى يَعْلَمَ أَنَّهُ الْمُتَفَرِّدُ بِالْفَضَائِلِ وَلَا يَخْفَى أَنَّهُ يَفُوتُ هٰذَا الْمَعْنَى عِنْدَ ذِكْرِ الْمَفْعُولِ أَوْ تَقْدِيرِهِ۔

ترجمہ اور اول اور وہ یہ ہے کہ فعل کو مطلق ہونے کی حالت میں کنایہ قرار دیا جائے اس فعل سے جو کسی مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہو جیسے مستعین باللہ پر تعریض کرتے ہوئے معتز باللہ کی مدح میں بحتری کا قول ہے اس کے حاسدوں کا غم اور اس کے دشمنوں کا غصہ یہ ہے کہ دیکھنے والا دیکھتا ہے اور سُن کر یاد رکھنے والا سنتا ہے یعنی صاحب رویت اور صاحب سمع موجود ہوتا ہے پس اپنی آنکھوں سے اس کے محاسن دیکھتا ہے اور اپنے کانوں سے اس کے وہ اوصاف سنتا ہے جو ظاہر ہیں۔ (اور اس پر دال ہیں کہ مستحق امامت وہی ہے نہ کہ اس کے علاوہ۔ فلا یجدوا۔ یدرک منصوب پر معطوف ہونے کی وجہ سے منصوب ہے یعنی اس کے دشمن اور وہ حاسد جو منصب امامت کی آرزو کرتے ہیں امامت کے سلسلے میں ممدوح کے ساتھ جھگڑا کرنے کی راہ نہیں پائیں گے پس حاصل یہ ہے کہ یری اور یسمع کو لازم کے مرتبہ میں اتار دیا گیا ہے یعنی وہ شخص جس سے رویت اور سماع صادر ہو، مفعول مخصوص کے ساتھ تعلق کے بغیر پھر شاعر نے ان دونوں کو اس رویت اور سماع سے کنایہ قرار دیا جو مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہیں اور وہ ممدوح کے محاسن اور اوصاف ہیں مطلق رویت اور ممدوح کے محاسن اور آثار کی رویت کے درمیان لزوم کا دعوی کرنے کے ساتھ اسی طرح مطلق سماع اور ممدوح کے اوصاف کے سماع کے درمیان (لزوم کا دعویٰ کرنے کے ساتھ) اس بات پر دلالت کرنے کے لئے کہ اس کے اوصاف اور محاسن کثرت اور شہرت کی اس حد کو پہونچ چکے کہ ان کا چھپا رہنا محال ہے پس ہر دیکھنے والا ان کو دیکھتا ہے اور ہر سننے والا ان کو سنتا ہے بلکہ دیکھنے والا صرف ان محاسن کو دیکھتا ہے اور سننے والا صرف ان اوصاف کو سنتا ہے پس شاعر نے ملزوم ذکر کیا اور لازم کا ارادہ کیا ہے جو کنایہ کا طریقہ ہے پس مفعول کے ترک میں اور اس سے اعراض کرنے میں اس بات کی خبر دینا ہے کہ ممدوح کے فضائل ظہور اور کثرت کی اس حد تک پہونچ گئے ہیں کہ ان کے بارے میں صرف اتنا کافی ہے کہ (دنیا میں) دیکھنے والا اور سننے والا موجود ہو یہاں تک کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ وہ فضائل میں منفرد (بے مثال) ہے اور یہ بات مخفی نہیں کہ یہ معنی مفعول کے ذکر کرنے یا اس کو مقدر ماننے کے وقت فوت ہو جاتے ہیں۔

تشریح سابق میں فعل متعدی منزل بمنزلۃ اللازم کی دو قسمیں بیان کی گئی تھیں ایک تو یہ کہ وہ فعل جس میں عموم یا خصوص کا اعتبار نہ ہو اور نہ ہی مفعول کے ساتھ اس کے تعلق کا اعتبار ہو اس کو

www.KitaboSunnat.com
کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اس فعل سے کنایہ قرار دیا جائے جو ایسے مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہو جس پر قرینہ دلالت کرتا ہے یعنی فعل مطلق بول کر فعل مقید مراد لیا جائے دوم یہ کہ اس فعل مطلق کو فعل مقید سے کنایہ قرار دیا جائے۔ دوسری قسم کی مثال تو آیت قل ہل یستوی الذین الخ میں بیان کی جا چکی ہے رہی پہلی قسم جس میں فعل مطلق کو فعل مقید یعنی اس فعل سے کنایہ قرار دیا جاتا ہے جو فعل مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہو تو اس کی مثال کے لئے فاضل مصنف نے بحتری کا وہ شعر پیش کیا ہے جس میں معتز باللہ کی مدح کی گئی ہے اور اس کے بھائی مستعین باللہ پر چوٹ کی گئی ہے۔ بحتری جس کی کنیت ابو عبادہ ہے دولت عباسیہ کے مشہور شعراء میں سے ایک ہے معتز باللہ اور مستعین باللہ دونوں بھائی ہیں اور متوکل علی اللہ کے بیٹے ہیں۔ معتز باللہ ان خلفاء عباسیہ میں سے ایک ہیں جن کا دارالخلافہ بغداد رہا ہے اور مستعین باللہ امامت اور خلافت کے سلسلہ میں اپنے بھائی معتز باللہ سے جھگڑتے رہتے تھے پس بحتری نے معتز باللہ کی مدح میں اور مستعین باللہ پر چوٹ کرتے ہوئے یہ شعر کہا ہے

شجو حسادہ و غیظ عداہ
ان یری مبصر و یسمع واع

اس شعر میں حساد اور اعداء سے مراد مستعین باللہ اور اسی طرح کے لوگ ہیں اور شعر کا مطلب یہ ہے کہ ممدوح کے حاسدوں اور دشمنوں کے غم و غصہ کے لئے صرف اتنا کافی ہے کہ دنیا میں کوئی دیکھنے والا اور سننے والا پایا جائے کیونکہ اس صورت میں رویت اور سماعت صرف ممدوح کے ان محاسن اور فضائل پر واقع ہوگی جو اس پر دلالت کرتے ہیں کہ امامت اور خلافت کا مستحق صرف میرا ممدوح ہے اس کے علاوہ کوئی نہیں اور چونکہ خلافت اور امامت کا استحقاق ثابت کرنے والے محاسن و فضائل دوسرے حضرات میں مفقود ہیں اسلئے وہ خلافت کے مستحق نہ ہوں گے اور ان کے لئے میرے ممدوح سے امامت کے سلسلے میں جھگڑا کرنے کی کوئی راہ نہ ہوگی بلکہ وہ میرے ممدوح کو دیکھ دیکھ کر کڑھتے رہیں گے۔ ایسے ہی لوگوں کے بارے میں قرآن کا ارشاد ہے موتوا بغیظکم " اپنے غصہ میں جل بھن کر مر جاؤ۔

شارح فرماتے ہیں کہ شعر میں یری اور یسمع فعل متعدی ہیں مگر شاعر نے اولاً تو ان دونوں کو ایسے فعل لازم کے مرتبہ میں اتارا ہے جس کا مفعول مخصوص کے ساتھ کوئی تعلق نہیں یعنی وہ شخص مراد لیا ہے جس سے صرف رویت اور سماعت کا صدور ہو سکے پھر اس کے بعد ان دونوں کو اس رویت اور سماعت سے کنایہ قرار دیا ہے جو مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہیں اور وہ مفعول ممدوح کے محاسن اور اس کے اخبار و اوصاف ہیں یعنی رویت کا مفعول محاسن ہے اور سماع کا مفعول اخبار و اوصاف ہیں۔ الحاصل شعر میں رویت مطلق اور سماع مطلق (وہ رویت اور وہ سماع جس کا مفعول کے ساتھ تعلق نہیں ہے) بول کر کنایۃً رویت مقید اور سماع مقید یعنی وہ رویت اور وہ سماع مراد لیا گیا ہے جس کا مفعول کے ساتھ تعلق ہے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ مصنف کے مذہب کے مطابق کنایہ کہتے ہیں ملزوم بول کر لازم مراد لینا اور

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

رویت مطلق اور رویت مقید کے درمیان کوئی لزوم نہیں ہے اسی طرح سماع مطلق اور سماع مقید کے درمیان کوئی لزوم نہیں ہے۔ اور جب ان دونوں کے درمیان لزوم نہیں ہے تو ان دونوں میں سے ایک ملزوم اور دوسرا لازم نہیں ہوگا اور جب یہاں ملزوم اور لازم نہیں پائے گئے تو ملزوم بول کر لازم مراد لینا بھی متحقق نہ ہوگا اور جب ملزوم بول کر لازم مراد لینا متحقق نہیں ہوا تو کنایہ بھی متحقق نہیں ہوگا اور جب یہاں کنایہ کا تحقق نہیں ہوا تو شارح کا یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ شاعر نے مطلق رویت اور مطلق سماع کو رویت مقید اور سماع مقید یعنی اس رویت اور اس سماع سے کنایہ قرار دیا ہے جو مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہیں بادعاء الملازمة سے شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ ان دونوں کے درمیان واقع میں اگرچہ لزوم نہیں ہے یعنی واقع میں مطلق رویت کے لئے ممدوح کے محاسن کی رویت اور مطلق سماع کے لئے ممدوح کے اوصاف واخبار کا سماع اگرچہ لازم نہیں ہے لیکن شاعر جو متکلم ہے اس نے ادعائی طور پر ان دونوں کے درمیان لزوم فرض کیا ہے گویا شاعر نے یہ کہا ہے کہ جس شخص میں مطلق رویت موجود ہوگی یعنی مطلقاً دیکھنے کی صلاحیت ہوگی وہ میرے ممدوح کے محاسن کو لازمی طور پر دیکھے گا ایسا نہیں ہوسکتا کہ کوئی بینا ہو اور میرے ممدوح کے محاسن کو نہ دیکھے اسی طرح جس شخص میں مطلق سماع موجود ہوگا یعنی محض سننے کی صلاحیت موجود ہوگی وہ میرے ممدوح کے اوصاف واخبار کو ضرور سنیگا۔ ایسا نہیں ہوسکتا کہ ایک شخص سننے کی صلاحیت رکھتا ہو اور میرے ممدوح کے اوصاف واخبار کو نہ سنے۔ اور جب ایسا ہے تو کنایہ متحقق ہوجائے گا۔

للدلالة علی ان آثاره الخ سے شارح نے ایک دوسرے اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ اولاً مطلق فعل کا اعتبار کرنے اور پھر فعل مقید بمفعول سے کنایہ قرار دینے کی کیا ضرورت ہے۔ شروع ہی سے مفعول مخصوص کی صراحت کردی جاتی یعنی اس کی کیا ضرورت ہے کہ اولاً فعل متعدی کو اس فعل لازم کے مرتبہ میں اتارا گیا جس کا مفعول کے ساتھ تعلق معتبر نہیں ہے اور پھر اس کو اس فعل متعدی سے کنایہ قرار دیا گیا جو مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہے شروع ہی میں مفعول مخصوص کی صراحت کرنے میں کیا قباحت ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شاعر ممدوح کے محاسن واوصاف میں مبالغہ کرنا چاہتا ہے اور یہ بتانا چاہتا ہے کہ ممدوح کے محاسن اوصاف اس قدر کثیر اور مشہور ہوگئے کہ اب ان کا مطلق رائی اور مطلق سامع پر چھپا رہنا محال ہے اگر کسی میں دیکھنے کی صلاحیت ہوگی تو اس کے محاسن کو ضرور دیکھے گا اور اگر سننے کی صلاحیت ہوگی تو اس کے اوصاف واخبار کو ضرور سنیگا بلکہ میں اور بڑھ کر کہتا ہوں کہ اگر کوئی شخص بینا ہوگا تو وہ صرف میرے ممدوح کے محاسن کو دیکھیگا، دوسروں کے محاسن کو نہیں دیکھے گا اور اگر شنوا ہوگا تو وہ صرف میرے ممدوح کے اوصاف واخبار کو سنیگا دوسروں کے اوصاف واخبار کو نہیں سنیگا پس شاعر نے ملزوم (مطلق رویت ومطلق سماع) بول کر لازم (ممدوح کے محاسن کی رویت اور اس کے اوصاف کا سماع) مراد لیا جیسا کہ کنایہ کا طریقہ ہے اور الکنایة ابلغ من التصریح کے قاعدہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کے تحت مبالغہ چونکہ کنایہ ہی کی صورت میں متحقق ہو سکتا ہے اس لئے شاعر نے کنایہ کا ارتکاب کیا اور شروع ہی سے مفعول مخصوص کا ذکر نہیں کیا ۔ الحاصل شاعر کا لفظوں میں مفعول کو ذکر نہ کرنا اور نیت میں اس سے اعراض کرنا اس بات کی خبر دیتا ہے کہ میرے ممدوح کے فضائل ظہور اور کثرت کی اس حد کو پہنچ چکے ہیں کہ ان کو دیکھنے اور سننے کے لئے اتنا کافی ہے کہ کوئی شخص دنیا میں دیکھنے اور سننے کی صلاحیت رکھتا ہو تاکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ وہ فضائل میں یگانہ اور یکتا ہے اور جب وہ فضائل میں یگانہ اور یکتا ہے تو امامت و خلافت کا مستحق بھی وہی ہوگا اس کے علاوہ نہ ہوگا شارح کہتے ہیں کہ اگر یری اور یسمع کے مفعول کو ذکر کیا جاتا یا مقدر مان لیا جاتا تو مبالغہ کا یہ نکتہ پیدا نہ ہوتا پس مبالغے کے اس نکتہ کو پیدا کرنے کے لئے مذکورہ تفصیل اختیار کی گئی ہے ۔ اسی کے ہم معنی اردو میں بھی ایک شعر ہے

ــہ تیرے حاسد کا سا سودا تو نہ دکھاوے خدا ۔ چاہتا ہے کوئی عالم میں نہ دیکھے نہ سنے

(فوائد) شارح کی عبارت بل لا یبصر الرائی الا تلک الآثار پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اتنی بات تو صحیح ہے کہ ہر دیکھنے والا ممدوح کے محاسن کو ضرور دیکھیگا اور ہر سننے والا ممدوح کے اوصاف کو ضرور سنے گا مگر اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ ممدوح کے علاوہ کے محاسن اور اوصاف کو نہ دیکھے اور نہ سنے حالانکہ شارح کے بیان کردہ حصر سے یہ بات ثابت ہوتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ شاعر کا یہ شعر مقام مدح میں ہے اور وہ یہ کہنا چاہتا ہے کہ امامت کا مستحق صرف میرا ممدوح ہے اس کے علاوہ کوئی نہیں اور یہ اسی وقت ممکن ہوگا جبکہ ممدوح میں بعض فضائل ایسے پائے جائیں جو دوسروں میں موجود نہ ہوں تو اب چونکہ ممدوح کے علاوہ دوسروں میں وہ فضائل موجود ہی نہیں اسلئے دیکھنے والا اور سننے والا ممدوح ہی کے محاسن و اوصاف کو دیکھے گا اور سنیگا ، دوسروں کے محاسن و اوصاف کو نہ دیکھے گا ، اور نہ سنے گا ۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

وَإِلَّا أَيْ وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْغَرَضُ عِنْدَ عَدَمِ ذِكْرِ الْمَفْعُوْلِ مَعَ الْفِعْلِ الْمُتَعَدِّيْ الْمُسْنَدِ إِلَى فَاعِلِهٖ إِثْبَاتَهٗ لِفَاعِلِهٖ أَوْ نَفْيَهٗ عَنْهُ مُطْلَقًا بَلْ قَصَدَ تَعَلُّقَهٗ بِمَفْعُوْلٍ غَيْرِ مَذْكُوْرٍ وَجَبَ التَّقْدِيْرُ بِحَسَبِ الْقَرَائِنِ الدَّالَّةِ عَلَى تَعْيِيْنِ الْمَفْعُوْلِ إِنْ عَامًّا فَعَامًّا وَإِنْ خَاصًّا فَخَاصٌّ وَلَمَّا وَجَبَ التَّقْدِيْرُ تَعَيَّنَ أَنَّهٗ مُرَادٌ وَمَحْذُوْفٌ مِنَ اللَّفْظِ لِغَرَضٍ فَأَشَارَ إِلَى تَفْصِيْلِ الْغَرَضِ بِقَوْلِهٖ

ترجمہ اور اگر اس فعل متعدی کے ساتھ جو اپنے فاعل کی طرف منسوب ہے مفعول مذکور نہ ہونے کے وقت مطلقاً فعل کو اس کے فاعل کے لئے ثابت کرنا یا فعل کی اس کے فاعل سے نفی کرنا مقصود نہ ہو بلکہ مفعول غیر مذکور کے ساتھ اس کے تعلق کا ارادہ کیا گیا ہو تو مفعول کو مقدر ماننا واجب ہے ان قرائن کے مطابق جو مفعول کی تعیین پر دال ہوں اگر عام ہے تو عام اور اگر خاص ہے تو خاص اور جب مقدر ماننا ضروری

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہوگیا تو یہ بات متعین ہوگئی کہ یہ مراد ہے اور لفظوں سے کسی غرض کی وجہ سے حذف کیا گیا ہے پس مصنف نے اپنے قول سے غرض کی تفصیل کی طرف اشارہ کیا ہے۔

تشریح فعل متعدی کے ساتھ مفعول کے مذکور نہ ہونے کی صورت میں جن دو قسموں کا ذکر کیا گیا تھا ان میں سے دوسری قسم کا بیان کیا گیا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر فعل متعدی کے ساتھ مفعول مذکور نہ ہو اور متکلم کا مقصد یہ بھی نہ ہو کہ فعل کو مطلقاً فاعل کے لئے ثابت کیا جائے یا فعل کی فاعل سے نفی کیجائے بلکہ مفعول مخصوص جو لفظوں میں غیر مذکور ہے کے ساتھ اس فعل کا تعلق مقصود ہو تو ایسی صورت میں مفعول کا مقدر ماننا ضروری ہوگا پس مفعول کی تعیین پر جیسا قرینہ ہوگا ویسا ہی مفعول مقدر ہوگا اگر قرینہ مدلول عام پر دلالت کرے گا تو اس پر دلالت کرنے کے لئے لفظ عام مقدر ہوگا جیسے "واللہ یدعوا الی دار السلام" یعنی واللہ یدعوا کل احد الی دار السلام، اور اگر قرینہ مدلول خاص پر دلالت کرے گا تو اس پر دلالت کرنے کے لئے لفظ خاص مقدر ہوگا جیسے سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول "ما رأیت منہ وما رای منی" یعنی ما رایت فرجاً منہ وما رای فرجاً منی۔ نہ میں نے اللہ کے رسول کی شرمگاہ دیکھی اور نہ ہی آپ نے میری شرمگاہ دیکھی۔ اور جب مفعول کا مقدر ماننا ضروری ہوگیا تو یہ بات متعین ہوگئی کہ یہ مفعول مراد ہے اور کسی غرض کی وجہ سے اس کو لفظوں سے حذف کیا گیا کیونکہ محذوف اس کے بعد کہ اس پر قرینہ دال ہے باب بلاغت میں اس غرض اور نکتہ کا محتاج ہوتا ہے جو اس کے حذف کا موجب ہوتا ہے۔ پس فاضل مصنف نے اپنے اگلے قول سے اسی غرض اور نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔

وَحَذْفُهُ إِمَّا لِلْبَيَانِ بَعْدَ الْإِبْهَامِ كَمَا فِي فِعْلِ الْمَشِيئَةِ وَالْإِرَادَةِ وَنَحْوِهِمَا إِذَا وَقَعَ شَرْطًا فَإِنَّ الْجَوَابَ يَدُلُّ عَلَيْهِ وَيُبَيِّنُهُ لٰكِنَّهُ إِنَّمَا يُحْذَفُ مَا لَمْ يَكُنْ تَعَلُّقُهُ بِهِ أَيْ تَعَلُّقُ فِعْلِ الْمَشِيئَةِ بِالْمَفْعُولِ غَرِيبًا نَحْوُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ أَيْ لَوْ شَاءَ هِدَايَتَكُمْ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ فَإِنَّهُ لَمَّا قِيلَ لَوْ شَاءَ عَلِمَ السَّامِعُ إِنَّ هُنَاكَ شَيْئًا عُلِّقَتِ الْمَشِيئَةُ عَلَيْهِ لٰكِنَّهُ مُبْهَمٌ فَإِذَا جِيءَ بِجَوَابِ الشَّرْطِ صَارَ مُبَيَّنًا وَهٰذَا أَوْقَعُ فِي النَّفْسِ بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَ تَعَلُّقُ فِعْلِ الْمَشِيئَةِ بِهِ غَرِيبًا فَإِنَّهُ لَا يُحْذَفُ حِينَئِذٍ كَمَا فِي قَوْلِهِ شِعْرٌ وَلَوْ شِئْتُ أَنْ أَبْكِيَ دَمًا لَبَكَيْتُهُ عَلَيْهِ وَلٰكِنْ سَاحَةُ الصَّبْرِ أَوْسَعُ فَإِنَّ تَعَلُّقَ فِعْلِ الْمَشِيئَةِ بِبُكَاءِ الدَّمِ غَرِيبٌ فَذَكَرَهُ لِيَتَقَرَّرَ فِي نَفْسِ السَّامِعِ فَيَأْنَسَ بِهِ السَّامِعُ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ترجمہ پھر حذف مفعول یا تو بیان بعد الابہام کے لئے ہوتا ہے جیسے فعل مشیت اور ارادہ وغیرہ میں جب وہ شرط واقع ہو اسلئے کہ جواب شرط اس پر دلالت کرتا ہے اور اس کو واضح کرتا ہے لیکن اس وقت حذف کیا جائے گا جب فعل مشیت کا تعلق مفعول کے ساتھ نادر نہ ہو جیسے اگر وہ چاہتا تو تم سب کو ہدایت دیدیتا یعنی اگر تمہاری ہدایت چاہتا تو تم سب کو ہدایت دیدیتا کیونکہ جب لوشاء کہا گیا تو سامع کو معلوم ہوگیا کہ یہاں کوئی چیز ہے جس پر مشیت کو معلق کیا گیا ہے لیکن وہ مبہم ہے پس جب جواب شرط لایا گیا تو واضح ہوگیا اور یہ اوقع فی النفس ہے برخلاف اس کے جبکہ فعل مشیت کا تعلق نادر ہو کیونکہ اس وقت اس کو حذف نہیں کیا جائے گا جیسا کہ اس کے قول میں ہے ؎ اگر میں اس پر خون رونا چاہوں تو رو سکتا ہوں لیکن صبر کا میدان وسیع تر ہے کیونکہ بکاء دم کے ساتھ فعل مشیت کا تعلق نادر ہے پس شاعر نے اس کو ذکر کیا ہے تاکہ وہ سامع کے دل میں جم جائے اور سامع اس کے ساتھ مانوس ہو جائے۔

تشریح جس صورت میں مفعول محذوف کا مقدر ماننا ضروری ہے اس صورت میں حذف مفعول کے لئے دو شرطیں ہیں۔ (۱) ایسے قرینے کا پایا جانا جو اس محذوف کی تعیین پر دلالت کرتا ہو (۲) اس غرض اور نکتہ کا موجود ہونا جو حذف مفعول کا موجب ہو۔ مصنف رہ نے شرط اول کو تو گذشتہ سطروں میں بیان کر دیا ہے اب یہاں سے شرط ثانی کی تفصیل ذکر کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ مفعول کو کبھی بیان بعد الابہام کی وجہ سے حذف کر دیا جاتا ہے یعنی مفعول کو پہلے مخفی رکھا جاتا ہے اس کے بعد ظاہر کر دیا جاتا ہے اور ایسا اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ مفعول سامع کے دل و دماغ میں اتر جائے اور راسخ ہو جائے کیونکہ اخفاء کے بعد اظہار ایسا ہوگا گویا اس کا حصول طلب کے بعد ہوا ہے اور طلب کے بعد جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ اس سے زیادہ اوقع اور عزیز تر ہوتی ہے جو بلا طلب اور بلا مشقت حاصل ہوئی ہو جیسے فعل مشیت اور فعل ارادہ وغیرہ کے مفعول کو اسی غرض کے لئے حذف کر دیا جاتا ہے لیکن یہ خیال رہے کہ ان دونوں اور ان جیسے افعال کا مفعول اس وقت حذف کیا جائیگا جب یہ افعال ترکیب میں شرط واقع ہوں کیونکہ اس صورت میں جواب شرط مفعول محذوف پر دلالت کرنے کی وجہ سے حذف مفعول پر قرینہ ہوگا اور واضح طور سے مفعول پر مشتمل ہونے کی وجہ سے حذف مفعول بیان بعد الابہام کے لئے ہوگا یہ بھی یاد رہے کہ مشیت وغیرہ افعال کے شرط واقع ہونے کی شرط اغلبی ہے کیونکہ کبھی مشیت کا مفعول بیان بعد الابہام کی وجہ سے محذوف ہوتا ہے مگر فعل مشیت شرط واقع نہیں ہوتا جیسے تو یوں کہے ۔ بمشیۃ اللہ تہتدون کیونکہ اس کی تقدیری عبارت ہے بمشیۃ اللہ ہدایتکم تہتدون۔ یہ بھی ذہن نشین رہے کہ فعل مشیت وغیرہ کا مفعول اس وقت حذف کیا جائے گا جبکہ فعل مشیت وغیرہ کا مفعول کے ساتھ تعلق نادر نہ ہو مثلاً باری تعالیٰ کے قول فلو شاء لہدٰکم اجمعین میں شاء فعل کا مفعول (ہدایت) محذوف ہے چنانچہ تقدیری عبارت ہے لو شاء ہدایتکم لہدٰکم اجمعین

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اگر وہ تمہاری ہدایت چاہتا تو تم سب کو ہدایت دیدیتا یہاں شاء کے مفعول محذوف پر جواب شرط یعنی لہداکم قرینہ ہے اور ہدایت کے ساتھ فعل مشیت کا تعلق نادر بھی نہیں ہے اور بیان بعد الابہام بھی ہے اس طور پر کہ جب شاء کہا گیا تو سامع کو یہ بات معلوم ہوگئی کہ یہاں ایسی کوئی چیز ضرور ہے جس کے ساتھ مشیتِ باری متعلق ہے مگر وہ چیز مبہم ہے معلوم نہیں کیا ہے پس جب جواب شرط لہداکم ذکر کیا گیا تو وہ ابہام اور اخفاء دور ہوگیا اور یہ واضح ہوگیا کہ مفعول محذوف "ہدایت" ہے اور یہ اندازِ بیان بلاشبہ اوقع فی النفس ہے جیسا کہ خادم نے پہلے بیان کیا ہے۔ اردو میں جیسے "گدا کو چاہے تو اک دم بادشاہ کردے"۔ یہاں چاہے فعل کا مفعول یعنی بادشاہ کرنا محذوف ہے۔ اس کے برخلاف اگر مفعول کے ساتھ فعلِ مشیت کا تعلق نادر ہو تو اس وقت مفعول کو حذف نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ ابوالہندام خزاعی نے اپنے لختِ جگر ہندام کے مرثیہ میں کہا ہے۔ ؎

ولو شئت ان ابکی دما لبکیتہ ✤ علیہ ولکن ساحۃ الصبر اوسع

اگر میں اس پر خون کے آنسو رونا چاہوں تو رو سکتا ہوں لیکن صبر کا میدان بہت وسیع ہے یعنی حزن و ملال تو اس بات کا مقتضی ہے کہ میں ہندام کے مرنے پر خون کے آنسو بہاؤں لیکن صبر نے میری مدد کی حتی کہ میں نے بکاء دم کو ترک کر دیا ملاحظہ فرمائیے اس شعر میں مفعول (بکاء دم) کے ساتھ فعل مشیت کا تعلق چونکہ نادر ہے اسلئے شاعر نے مفعول کو حذف نہیں کیا بلکہ ذکر کر دیا اگرچہ جواب شرط اس پر دلالت کرتا ہے اس صورت میں مفعول چونکہ دو مرتبہ مذکور ہوگیا ایک مرتبہ شرط میں اور دوسری مرتبہ جواب شرط میں اس لئے مفعول سامع کے دل میں راسخ ہو جائے گا اور سامع اس سے مانوس ہو جائیگا اس کے برخلاف اگر مفعول اولاً حذف کر دیا جاتا اور پھر ایک مرتبہ ذکر کیا جاتا تو سامع کا دل اس سے مانوس نہ ہوتا۔

وَأَمَّا قَوْلُهُ فَلَمْ يُبْقِ مِنِّي الشَّوْقُ غَيْرَ تَفَكُّرِي ✤ فَلَوْ شِئْتُ أَنْ أَبْكِيَ بَكَيْتُ تَفَكُّرًا ✤ فَلَيْسَ مِنْهُ أَيْ مِمَّا تُرِكَ فِيهِ حَذْفُ مَفْعُولِ الْمَشِيَّةِ بِنَاءً عَلَى غَرَابَةِ تَعَلُّقِهَا بِهِ عَلَى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ صَدْرُ الْأَفَاضِلِ فِي ضِرَامِ السِّقْطِ مِنْ أَنَّ الْمُرَادَ لَوْ شِئْتُ أَنْ أَبْكِيَ تَفَكُّرًا بَكَيْتُ تَفَكُّرًا فَلَمْ يُحْذَفْ مَفْعُولُ الْمَشِيَّةِ وَلَمْ يُقَلْ لَوْ شِئْتُ بَكَيْتُ تَفَكُّرًا لِأَنَّ تَعَلُّقَ الْمَشِيَّةِ بِبُكَاءِ التَّفَكُّرِ غَرِيبٌ كَتَعَلُّقِهَا بِبُكَاءِ الدَّمِ وَإِنَّمَا لَمْ يَكُنْ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ لِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَوَّلِ الْبُكَاءُ الْحَقِيقِيُّ لَا الْبُكَاءُ الْفِكْرِيُّ لِأَنَّهُ لَمْ يُرِدْ أَنْ يَقُولَ لَوْ شِئْتُ أَنْ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

أَبْكِيَ تَفَكُّرًا بَكَيْتُ تَفَكُّرًا بَلْ أَرَادَ أَنْ يَقُوْلَ أَفْنَانِي النُّحُوْلُ فَلَمْ يَبْقَ مِنِّي غَيْرُ خَوَاطِرَ تَجُوْلُ فِيَّ حَتّٰى لَوْ شِئْتُ الْبُكَاءَ فَمَرَيْتُ جُفُوْنِيْ وَعَصَرْتُ عَيْنِيْ لِيَسِيْلَ مِنْهَا دَمْعٌ لَمْ أَجِدْهُ وَخَرَجَ مِنْهَا بَدَلَ الدَّمْعِ التَّفَكُّرُ فَالْبُكَاءُ الَّذِيْ أَرَادَ إِيْقَاعَ الْمَشِيْئَةِ عَلَيْهِ بُكَاءٌ مُطْلَقٌ مُبْهَمٌ غَيْرُ مُعَدًّى إِلَى التَّفَكُّرِ الْبَتَّةَ وَالْبُكَاءُ الثَّانِيْ مُقَيَّدٌ مُعَدًّى إِلَى التَّفَكُّرِ فَلَا يَصْلُحُ أَنْ يَكُوْنَ تَفْسِيْرًا لِلْأَوَّلِ وَبَيَانًا لَهُ كَمَا إِذَا قُلْتَ لَوْ شِئْتَ أَنْ تُعْطِيَ دِرْهَمًا أَعْطَيْتَ دِرْهَمَيْنِ كَذَا فِيْ دَلَائِلِ الْإِعْجَازِ وَمِمَّا نَشَأَ فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ مِنْ سُوْءِ الْفَهْمِ وَقِلَّةِ التَّدَبُّرِ مَا قِيْلَ أَنَّ الْكَلَامَ فِيْ مَفْعُوْلِ أَبْكِيْ وَالْمُرَادُ أَنَّ الْبَيْتَ لَيْسَ مِنْ قَبِيْلِ مَا حُذِفَ فِيْهِ الْمَفْعُوْلُ لِلْبَيَانِ بَعْدَ الْإِبْهَامِ بَلْ إِنَّمَا حُذِفَ لِغَرَضٍ آخَرَ.

ترجمہ اور بہرحال اس کا قول پس شوق نے مجھ میں تفکر کے سوا کچھ باقی نہیں چھوڑا اگر میں رونا چاہوں تو تفکر رو سکتا ہوں۔ پس یہ اس سے نہیں ہے۔ یعنی اس سے نہیں جس میں مشیت کے مفعول کو اس بنا پر ترک کر دیا گیا ہو کہ مفعول کے ساتھ مشیت کا تعلق نادر ہے جیسا کہ صدر الافاضل اپنی کتاب ضرام السقط میں اس کی طرف گئے ہیں یعنی شاعر کی مراد یہ ہے کہ اگر میں تفکر رونا چاہوں تو تفکر رو سکتا ہوں۔ پس مشیت کا مفعول حذف نہیں کیا اور لو شئت بکیت تفکرا نہیں کہا اس لئے کہ مشیت کا تعلق بکاء تفکر کے ساتھ نادر ہے جیسا کہ بکاء دم کے ساتھ مشیت کا تعلق نادر ہے اور یہ اس قبیل سے اس لئے نہیں کہ اول سے بکاء حقیقی مراد ہے نہ کہ بکاء فکری کیونکہ شاعر نے یہ کہنے کا ارادہ نہیں کیا کہ اگر میں تفکر رونا چاہوں تو تفکر رو سکتا ہوں بلکہ یہ کہنے کا ارادہ کیا ہے کہ مجھے لاغری نے فنا کر دیا ہے پس مجھ میں سوائے جولانی خیالات کے کوئی چیز باقی نہیں رہی حتی کہ اگر میں رونا چاہوں اور اپنی پلکیں ملوں اور اپنی آنکھوں کو نچوڑوں تاکہ ان سے آنسو بہیں تو میں یہ بھی نہیں پاتا ہوں اور ان سے آنسو کے بدلے تفکرات نکلتے ہیں۔ پس وہ بکاء جس پر شاعر نے مشیت واقع کرنے کا ارادہ کیا ہے بکاء مطلق مبہم ہے جو تفکر کی طرف بالکل متعدی نہیں ہے اور بکاء ثانی مقید ہے تفکر کی طرف متعدی ہے لہذا اس کو اول کی تفسیر اور اس کا بیان قرار دینا صحیح نہیں ہے جیسے جب تو کہے اگر تو ایک درہم دینا چاہے تو، تو دو درہم دیدے۔ ایسا ہی دلائل الاعجاز میں ہے۔ اور ان میں سے جو اس مقام میں غلط فہمی اور قلت تدبر سے وہ ہے جو کہا گیا ہے کہ کلام ابکی کے مفعول میں ہے اور مراد یہ ہے کہ شعر اس قبیل سے نہیں ہے جس میں مفعول بیان بعد الابہام کی وجہ سے حذف کیا گیا ہے بلکہ کسی دوسری غرض

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کی وجہ سے حذف کیا گیا ہے۔

تشریح: مصنف رہ نے فلم یبق منی الشوق الخ شعر کے بعد فلیس منہ کہہ کر صدر الافاضل پر رد کیا ہے اس طور پر کہ اس شعر کے بارے میں صدر الافاضل کا مذہب جو ان کی کتاب ضرام السقط میں مذکور ہے یہ ہے کہ اس شعر میں شئت کا مفعول ان ابکی مذکور ہے اس کو اس لئے حذف نہیں کیا گیا کہ مفعول کے ساتھ مشیت کا تعلق غریب ہے کیونکہ شاعر کی مراد یہ ہے کہ میں اگر تفکر کا رونا چاہوں تو تفکر کا رونا رو سکتا ہوں اور بکاءِ تفکر کے ساتھ مشیت کا تعلق اسی طرح نادر ہے جیسا کہ بکاء دم کے ساتھ مشیت کا تعلق نادر ہے اور مفعول کے ساتھ مشیت کے تعلق کی ندرت اور غرابت مانع حذف ہے اس لئے اس شعر میں شئت فعل کے مفعول کو حذف نہیں کیا گیا۔ فاضل مصنف کہتے ہیں کہ یہ شعر اس قبیل سے نہیں ہے یعنی اس شعر میں مشیت کے حذفِ مفعول کو ترک کرنا مفعول کے ساتھ تعلق کی غرابت اور ندرت کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس لئے ہے کہ یہاں حذفِ مفعول پر دلالت کرنے والا قرینہ موجود نہیں ہے کیونکہ شعر میں ابکاء اول (ان ابکی) سے مراد بکاء حقیقی ہے بکاء فکری نہیں ہے کیونکہ شاعر یہ نہیں کہنا چاہتا کہ میں اگر تفکر کا رونا چاہوں تو تفکر کا رونا رو سکتا ہوں بلکہ شاعر کی مراد یہ ہے کہ مصائب وآلام نے مجھے نحیف ولاغر کر دیا اور لاغری نے مجھے ایسا فنا کر دیا کہ اب میرے اندر سوائے خیالاتِ منتشرہ کے اور کچھ باقی نہیں رہا حتیٰ کہ میں اگر حقیقۃً رونا چاہوں اور اپنی پلکوں کو ملوں اور آنکھوں کو نچوڑوں تاکہ ان سے آنسو بہیں تو ایسا نہیں ہوتا بلکہ آنسوؤں کے بدلے تفکر نکلتا اور بہتا ہے حالانکہ یہ میرا مطلوب نہیں ہے میرا مطلوب تو آنسو ہیں پس جب بکاء پر مشیت کو واقع کیا گیا ہے اور اس کو مشیت کا مفعول بنایا گیا ہے اس سے مقصود حقیقی بکاء ہے گو وہ لفظاً مطلق ہے مبہم ہے یعنی تفکر کی طرف قطعاً متعدی نہیں ہے اور بکاء ثانی جو جواب شرط ہے مقید ہے تفکر کی طرف متعدی ہے الحاصل بکاء اول سے مراد بکاء حقیقی ہے اور بکاء ثانی سے مراد بکاء تفکری ہے اور ان دونوں کے درمیان کھلا ہوا تباین ہے اور ایک مباین دوسرے مباین کے لئے تفسیر اور بیان واقع نہیں ہوتا لہٰذا یہاں بکاء ثانی یعنی بکاء تفکری، بکاء اول (بکاء حقیقی) کے لئے بیان اور تفسیر واقع نہیں ہوگا اور جب بکاء ثانی بکاء اول کے لئے تفسیر اور بیان نہیں ہے تو بکاء ثانی، بکاء اول کے حذف پر یعنی مشیت کے مفعول کے حذف پر ایسا قرینہ نہیں ہوگا جو اس محذوف پر دلالت کرتا ہو حالانکہ پہلے گذر چکا ہے کہ حذفِ مفعول پر قرینہ کا پایا جانا ضروری ہے پس حذف مفعول پر قرینہ نہ ہونے کی وجہ سے اس جگہ مشیت کے مفعول کو حذف نہیں کیا گیا بلکہ ذکر کیا گیا ہے۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا لو شئت ان تعطی درہما اعطیت درہمین۔ اگر تو ایک درہم دینا چاہے تو، تو دو درہم دیدے پس اس مثال میں اگر مشیت کا مفعول یعنی درہما حذف کر دیا جاتا تو قرینہ نہ ہونے کی وجہ سے یہ وہم ہوتا کہ مراد یہ ہے لو شئت ان تعطی درہمین اعطیتہما۔ اگر تو دو درہم دینا چاہتا تو، تو دو درہم دیدیتا حالانکہ یہ مراد نہیں ہے۔ اسی طرح اگر لو شئت کا مفعول یعنی

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ان ابکی کو حذف کر دیا جاتا اور یوں کہا جاتا لوشئت بکیت تفکرا تو قرینہ نہ ہونے کی وجہ سے یہ وہم ہوتا کہ بکاء تفکری مراد ہے حالانکہ ان ابکی سے بکاء تفکری مراد نہیں بلکہ بکاء حقیقی مراد ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ صدر الافاضل اور مصنف اس بات پر تو دونوں متفق ہیں کہ اس شعر میں مشیت کا مفعول محذوف نہیں بلکہ مذکور ہے مگر علت میں اختلاف ہے چنانچہ صدر الافاضل نے عدم حذف کی علت تعلق کا غریب ہونا بیان کیا ہے اور مصنف نے محذوف پر دلالت کرنے والے قرینہ کا نہ ہونا بیان کی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ تمام تفصیل دلائل الاعجاز میں مذکور ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ بعض شراح کو قلت تدبر کی وجہ سے ایک غلط فہمی اور ہوئی ہے وہ یہ کہ بعض شراح نے یہ کہا ہے کہ مصنف کا قول واما قوله فلم یبق مصنف کے قول کما فی فعل المشیت کی طرف راجع ہے بخلاف اذا قریبا کی طرف راجع نہیں ہے اور مطلب یہ ہے کہ کلام ابکی کے مفعول میں ہے یعنی مصنف کا کلام واما قوله سے فلیس منه تک ابکی کے مفعول کے سلسلہ میں لایا گیا ہے نہ کہ مشیت کے مفعول کے سلسلہ میں یعنی یہ حضرات شراح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ شعر میں ابکی کا مفعول بیان بعد الابہام کی وجہ سے حذف کیا گیا ہے۔ پس مصنف نے اپنے قول فلیس منه سے یہ کہا ہے کہ یہ شعر اس قبیل سے نہیں ہے یعنی اس شعر میں ابکی کا مفعول بیان بعد الابہام کی وجہ سے حذف نہیں کیا گیا بلکہ اختصار وغیرہ کسی دوسری وجہ سے حذف کیا گیا ہے علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ بعض شراح کا مصنف کے قول فلیس منه کو ان لوگوں کے اوپر محمول کرنا سوء فہم کا نتیجہ ہے اول تو اسلئے کہ یہ مصنف کے کلام کے سیاق کے خلاف ہے کیونکہ مصنف کا کلام سابق مشیت کے حذف مفعول میں ہے نہ کہ ابکی کے مفعول میں دوم اسلئے کہ مصنف کا یہ کلام محض صدر الافاضل کے رد میں ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ اس جگہ مشیت کا مفعول غرابت تعلق کی وجہ سے حذف نہیں کیا گیا یہ ہی وجہ ہے کہ مصنف نے لان المراد بالاول البکاء الحقیقی کہا ہے ان لوگوں پر رد کے لئے نہیں ہے جو یہ کہتے ہیں کہ کلام ابکی کے مفعول میں ہے اور ابکی کا مفعول بیان بعد الابہام کی وجہ سے حذف کیا گیا ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو مصنف لان المراد بالاول البکاء الحقیقی کے بدلے لان الحذف للاختصار فرماتے۔

وَقِيْلَ يَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ الْمَعْنٰى لَوْ شِئْتُ اَنْ اَبْكِيَ تَفَكُّرًا بَكَيْتُ تَفَكُّرًا
اَیْ لَمْ يَبْقَ فِیَّ مَادَّةُ الدَّمْعِ فَصِرْتُ بِحَيْثُ اَقْدِرُ عَلٰى بُكَاءِ الْفِكْرِ
فَيَكُوْنُ مِنْ قَبِيْلِ مَا ذُكِرَ فِيْهِ مَفْعُوْلُ الْمَشِيْئَةِ بِغَرَابَتِهٖ وَفِيْهِ نَظَرٌ
لِاَنَّ تَرَتُّبَ هٰذَا الْكَلَامِ عَلٰى قَوْلِهٖ لَمْ يَبْقَ مِنِّيَ الشَّوْقُ غَيْرَ تَفَكُّرِیْ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

يَأْبَىٰ هٰذَا الْمَعْنَىٰ عِنْدَ التَّأَمُّلِ الصَّادِقِ لِأَنَّ الْقُدْرَةَ عَلَىٰ بُكَاءِ التَّفَكُّرِ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَىٰ أَنْ لَا يَبْقَىٰ فِيْهِ غَيْرُ التَّفَكُّرِ فَافْهَمْ

ترجمہ اور کہا گیا ہے کہ شعر اس معنی کا احتمال رکھتا ہے کہ اگر میں تفکر کا رونا چاہوں تو تفکر کا رونا رو سکتا ہوں یعنی مجھ میں آنسو کا مادہ باقی نہیں رہا بس میں ایسے طریقہ پر ہو گیا کہ میں بکاء تفکر پر قادر ہوں بس یہ شعر اس قبیل سے ہوگا جس میں مشیت کا مفعول ذکر کیا گیا ہے کیونکہ مفعول کے ساتھ مشیت کا تعلق نادر ہے اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ اس کلام کا مصنف کے قول لم یبق منی الشوق غیر تفکری پر مرتب ہونا تامل صادق کے وقت اس معنی کا انکار کرتا ہے اس لئے کہ بکاء تفکر پر قادر ہونا اس پر موقوف نہیں ہے کہ اس میں تفکر کے علاوہ باقی نہ رہے۔ اچھی طرح ذہن نشین کر لو۔

تشریح شارح مختصر علامہ تفتازانی رح نے کہا ہے کہ بعض حضرات کہتے ہیں کہ اس شعر میں یہ بھی احتمال ہے کہ معنی یہ ہوں کہ اگر میں تفکر کا رونا، رونا چاہوں تو تفکر کو رو سکتا ہوں یعنی میرے اندر آنسو کا مادہ بالکل ختم ہو گیا چنانچہ میں صرف بکاء تفکر پر قادر ہوں۔ بس اس صورت میں یہ شعر اس قبیل سے ہوگا کہ فعل مشیت کا تعلق مفعول (بکاء تفکر) کے ساتھ چونکہ نادر ہے اس لئے اس کے مفعول کو حذف نہیں کیا گیا بلکہ ذکر کیا گیا ہے۔ تفتازانی نے اس قول کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ شاعر نے اس کلام (فلو شئت ان ابکی تفکرا بکیت تفکرا) کو فاء کے ذریعے لم یبق منی الشوق غیر تفکری پر مرتب کیا ہے اور آپ اگر دیانت داری کے ساتھ غور و فکر کریں تو یہ ترتب اس معنی کے صحیح ہونے کی نفی کرتا ہے کیونکہ اس ترتب کا تقاضہ تو یہ ہے کہ شاعر یہ کہنا چاہتا ہے کہ میرے اندر چونکہ تفکر کے علاوہ اور کوئی چیز باقی نہیں رہی اسلئے میں صرف بکاء تفکر پر قادر ہوں حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ بکاء تفکر سے مراد رنج و الم اور مراد حاصل نہ ہونے پر افسوس کا اظہار ہے اور یہ اس شخص کے ساتھ مخصوص نہیں ہے جس میں خیالات منتشرہ اور رنج و غم کے علاوہ کوئی چیز باقی نہ رہی ہو بلکہ اس رنج و افسوس کا حصول اس شخص سے بھی ہو سکتا ہے جو آنسوؤں سے رونے پر قدرت رکھتا ہو۔ الحاصل بکاء تفکر پر قدرت اس پر موقوف نہیں ہے کہ اس میں تفکر کے علاوہ کوئی چیز باقی نہ رہی ہو بلکہ تفکر کے علاوہ مثلاً آنسوؤں سے رونا اگر باقی ہو تب بھی انسان بکاء تفکر پر قادر ہو سکتا ہے۔ بہرحال اس کلام کا لم یبق پر ترتب چونکہ مذکورہ معنی محتملہ کی صحت کی نفی کرتا ہے اس لئے صاحب قیل کا بیان کردہ یہ احتمال بھی باطل ہوگا۔ مگر یہاں اعتراض ہوگا کہ صاحب قیل نے شعر کے جو معنی بیان کئے ہیں یہ ہی معنی صدر الافاضل نے بھی بیان کئے تھے اور مفعول کے عدم حذف کی جو علت صاحب قیل نے بیان کی ہے وہی علت صدر الافاضل نے بیان کی تھی پھر اس کو قیل کہہ کر علیحدہ بیان کرنے کی کیا ضرورت تھی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ صاحب قیل کے قول اور صدر الافاضل کے قول کے درمیان فرق

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہے وہ یہ کہ صاحب قیل کے نزدیک وہ بھی جائز ہے جو مصنف نے کہا ہے کہ شعر میں مشیت کا مفعول عدم قرینہ کی وجہ سے حذف نہیں کیا گیا اور وہ بھی جائز ہے جو صدر الافاضل نے کہا ہے کہ مفعول کے ساتھ تعلق مشیت کے نادر ہونے کی وجہ سے مفعول کو حذف نہیں کیا گیا ہے اور اس پر قرینہ شارح کا قول یحتمل ہے یعنی یحتمل کا لفظ بتلا رہا ہے کہ دونوں جائز ہیں اور صدر الافاضل کے نزدیک وہ چیز یعنی تعلق کے نادر ہونے کی وجہ سے حذف نہ کرنا واجب اور لازم ہے اور مصنف نے جو کچھ کہا ہے صدر الافاضل کے نزدیک وہ قطعاً جائز نہیں ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ صدر الافاضل نے بکا و تفکر کے لئے آنسو کے مادہ کے باقی رہنے کا اعتبار نہیں کیا ہے بلکہ وہ کہتے ہیں کہ شاعر کا منشا یہ ہے کہ میں آنسو کے مادہ کے باقی رہنے کے باوجود بکا و تفکر کر سکتا ہوں اور صاحب قیل نے آنسو کے مادہ کے باقی نہ رہنے کا اعتبار کیا ہے یعنی شاعر کا منشا یہ ہے کہ چونکہ آنسو کا مادہ میرے اندر باقی نہیں رہا اس لئے میں بکا و تفکر کر سکتا ہوں۔

وَإِمَّا لِدَفْعِ تَوَهُّمِ إِرَادَةِ غَيْرِ الْمُرَادِ عَطْفٌ عَلَى إِمَّا لِلْبَيَانِ إِبْتِدَاءً مُتَعَلِّقٌ بِتَوَهُّمٍ كَقَوْلِهِ شِعْرٌ وَكَمْ ذُدْتَ أَيْ دَفَعْتَ عَنِّي مِنْ تَحَامُلِ حَادِثٍ يُقَالُ تَحَامَلَ فُلَانٌ عَلَيَّ إِذَا لَمْ يَعْدِلْ وَكَمْ خَبَرِيَّةٌ مُمَيِّزُهَا قَوْلُهُ مِنْ تَحَامُلٍ قَالُوْا وَإِذَا فُصِلَ بَيْنَ كَمْ الْخَبَرِيَّةِ وَمُمَيِّزِهَا بِفِعْلٍ مُتَعَدٍّ وَجَبَ الْإِتْيَانُ بِمِنْ لِئَلَّا يَلْتَبِسَ بِالْمَفْعُوْلِ وَمَحَلُّ كَمْ اَلنَّصَبُ عَلَى أَنَّهَا مَفْعُوْلُ ذُدْتَ وَقِيْلَ الْمُمَيِّزُ مَحْذُوْفٌ أَيْ كَمْ مَرَّةً وَمِنْ فِيْ مِنْ تَحَامُلٍ زَائِدَةٌ وَفِيْهِ نَظَرٌ لِلْاِسْتِغْنَاءِ عَنْ هٰذَا الْحَذْفِ وَالزِّيَادَةِ بِمَا ذَكَرْنَا وَسَوْرَةِ أَيَّامٍ أَيْ شِدَّتِهَا وَصَوْلَتِهَا حَزَزْنَ أَيْ قَطَعْنَ اللَّحْمَ إِلَى الْعَظْمِ فَحُذِفَ الْمَفْعُوْلُ أَعْنِي اللَّحْمَ إِذْ لَوْ ذُكِرَ اللَّحْمُ لَرُبَّمَا تُوُهِّمَ قَبْلَ ذِكْرِ مَا بَعْدَهُ أَيْ مَا بَعْدَ اللَّحْمِ يَعْنِيْ إِلَى الْعَظْمِ أَنَّ الْحَزَّ لَمْ يَنْتَهِ إِلَى الْعَظْمِ وَإِنَّمَا كَانَ فِيْ بَعْضِ اللَّحْمِ فَحُذِفَ دَفْعًا لِهٰذَا التَّوَهُّمِ

ترجمہ اور یا ابتداءً غیر مراد کے ارادہ کے وہم کو دور کرنے کے لئے (یہ) اما للبیان پر معطوف ہے ابتداءً توہم کے ساتھ متعلق ہے جیسے اس کا قول ہے تو نے بھی زمانہ کے کتنے مظالم کو دور کیا ہے تحامل، فلان علی اس وقت بولا جاتا ہے جب وہ انصاف نہ کرے اور کم خبریہ ہے اس کی تمیز من تحامل ہے محققین نحاۃ نے کہا ہے کہ جب کم خبریہ اور اس کی تمیز کے درمیان فعل متعدی سے فصل کیا جائے تو کلمہ من

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کا لانا ضروری ہے تاکہ مفعول کے ساتھ ملتبس نہ ہو اور لفظ کم کا محل نصب ہے اس بنا پر کہ وہ زدت کا مفعول ہے اور کہا گیا ہے کہ تمیز محذوف ہے یعنی کم مرۃ اور من تخامل میں لفظ من زائد ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ اس حذف اور زیادت سے مستغنی ہے اس طریقہ سے جو ہم نے ذکر کیا ہے اور زمانہ کی تعنی کو جس نے گوشت کو ہڈی تک کاٹ ڈالا ہے پس مفعول یعنی لحم کو حذف کر دیا گیا اسلئے کہ اگر لحم ذکر کیا جاتا تو بسا اوقات اس کے مابعد یعنی مابعد اللحم یعنی الی العظم کے ذکر سے پہلے یہ وہم ہوتا کہ قطع ہڈی تک نہیں پہنچا بلکہ وہ بعض گوشت میں ہے پس اس وہم کو دور کرنے کے لئے حذف کر دیا گیا۔

تشریح للدفع ، اما للبیان پر معطوف ہے اور لفظ ابتداء کا تعلق توہم سے ہے مصنف رح نے فرمایا ہے کہ کبھی ابتداء کلام سے پیدا ہونے والے مخاطب کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے مفعول کو حذف کر دیا جاتا ہے کہ متکلم نے غیر مراد کا ارادہ کیا ہے یعنی مفعول کو اگر حذف نہ کیا گیا تو ابتداء کلام میں مخاطب کو یہ وہم ہوگا کہ متکلم نے مراد کے علاوہ کا ارادہ کیا ہے حالانکہ یہ مقصود نہیں ہے پس مخاطب کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے مفعول کو حذف کر دیا جاتا ہے مثلاً بحتری کا ابوالصقر کی مدح میں یہ شعر ہے ؎

وکم ذدتُ عنّی من تحامل حادثٍ ✤ وسَورۃِ ایامٍ حززن الی العظم

تحامل کے معنی ظلم کے ہیں چنانچہ جب کوئی شخص انصاف نہ کرے تو اس کو بیان کرنے کے لئے کہا جاتا ہے تحامل فلان علیَّ شارح نے ترکیب بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ کم استفہامیہ نہیں ہے بلکہ کم خبریہ ہے اور من تحامل اس کی تمیز ہے اور کلمہ من بیان تمیز کے لئے ہے کیونکہ نحویوں نے قاعدہ بیان کیا ہے کہ اگر کم خبریہ اور اس کی تمیز کے درمیان فعل متعدی آجائے تو تمیز پر کلمہ من کا داخل کرنا لازم ہوگا تاکہ تمیز مفعول کے ساتھ ملتبس نہ ہو سکے کیونکہ اگر من داخل نہ کیا گیا تو فعل متعدی کے بعد آنے والا کلمہ فعل متعدی کا مفعول بہ بھی ہو سکتا ہے لیکن من داخل ہونے کے بعد من کا مدخول صرف تمیز ہو سکتا ہے مفعول نہیں ہو سکتا۔ پس تمیز اور مفعول میں فرق کرنے کے لئے اور مفعول کا احتمال ختم کرنے کے لئے ایسی صورت میں من کا داخل کرنا واجب ہوگا جیسے ارشادات باری "کم ترکوا من جنات وعیون"۔ اور "کم اہلکنا من قریۃ" میں اسی قاعدے کے تحت تمیز پر من داخل کیا گیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ کم خبریہ اپنی تمیز سے مل کر زدت کا مفعول مقدم ہوگا اور مفعول ہونے کی وجہ سے محلاً منصوب ہوگا شارح فرماتے ہیں کہ بعض حضرات کا خیال ہے کہ شعر میں کم تو خبریہ ہی ہے مگر اس کی تمیز مرۃً یا زماناً محذوف ہے اور من تحامل میں کلمہ من زائد ہے اور تحامل زدت کا مفعول ہے اور زدت اپنے فاعل مفعول سے مل کر کم کی خبر ہے پس خبر چونکہ جملہ ہے اور اس میں عائد کا ہونا ضروری ہے اسلئے یہاں فیہا ضمیر محذوف ہوگی اور عبارت یہ ہوگی مرات کثیرۃ زدت عنی تحامل الحوادث فیہا۔ بہت سی بار تو نے مجھ سے زمانہ کے مظالم کو دور کیا ہے۔ شارح نے ان حضرات کے قول کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس صورت

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

میں تمیز کو محذوف ماننا پڑیگا اور من کو زائد حالانکہ حذف وزیادتی دونوں خلاف اصل ہیں اور خلاف اصل کو ضرورۃً مقدر مانا جاتا ہے پس جب ایک توجیہ ایسی ہوسکتی ہے جس میں حذف و زیادت کے بغیر بات واضح ہو جاتی ہے جیسا کہ ہماری ذکر کردہ پہلی توجیہ ہے تو محذوف ماننے اور زائد ماننے کی کیا ضرورت ہے۔ بثورۃ کے معنی شدت اور حملے کے ہیں حزّ کے معنی کاٹنا۔ اس شعر میں زدتُّ فعل بعیغۂ متکلم بھی پڑھا گیا ہے اور بعیغۂ خطاب بھی اور خطاب ہی مناسب ہے اب شعر کا ترجمہ یہ ہوگا کہ اے ممدوح تو نے مجھ سے بہت سی دفع زمانہ کے ظلم اور حملوں کو دور کیا ہے یہ حملے اور مظالم ایسے تھے جنہوں نے ہڈی تک کاٹ دیا ہے یہاں پر حززن کے مفعول اللحم کو حذف کیا گیا ہے کیونکہ اگر اس کو ذکر کر دیا جاتا اور یوں کہا جاتا حززن اللحم الی العظم تو ابتداء کلام میں یعنی الی العظم کے مذکور ہونے سے پہلے مخاطب کو یہ وہم ہوتا کہ زمانہ کے مظالم اور حملوں نے صرف گوشت کا ایک حصہ کاٹا ہے اور وہ کاٹا جانا ہڈی تک نہیں پہنچا ہے لیکن جب مفعول کو حذف کر دیا گیا تو معلوم ہو گیا کہ سارا گوشت کاٹ ڈالا یہاں تک کہ کاٹا جانا ہڈی تک پہنچ گیا ہے پس ابتداء کلام سے پیدا ہونے والے مخاطب کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے شاعر نے حززن کا مفعول حذف کر دیا ہے۔

وإما لأنه أريد ذكره أي ذكر المفعول ثانيا على وجه يتضمن إيقاع الفعل على صريح لفظه لا على الضمير العائد إليه إظهارا لكمال العناية بوقوعه أي وقوع الفعل عليه أي المفعول حتى كأنه لا يرضى أن يوقعه على ضميره وإن كان كناية عنه كقوله شعر
قد طلبنا فلم نجد لك في السؤدد والمجد والمكارم مثلا ۔ أي قد طلبنا لك مثلا فحذف مثلا إذ لو ذكره لكان المناسب فلم نجده فيفوت الغرض أعني إيقاع عدم الوجدان على صريح لفظ المثل ويجوز أن يكون السبب في حذف مفعول طلبنا ترك مواجهة الممدوح بطلب مثل له قصدا إلى المبالغة في التأدب حتى كأنه لا يجوز وجود المثل له ليطلبه فإن العاقل لا يطلب إلا ما يجوز وجوده۔

ترجمہ اور یا اس لئے کہ مفعول کو دوسری بار اس طریقہ پر ذکر کرنا مقصود ہے کہ وہ طریقہ صریح لفظ مفعول پر ایقاع فعل کو متضمن ہو نہ کہ اس ضمیر پر جو اس کی طرف لوٹ رہی ہو مفعول پر

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وقوع فعل کے ساتھ کمال عنایت کو ظاہر کرنے کے لئے گویا متکلم اس بات کو پسند نہیں کرتا ہے کہ وہ فعل کو اس کی ضمیر پر واقع کرے اگرچہ ضمیر مفعول ہی سے کنایہ ہے جیسے اس کا قول ہم نے سرداری، بزرگی، شرافت میں تیرا مثل تلاش کیا لیکن ہم نے نہیں پایا یعنی ہم نے تیرا مثل تلاش کیا۔ پس مثلاً کو حذف کردیا گیا اس لئے کہ اگر اس کو ذکر کرتا تو فلم نجدہ مناسب ہوتا پس مقصد فوت ہوجاتا یعنی صریح لفظ مثل پر عدم وجدان واقع کرنا اور یہ بھی ممکن ہے کہ طلبنا کے مفعول کے حذف کا سبب ممدوح کے مثل کو طلب کرنے کے ساتھ روبرو ہونے کو ترک کرنا ہو غایت ادب کے پیش نظر گویا اس کے مثل کا وجود ممکن ہی نہیں تاکہ اسکو طلب کرے کیونکہ عاقل اسی چیز کو طلب کرتا ہے جس کا وجود ممکن ہو۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ کبھی مفعول کو اس وقت حذف کیا جاتا ہے جب متکلم کا مقصود مفعول کو دوسرے فعل کے ساتھ دوسری دفعہ ذکر کرنے سے یہ ہو کہ فعل صراحۃً لفظ مفعول پر واقع کیا جائے اس کی ضمیر پر واقع نہ کیا جائے اور یہ اس وقت مقصود ہوتا ہے جب وقوع فعل علی المفعول کیطرف پوری توجہ ظاہر کرنا پیش نظر ہو گویا متکلم مفعول کی ضمیر پر فعل واقع کرنے کو قطعاً پسند نہیں کرتا ہے اگرچہ ضمیر سے وہی مفعول مراد ہے یعنی اگر متکلم کا ارادہ یہ ہو کہ مفعول کو دوسرے فعل کے ساتھ دوسری دفعہ اس انداز پر ذکر کیا جائے کہ 'فعل' صریحی لفظ مفعول پر واقع ہو نہ کہ اسکی ضمیر پر اور یہ ارادہ وقوع فعل علی المفعول کی طرف کامل درجہ کی توجہ ظاہر کرنے کے لئے ہو تو ایسی صورت میں پہلے فعل کے مفعول کو حذف کردیا جائے گا کیونکہ اگر پہلے فعل کے ساتھ مفعول کو ذکر کردیا گیا تو دوسرے فعل کے ساتھ دوسری دفعہ اس کی ضمیر ذکر کی جائے گی اور اس صورت میں فعل اس ضمیر پر واقع ہوگا جو ضمیر مفعول مذکور کی طرف راجع ہے حالانکہ دوسری دفعہ مفعول ذکر کرنے سے متکلم کا مقصد صراحۃً لفظ مفعول پر فعل واقع کرنا ہے پس متکلم کے ارادے اور غرض کو حاصل کرنے کے لئے پہلے فعل کے مفعول کو حذف کرنا ضروری ہے اس کی مثال بحتری کا وہ شعر ہے جو اس نے معتز باللہ کی مدح میں کہا ہے

ے
قد طلبنا فلم نجد لک فی السودد والمجد والمکارم مثلا

ہم نے تلاش کیا پس ہم نے سرداری، بزرگی اور مکارم اخلاق میں تیری مثال نہیں پائی۔ اس شعر میں پہلے فعل یعنی طلبنا کے مفعول مثلاً کو حذف کردیا گیا کیونکہ اگر طلبنا کے مفعول کو ذکر کردیا جاتا تو دوسرے فعل یعنی نجد کے مفعول کے لئے ضمیر لا کر فلم نجدہ کہنا مناسب ہوتا کیونکہ جب ایک چیز کو اسم ظاہر کے ساتھ تعبیر کرکے اس کو دوبارہ ذکر کرنے کی ضرورت پڑتی ہے تو اس کو ضمیر کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے اور ایسا کرنے میں متکلم کی غرض یعنی عدم وجدان کو صریحی لفظ مثل پر واقع کرنا فوت ہوجاتا ہے پس متکلم کی غرض کے خاطر پہلے فعل (طلبنا) کے مفعول کو حذف کردیا گیا تاکہ دوسرے فعل کو صراحتاً لفظ مفعول پر واقع کیا جاسکے۔ اردو میں اس کی مثال یہ شعر ہے۔ ے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

؎ علم میں حلم میں انصاف میں ہر خوبی میں ۔ ہم نے ڈھونڈا نہ ملا مثل ترا عالم میں۔

اس میں ڈھونڈا کا مفعول تیرا مثل حذف کر دیا گیا تاکہ بعد والے فعل "ملا" کا صراحۃً لفظ مثل ترا بعد وقوع ہو سکے۔ مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ اس شعر میں حذف مفعول کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ شاعر غایت درجہ ادب کی وجہ سے اس بات کو مناسب نہیں سمجھتا کہ ممدوح کے روبرو طلب مماثل کا ذکر کیا جائے گویا شاعر یہ کہنا چاہتا ہے کہ ممدوح کا مماثل موجود ہی نہیں ہے کہ اس کو طلب کیا جائے اس لئے کہ دانا آدمی اسی چیز کو طلب کرتا ہے جس کا پایا جانا ممکن ہوتا ہے۔ پس شاعر اگر طلبنا کا مفعول ذکر کر دیتا تو یہ وہم ہوتا کہ ممدوح کے مماثل کی طلب اسلئے ہے کہ اس کا پایا جانا ممکن ہے ورنہ طلب کے کیا معنی ہیں اور ممدوح کے مماثل کا امکان پیدا کرنا یہ بھی ایک گونہ سوء ادب ہے پس سوء ادب سے بچنے کے لئے اور کمال ادب کا اظہار کرنے کے لئے شاعر نے طلبنا کے مفعول کو حذف کر دیا ہے۔

وَاِمَّا لِلتَّعْمِيْمِ فِي الْمَفْعُوْلِ مَعَ الْاِخْتِصَارِ كَقَوْلِكَ قَدْ كَانَ مِنْكَ مَا يُؤْلِمُ اَيْ كُلَّ اَحَدٍ بِقَرِيْنَةِ اَنَّ الْمَقَامَ مَقَامُ الْمُبَالَغَةِ وَهٰذَا التَّعْمِيْمُ وَاِنْ اَمْكَنَ يُسْتَفَادُ مِنْ ذِكْرِ الْمَفْعُوْلِ بِصِيْغَةِ الْعُمُوْمِ لٰكِنْ يَفُوْتُ الْاِخْتِصَارُ حِيْنَئِذٍ وَعَلَيْهِ اَيْ وَعَلٰى حَذْفِ الْمَفْعُوْلِ لِلتَّعْمِيْمِ مَعَ الْاِخْتِصَارِ وَرَدَ قَوْلُهُ تَعَالٰى وَاللّٰهُ يَدْعُوْا اِلٰى دَارِ السَّلَامِ اَيْ جَمِيْعَ عِبَادِهٖ فَالْمِثَالُ الْاَوَّلُ يُفِيْدُ الْعُمُوْمَ مُبَالَغَةً وَالثَّانِيْ تَحْقِيْقًا

ترجمہ اور یا اختصار کے ساتھ مفعول میں تعمیم کے لئے جیسے تیرا قول تجھ سے ایسی خصلت ظاہر ہوتی ہے جو تکلیف دہ ہوتی ہے یعنی ہر آدمی کو اس قرینہ کی وجہ سے کہ مقام مبالغہ کا مقام ہے اور یہ تعمیم اگرچہ صیغہ عموم کے ساتھ مفعول کے ذکر سے مستفاد ہو سکتی ہے لیکن اس وقت اختصار فوت ہو جاتا ہے اور تعمیم مع الاختصار کے لئے حذف مفعول پر باری تعالیٰ کا قول وارد ہوا ہے اور اللہ دارالسلام کی طرف بلاتا ہے یعنی اپنے تمام بندوں کو پس پہلی مثال مبالغۃً عموم کا فائدہ دیتی ہے اور دوسری تحقیقاً۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ کبھی مفعول کو اس وقت حذف کیا جاتا ہے جبکہ اختصار کے علاوہ مفعول میں عموم پیدا کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے قد کان منک ما یولم میں یولم فعل کا مفعول کل احد اسی مقصد کے لئے حذف کر دیا گیا ہے اور قرینہ یہ ہے کہ یہ مقام مقام مبالغہ ہے یعنی متکلم وصف ایلام میں مبالغہ کرنا چاہتا ہے اور مبالغہ اسی وقت ہوگا جب کہ مفعول بہ کو حذف کیا جائے۔ پس یہ مقام مبالغہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اس مفعول میں ارادہ عموم پر قرینہ ہے۔
شارح کہتے ہیں کہ یہ تعمیم اگرچہ کسی عام صیغہ کی ہیئت میں مفعول کو ذکر کرنے سے مستفاد ہو سکتی ہے لیکن اس صورت میں اختصار فوت ہو جائے گا حالانکہ ہم نے حذفِ مفعول کا نکتہ صرف تعمیم کو نہیں بنایا ہے بلکہ تعمیم مع الاختصار کو بنایا ہے اور یہ حذف کی صورت میں ممکن ہے ذکر کی صورت میں ممکن نہیں ہے الحاصل تعمیم مع الاختصار کی وجہ سے بھی مفعول کو حذف کر دیا جاتا ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ اسی تعمیم مع الاختصار کی وجہ سے حذفِ مفعول پر باری تعالیٰ کا قول واللہ یدعوا الی دار السلام وارد ہوا ہے یعنی یدعو فعل کا مفعول جمیع عبادہ اسی تعمیم مع الاختصار کی وجہ سے حذف کیا گیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ پہلی مثال مبالغۃً مفید عموم ہے اور دوسری مثال حقیقۃً مفید عموم ہے کیونکہ ایک شخص کے لئے تمام عالم کو ایذار دینا ممکن نہیں ہے مبالغہ پیدا کرنے کے لئے کہدیا گیا ہے اور اللہ تعالیٰ کا اپنے تمام بندوں کو سلامتی میں رہنے کی دعوت دینا حقیقت اور نفس الامری واقعہ ہے۔

وَإِمَّا لِمُجَرَّدِ الْاِخْتِصَارِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُعْتَبَرَ مَعَهُ فَائِدَةٌ أُخْرٰى مِنَ التَّعْمِيْمِ وَغَيْرِهِ وَفِيْ بَعْضِ النُّسَخِ عِنْدَ قِيَامِ قَرِيْنَةٍ وَهُوَ تَذْكِرَةٌ لِمَا سَبَقَ وَلَا حَاجَةَ إِلَيْهِ وَمَا يُقَالُ مِنْ أَنَّ الْمُرَادَ عِنْدَ قِيَامِ قَرِيْنَةٍ دَالَّةٍ عَلٰى أَنَّ الْحَذْفَ لِمُجَرَّدِ الْاِخْتِصَارِ لَيْسَ بِسَدِيْدٍ لِأَنَّ هٰذَا الْمَعْنٰى مَعْلُوْمٌ وَمَعَ هٰذَا جَارٍ فِيْ سَائِرِ الْأَقْسَامِ فَلَا وَجْهَ لِتَخْصِيْصِهِ بِمُجَرَّدِ الْاِخْتِصَارِ نَحْوُ أَصْغَيْتُ إِلَيْهِ أَيْ أُذُنِيْ وَعَلَيْهِ أَيْ عَلَى الْحَذْفِ بِمُجَرَّدِ الْاِخْتِصَارِ قَوْلُهُ تَعَالٰى رَبِّ أَرِنِيْ أَنْظُرْ إِلَيْكَ أَيْ ذَاتَكَ

ترجمہ اور یا محض اختصار کے لئے بغیر اس کے کہ اس کے ساتھ تعمیم وغیرہ کسی دوسرے فائدہ کا اعتبار کیا جائے اور بعض نسخوں میں عند قیام قرینہ ہے اور یہ سابق کی یاد دہانی ہے اور اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور وہ جو کہا گیا ہے کہ عند قیام قرینۃ سے مراد یہ ہے کہ ایسا قرینہ ہو جو اس بات پر دلالت کرے کہ حذف محض اختصار کے لئے ہے درست نہیں ہے اسلئے کہ یہ معنی معلوم ہیں اور اس کے باوجود تمام اقسام میں جاری ہے اسلئے محض اختصار کے ساتھ خاص کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے جیسے میں نے اس کی طرف کان لگائے۔ اور محض اختصار کی وجہ سے حذف پر باری تعالیٰ کا قول ربّ ارنی انظر الیک۔ اے ذاتک وارد ہے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ کبھی مفعول کو صرف اختصار کے لئے حذف کیا جاتا ہے اس کے ساتھ تعمیم یا خصوص وغیرہ کا دوسرا فائدہ معتبر نہیں ہوتا شارح مختصر علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ بعض نسخوں میں بمجرد الاختصار کے بعد عند قیام قرینۃ کی عبارت بھی موجود ہے اور مطلب یہ ہے کہ مفعول پر قرینہ موجود ہونے کی صورت میں محض اختصار کے لئے بھی مفعول کو حذف کر دیا جاتا ہے. شارح اس عبارت پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ بات ما قبل میں مذکور ذالا وجب التقدیر بحسب القرائن کی صرف یاددہانی ہے اس عبارت کو لانے کی کوئی ضرورت نہیں تھی کیونکہ اس عبارت کا سوائے یاددہانی کے اور کوئی فائدہ نہیں ہے. بعض لوگوں نے مصنف کی طرف سے یہ بھی کہا ہے کہ اس عبارت کا مقصد یہ نہیں ہے کہ ایسا قرینہ موجود ہو جو مفعول محذوف پر دلالت کرے اور پھر آپ یوں کہیں کہ یہ بات تو پہلے بیان کی جا چکی ہے لہذا اس عبارت کا سوائے یاددہانی کے کوئی فائدہ نہیں ہے بلکہ عند قیام قرینۃ کا مطلب یہ ہے کہ ایسا قرینہ موجود ہو جو اس بات پر دلالت کرے کہ حذف مفعول صرف اختصار کے لئے ہے کسی اور غرض کے لئے نہیں ہے. فاضل شارح کہتے ہیں کہ یہ توجیہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ معنی تو پہلے سے معلوم ہیں یعنی یہ بات تو ہر آدمی جانتا ہے کہ حذف اختصار کے لئے اس وقت ہوگا جب اس پر قرینہ موجود ہو اس کو ذکر کرنے کی کیا ضرورت ہے اس کے باوجود یہ بات تو حذف کی تمام اقسام میں جاری ہوتی ہے یعنی حذف کے ہر نکتہ کے لئے کہا جائے گا کہ ایسے قرینہ کا پایا جانا ضروری ہے جو اس پر دلالت کرے کہ حذف فلاں نکتے کی وجہ سے ہے اور جب ایسا ہے تو عند قیام قرینۃ کو بمجرد الاختصار کے ساتھ خاص طور سے ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے الحاصل کبھی مفعول کو محض اختصار کے لئے حذف کیا جاتا ہے جیسے اصغیت الیہ میں اصغیت کا مفعول اُذنی کو محض اختصار کے لئے حذف کیا گیا ہے اسلئے کہ اصغاء اُذن کے ساتھ مخصوص ہے. اور محض اختصار کی وجہ سے حذف مفعول کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے: اے رب تو مجھے اپنی ذات دکھلا تاکہ میں تیرا دیدار کرسکوں. اس آیت میں ارنی فعل کا مفعول ثانی ذاتک محض اختصار کی وجہ سے محذوف ہے. یہ خیال رہے کہ پہلی مثال یعنی اصغیت کے مفعول کے حذف پر لفظ فعل قرینہ ہے کیونکہ اصغاء اُذن (کان) کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسری مثال میں جواب امر یعنی انظر ایک قرینہ ہے.

وَهٰهُنَا بَحْثٌ وَهُوَ اَنَّ الْحَذْفَ لِلتَّعْمِيْمِ مَعَ الْاِخْتِصَارِ اِنْ لَمْ يَكُنْ فِيْهِ قَرِيْنَةٌ دَالَّةٌ عَلٰى اَنَّ الْمُقَدَّرَ عَامٌّ فَلَا تَعْمِيْمَ اَصْلًا وَاِنْ كَانَتْ فَالتَّعْمِيْمُ مِنْ عُمُوْمِ الْمُقَدَّرِ سَوَاءٌ حُذِفَ اَوْ لَمْ يُحْذَفْ فَالْحَذْفُ لَا يَكُوْنُ اِلَّا لِمُجَرَّدِ الْاِخْتِصَارِ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ترجمہ اور یہاں ایک بحث ہے اور وہ یہ کہ تعمیم مع الاختصار کے لئے حذف اگر اس میں ایسا قرینہ نہ ہو جو اس بات پر دال ہو کہ مقدر عام ہے تو تعمیم بالکل نہیں ہوگی اور اگر قرینہ ہو تو تعمیم عموم مقدر کی وجہ سے ہوگی حذف کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو پس حذف فقط اختصار کے لئے ہوگا۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے اس قول پر کہ حذف مفعول برائے تعمیم مع الاختصار کے لئے ہے اعتراض ہے یعنی مصنف کا یہ کہنا کہ حذفِ مفعول تعمیم مع الاختصار کا فائدہ دیتا ہے غلط ہے اس لئے کہ اگر حذف کے علاوہ کوئی ایسا قرینہ موجود نہ ہو جو اس پر دلالت کرے کہ مقدر ایک عام امر ہے تو تعمیم بالکل نہیں ہوگی اور اگر ایسا قرینہ موجود ہو تو تعمیم مقدر کے عموم کی وجہ سے ہوگی خواہ مفعول کو حذف کیا جائے یا حذف نہ کیا جائے پس حذفِ مفعول فقط اختصار کے لئے ہوگا تعمیم کا فائدہ نہیں دے گا اور جب ایسا ہے تو مصنف کا اس التعمیم مع الاختصار کہنا کیسے صحیح ہوگا شارح نے شرح مفتاح میں اس کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم شق اول ان لم یکن فیہ قرینۃ دالۃ علی ان المقدر عام کو اختیار کرتے ہیں اور اس صورت میں آپ کا یہ کہنا کہ تعمیم بالکل نہیں ہوگی ہمیں تسلیم نہیں ہے۔ اس لئے کہ جب اس پر قرینہ نہیں ہوگا تو مقام خطابی میں ترجیح بلا مرجح سے بچنے کے لئے محذوف کو عموم پر محمول کیا جائے گا اور جب ایسا ہے تو حذف کو یقیناً عموم میں دخل ہوگا۔

> وَاِمَّا لِلرِّعَايَةِ عَلَى الْفَاصِلَةِ نَحْوُ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَالضُّحٰى وَاللَّيْلِ اِذَا سَجٰى مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلٰى اَىْ مَا قَلَاكَ وَحُصُوْلُ الْاِخْتِصَارِ اَيْضًا ظَاهِرٌ۔

ترجمہ اور یا فاصلہ کی رعایت کی وجہ سے جیسے باری تعالیٰ کا قول اور قسم ہے چاشت کی اور رات کی جب وہ ڈھانک لے آپ کے رب نے آپ کو چھوڑا نہیں اور نہ بغض کیا اور اختصار کا حاصل ہونا بھی ظاہر ہے۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ کبھی رعایت فاصلہ کی وجہ سے مفعول کو حذف کر دیا جاتا ہے جیسے والضحیٰ واللیل اذا سجیٰ ما ودعک ربک وما قلیٰ میں قلیٰ کے مفعول کو رعایتِ فاصلہ کی وجہ سے حذف کر دیا گیا ہے اصل ما قلاک تھا اور یہاں اختصار کا حاصل ہونا بھی ظاہر ہے یعنی رعایت فاصلہ کے ساتھ ساتھ اختصار بھی حاصل ہے۔

(فوائد) فاصلہ، قافیہ اور سجع کی تعریفات مع امثلہ خادم قوت الاخیار شرح نور الانوار میں ذکر کر چکا ہے وہاں ملاحظہ کر لیا جائے۔

جمیل غفرلہ ولوالدیہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وَإِمَّا لِاسْتِهْجَانِ ذِكْرِهِ أَيْ ذِكْرِ الْمَفْعُوْلِ كَقَوْلِ عَائِشَةَ رض مَا رَأَيْتُ مِنْهُ أَيْ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا رَأَى مِنِّيْ أَيِ الْعَوْرَةَ وَإِمَّا لِنُكْتَةٍ أُخْرَى كَإِخْفَائِهِ أَوِ التَّمَكُّنِ مِنْ إِنْكَارِهِ إِنْ مَسَّتْ إِلَيْهِ حَاجَةٌ أَوْ تَعَيُّنِهِ حَقِيْقَةً أَوْ إِدِّعَاءً أَوْ نَحْوِ ذٰلِكَ۔

ترجمہ اور یا ذکر مفعول کے قبیح ہونے کی وجہ سے جیسے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول: نہ میں نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دیکھی اور نہ آپؐ نے میری دیکھی یعنی شرمگاہ۔ اور یا دوسرے نکتہ کی وجہ سے جیسے اسکو مخفی رکھنا یا اس کے انکار پر قادر ہونا اگر اس کی ضرورت ہو یا اس کا حقیقۃً یا ادعاءً متعین ہونا یا اسی جیسا

تشریح مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ کبھی مفعول کو اس لئے حذف کرتے ہیں کہ اس کا ذکر نامناسب اور قبیح ہوتا ہے جیسے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا قول "کنت اغتسل انا و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اناء واحد ما رأیت منہ ولا رأی منی یعنی ما رایت منہ العورۃ ولا رآہا منی" میں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک برتن سے غسل کرتے تھے نہ میں نے آپ کی شرمگاہ کو دیکھا اور نہ آپ نے میری شرمگاہ کو دیکھا۔ یہاں حدیث میں رایتُ اور رأی کے مفعول کو اسی لئے حذف کر دیا گیا کہ مفعول یعنی عورۃ (شرمگاہ) کا ذکر نامناسب اور قبیح ہے۔ کبھی کسی دوسرے نکتہ کی وجہ سے حذف کر دیا جاتا ہے مثلاً متکلم سامع سے مفعول کو مخفی رکھنا چاہتا ہے جیسے ایک شخص کہے الامیر یُحِبُّ ویُبغِضُ یعنی الامیر یحبنی ویبغض ہذا الحاضر۔ امیر مجھ سے محبت رکھتا ہے اور اس سے جو یہاں حاضر ہے بغض رکھتا ہے۔ پس متکلم نے مفعول کو اس لئے حذف کر دیا ہے کہ اس کو اس بات کا خوف ہے کہ اگر میں نے مفعول کو ذکر کر دیا تو یہ شخص محبتِ امیر کو اپنی طرف منسوب کرنے کی وجہ سے اور بغضِ امیر کو اس کی طرف منسوب کرنے کی وجہ سے مجھ کو سزا دیگا مگر یہ اسوقت ہوگا جب مخاطب تو قرینہ کی مدد سے سمجھ جائے کہ محبت اور بغض کا مفعول کون ہے لیکن دوسرے سامعین نہ سمجھیں گویا متکلم نے ان دوسرے سامعین سے مخفی رکھنے کے لئے مفعول کو حذف کیا ہے۔ اور کبھی مفعول کو اس لئے حذف کرتے ہیں تاکہ ضرورت پڑنے پر اس کے انکار کرنے کی گنجائش رہے جیسے ایک شخص کہے لعن اللہ واخزی (اللہ لعنت کرے اور رسوا کرے) اور اس پر قرینہ ہو کہ دونوں کا مفعول خالد ہے پس متکلم اس مفعول کو اس لئے حذف کر دیتا ہے کہ اگر اس سے یہ مطالبہ کیا جائے کہ خالد پر لعنت اور رسوائی کا موجب اور سبب کیا ہے اور یہ اس کے بیان پر قادر نہ ہو تو اس کے لئے انکار کی گنجائش رہے چنانچہ وہ کہدے کہ میری مراد خالد نہیں ہے بلکہ دوسرا شخص ہے۔ اور کبھی اس لئے حذف کرتے ہیں کہ مفعول حقیقۃً متعین ہے جیسے حمد و شکر ای اللہ کیونکہ یہ بات متعین ہے کہ حقیقۃً محمود و مشکور اللہ تعالیٰ ہی ہیں۔ یا اس لئے حذف کرتے ہیں کہ مفعول حقیقۃً تو متعین نہیں ہے لیکن ادعاءً متعین ہے یعنی

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

حکم اس کے متعین ہونے کا مدعی ہے جیسے نخدم ونعظم ہم خدمت اور تعظیم کرتے ہیں اور مراد امیر ہے گویا متکلم اس بات کا مدعی ہے کہ شہر میں امیر کے علاوہ کوئی دوسرا شخص خدمت اور تعظیم کا مستحق نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو ہم نخدم اور نعظم کا مفعول ذکر کریں یا حذف کریں مراد امیر ہی ہوگا۔ اور کبھی مخاطب کو یہ بتلانے کے لئے مفعول کو حذف کرتے ہیں کہ مفعول ایسی مقدس ذات ہے جس کو میں اپنی گندی زبان سے محفوظ ہی رکھنا چاہتا ہوں جیسے نمدح ونعظم اور مراد آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم ہوں۔ یا مفعول ایسی گندی چیز ہے کہ میں اپنی زبان کو اس سے محفوظ رکھنا چاہتا ہوں۔ جیسے لعن اللہ اور مراد شیطان ہو۔ یہ یاد رہے کہ ان دونوں صورتوں میں مفعول پر قرینہ کا ہونا ضروری ہے۔

وَتَقْدِيْمُ مَفْعُوْلِهٖ اَیْ مَفْعُوْلِ الْفِعْلِ وَنَحْوِهٖ اَیْ نَحْوِ الْمَفْعُوْلِ مِنَ الْجَارِ وَالْمَجْرُوْرِ وَالظَّرْفِ وَالْحَالِ وَمَا اَشْبَهَ ذٰلِكَ عَلَيْهِ اَیْ عَلَى الْفِعْلِ لِرَدِّ الْخَطَاءِ فِي التَّعْيِيْنِ كَقَوْلِكَ زَيْدًا عَرَفْتَ لِمَنِ اعْتَقَدَ اَنَّكَ عَرَفْتَ اِنْسَانًا وَاَصَابَ فِيْ ذٰلِكَ وَاعْتَقَدَ اَنَّهٗ غَيْرُ زَيْدٍ وَاَخْطَاَ فِيْهِ وَتَقُوْلُ لِتَاكِيْدِهٖ اَیْ تَاكِيْدِ هٰذَا الرَّدِّ زَيْدًا عَرَفْتُ لَا غَيْرَهٗ وَقَدْ يَكُوْنُ لِرَدِّ الْخَطَاءِ فِي الْاِشْتِرَاكِ كَقَوْلِكَ زَيْدًا عَرَفْتُ لِمَنِ اعْتَقَدَ اَنَّكَ عَرَفْتَ زَيْدًا وَعَمْرًوا وَتَقُوْلُ لِتَاكِيْدِهٖ زَيْدًا عَرَفْتُ وَحْدَهٗ وَكَذَا فِيْ نَحْوِ زَيْدًا اَكْرِمْ وَعَمْرًوا لَا تُكْرِمْ اَمْرًا وَنَهْيًا فَكَانَ الْاَحْسَنُ اَنْ يَقُوْلَ لِاِفَادَةِ الْاِخْتِصَاصِ۔

ترجمہ اور فعل کے مفعول اور اسی جیسے یعنی مفعول جیسے جار مجرور، ظرف، حال اور اس کے مشابہ کا فعل پر مقدم کرنا تعیین میں غلطی کو دور کرنے کے لئے ہوتا ہے جیسے تیرا قول "زیدا عرفت" اس شخص سے جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ تو نے ایک انسان کو پہچانا ہے اور اس نے اس بارے میں درست کہا اور اس نے اعتقاد کیا کہ وہ زید کے علاوہ ہے اور اس نے اس میں غلطی کی ہے اور تو اس رد کی تاکید کے لئے کہے "زیدا عرفت لاغیرہ" اور کبھی اشتراک میں غلطی کو دور کرنے کے لئے ہوتا ہے جیسے تیرا قول "زیدا عرفت" اس شخص سے جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ تو نے زید اور عمرو کو پہچانا ہے اور تو اس کی تاکید کے لئے "زیدا عرفت وحدہ" کہے اور ایسے ہی "— زیدا اکرم" اور "عمروا لاتکرم" امر یا نہی میں پس "لافادۃ الاختصاص" کہنا بہتر تھا۔

تشریح یہاں سے مقاصد ثلاثہ میں سے دوسرے مقصد کا بیان شروع کیا جارہا ہے چنانچہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

فرمایا ہے کہ اگر مخاطب کو مفعول کی تعیین میں غلطی ہو جائے تو متکلم کے لئے اس غلطی کو دور کرنے کے لئے مفعول کو فعل پر مقدم کرنا ضروری ہوگا مثلاً زیداً عرفتُ (میں نے زید ہی کو پہچانا) کا مخاطب وہ شخص ہوگا جس کا اعتقاد یہ ہو کہ متکلم نے ایک انسان کو پہچانا ہے مگر وہ انسان زید کے علاوہ ہے پس مخاطب کا یہ اعتقاد تو درست ہے کہ متکلم نے ایک انسان کو پہچانا ہے مگر یہ اعتقاد کہ وہ انسان زید کے علاوہ ہے غلط ہے۔ پس مفعول کی تعیین میں واقع ہونے والی اس غلطی کو دور کرنے کے لئے متکلم نے "زیداً" مفعول کو فعل پر مقدم کرکے "زیداً عرفت" کہا ہے۔ مصنف رح فرماتے ہیں کہ اگر مخاطب اس رد پر اکتفاء نہ کرے تو اس رد کو مؤکد کرتے ہوئے "زیداً عرفت لاغیرہ" کہا جائے گا یعنی متکلم کی طرف سے مذکورہ رد میں قصر قلب ہے اور قصر قلب کی تاکید کے لئے "لاغیرہ" لایا جاتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ کبھی اشتراک میں غلطی کو دور کرنے کے لئے مفعول کو فعل پر مقدم کیا جاتا ہے یعنی اگر مخاطب نے فعل کے مفعول میں شرکت کا اعتقاد کرکے غلطی کی ہو تو اس کو دور کرنے کے لئے بھی مفعول کو فعل پر مقدم کیا جاتا ہے۔ .... مثلاً زیداً عرفتُ، کا مخاطب وہ شخص ہو جس کا اعتقاد یہ ہو کہ متکلم نے زید اور عمرو دونوں کو پہچانا ہے حالانکہ یہ اعتقاد غلط ہے تو متکلم مخاطب کے اس اعتقاد کو دور کرنے کے لئے کہے گا "زیداً عرفتُ" میں نے زید ہی کو پہچانا اور اگر مخاطب اس رد پر اکتفاء نہ کرے تو اس رد کو مؤکد کرتے ہوئے "زیداً عرفت وحدہ" کہا جائے گا یعنی متکلم کی طرف سے اس رد میں قصر افراد ہے اور قصر افراد کی تاکید کے لئے وحدہٗ لایا جاتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ قصر قلب اور قصر افراد میں خطاء کو دور کرنے کے لئے مفعول کو فعل پر مقدم کرنا جس طرح اخبار میں ہوتا ہے اسی طرح انشاء میں ہوتا ہے جیسے زیداً اکرم (امر) کا مخاطب وہ شخص بھی ہوگا جس کا اعتقاد یہ ہو کہ متکلم نے زید کے علاوہ کے اکرام کا حکم دیا ہے اور وہ بھی ہوگا جس کا اعتقاد یہ ہو کہ متکلم نے زید اور عمرو دونوں کے اکرام کا حکم دیا ہے۔ پہلی صورت میں متکلم کا یہ کلام قصر قلب ہوگا اور دوسری صورت میں قصر افراد ہوگا۔ اسی طرح عمرواً لاتکرم (نہی) کا مخاطب وہ شخص بھی ہوگا جس کا اعتقاد یہ ہو کہ متکلم عمرو کے علاوہ کے اکرام سے منع کرنا چاہتا ہے اور وہ بھی ہوگا جس کا اعتقاد یہ ہو کہ متکلم عمرو اور زید دونوں کے اکرام سے منع کرنا چاہتا ہے۔ پہلی صورت میں متکلم کا یہ کلام قصر قلب ہوگا اور دوسری صورت میں قصر افراد ہوگا شارح کہتے ہیں کہ مصنف اگر "لرد الخطاء فی التعیین" کے بجائے لافادۃ الاختصاص کہتے تو زیادہ بہتر ہوتا کیونکہ اس صورت میں مذکورہ تمام صورتیں داخل ہو جاتیں۔ یہ خیال رہے کہ جس طرح مفعول کی تعیین میں غلطی کو دور کرنے کے لئے مفعول کو فعل پر مقدم کیا جاتا ہے اسی طرح جار مجرور کی تعیین میں غلطی کو دور کرنے کے لئے جار مجرور کو فعل پر مقدم کیا جاتا ہے جیسے "فی الدار صلیتُ" (میں نے گھر ہی میں نماز پڑھی) اور ظرف کی تعیین میں غلطی کو دور کرنے کے لئے ظرف کو فعل پر مقدم کیا جاتا ہے جیسے "عند زید جلست" میں زید ہی کے پاس بیٹھا۔ اور حال کی تعیین میں غلطی کو دور کرنے کے لئے حال کو فعل پر مقدم کیا جاتا ہے جیسے "راکباً جئت" میں سوار ہی ہو کر آیا ہوں۔ اسی طرح فعل کے وہ تمام معمولات

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

جن کا فعل پر مقدم کرنا جائز ہے جیسے مفعول لہ، مفعول فیہ، مفعول معہ، تمیز اگر ان کی تعیین میں مخاطب غلطی کرے تو اس غلطی کو دور کرنے کے لیے بھی ان کو فعل پر مقدم کرنا ضروری ہوگا۔

وَلِهٰذَا اَیْ وَلِاَنَّ التَّقْدِیْمَ لِرَدِّ الْخَطَاءِ فِیْ تَعْیِیْنِ الْمَفْعُوْلِ مَعَ الْاِصَابَةِ فِیْ اِعْتِقَادِ وُقُوْعِ الْفِعْلِ عَلٰی مَفْعُوْلٍ مَّا لَا یُقَالُ مَا زَیْدًا ضَرَبْتُ وَلَا غَیْرَہٗ لِاَنَّ التَّقْدِیْمَ یَدُلُّ عَلٰی وُقُوْعِ الضَّرْبِ عَلٰی غَیْرِ زَیْدٍ تَحْقِیْقًا لِمَعْنَی الْاِخْتِصَاصِ وَقَوْلُكَ وَلَا غَیْرَہٗ یَنْفِیْ ذٰلِكَ فَیَکُوْنُ مَفْهُوْمُ التَّقْدِیْمِ مُنَاقِضًا لِمَنْطُوْقِ لَا غَیْرَہٗ نَعَمْ لَوْ کَانَ التَّقْدِیْمُ لِغَرَضٍ اٰخَرَ غَیْرِ التَّخْصِیْصِ لَجَازَ مَا زَیْدًا ضَرَبْتُ وَلَا غَیْرَہٗ وَکَذَا زَیْدًا ضَرَبْتُ وَغَیْرَہٗ وَلَا مَا زَیْدًا ضَرَبْتُ وَلٰکِنْ اَکْرَمْتُهٗ لِاَنَّ مَبْنَی الْکَلَامِ لَیْسَ عَلٰی اَنَّ الْخَطَاءَ وَاقِعٌ فِی الْفِعْلِ بِاَنَّهُ الضَّرْبُ حَتّٰی تَرُدَّهٗ اِلَی الصَّوَابِ بِاَنَّهُ الْاِکْرَامُ وَاِنَّمَا الْخَطَاءُ فِیْ تَعْیِیْنِ الْمَضْرُوْبِ فَالصَّوَابُ اَنْ یُقَالَ مَا زَیْدًا ضَرَبْتُ وَلٰکِنْ عَمْرًوا

ترجمہ اور اسلئے کہ یعنی اس لئے کہ تقدیم، مفعول کی تعیین میں غلطی کو دور کرنے کے لئے ہوتی ہے باوجودیکہ مخاطب کسی مفعول پر وقوع فعل کے اعتقاد میں مصیب ہوتا ہے "ما زیدا ضربت ولا غیرہ" نہیں کہا جائے گا کیونکہ تقدیم زید کے علاوہ پر ضرب واقع ہونے پر دلالت کرتی ہے معنی اختصاص کو ثابت کرنے کے لئے اور تیرا قول لا غیرہ اس کی نفی کرتا ہے پس تقدیم کا مفہوم لا غیرہ کے منطوق کے مناقض ہوگا ہاں اگر تقدیم تخصیص کے علاوہ کسی دوسری غرض کی وجہ سے ہو تو "ما زیدا ضربت ولا غیرہ" جائز ہوگا اور ایسے ہی "زیدا ضربت وغیرہ" اور "ما زیدا ضربت ولکن اکرمتہ" نہیں کہا جائے گا اسلئے کہ کلام کا مبنیٰ اسپر نہیں ہے کہ غلطی فعل میں واقع ہے کہ وہ ضرب ہے (یا کوئی اور) یہاں تک کہ اس کو صواب کی طرف لوٹائے کہ وہ اکرام ہے اور خطاء تو مضروب کی تعیین میں ہے پس درست یہ ہے کہ "ما زیدا ضربت ولکن عمروا" کہا جائے گا۔

تشریح مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ تقدیم مفعول چونکہ اس بات کا فائدہ دیتی ہے کہ مخاطب مطلقاً مفعول پر وقوع فعل کے اعتقاد میں تو مصیب ہے یعنی اس کا یہ اعتقاد تو درست ہے مگر مفعول کی تعیین میں خطاء پر ہے اسلئے "ما زیدا ضربت ولا غیرہ" کہنا صحیح نہ ہوگا اور صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مفعول (زیدا) کی تقدیم مفید اختصاص ہونے کی وجہ سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

فعل ضرب زید کے علاوہ پر واقع ہوا ہے کیونکہ ما زیدا ضربت کا ترجمہ ہے میں نے زید ہی کو نہیں مارا بلکہ اس کے علاوہ کو مارا ہے اور لا غیرہ کا لفظ اس کی نفی کرتا ہے کیونکہ لا غیرہ کا ترجمہ ہے کہ میں نے اس کے علاوہ کو نہیں مارا ہے۔ الحاصل ما زیدا ضربت سے غیر زید کا مضروب ہونا اور لا غیرہ سے غیر مضروب ہونا ثابت ہوتا ہے اور ان دونوں کے درمیان تناقض ہے یعنی تقدیم مفعول کا مفہوم لا غیرہ کے منطوق کے مناقض ہے اور جمع بین المتناقضین باطل ہے لہٰذا یہ کلام (ما زیدا ضربت ولا غیرہ) جو اس باطل پر مشتمل ہے خود باطل ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ ہاں اگر مفعول کی تقدیم اختصاص کے علاوہ کسی اور وجہ سے ہو مثلاً اہتمام یا استلذاذ کی وجہ سے ہو تو اس صورت میں ما زیدا ضربت ولا غیرہ کہنا جائز ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں اختصاص کے مفقود ہونے کی وجہ سے غیر زید کا حتمی طور پر مضروب ہونا ثابت نہ ہوگا بلکہ مضروب اور غیر مضروب دونوں ہونے کا احتمال ہوگا اور جب ایسا ہے تو تقدیم مفعول کا مفہوم لا غیرہ کے منطوق کے مناقض نہ رہا اور جب ان دونوں میں تناقض نہیں ہے تو اس کلام کے جواز میں بھی شبہ نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ یہی حال زیدا ضربت وغیرہ کا ہے یعنی اگر تقدیم مفعول مفید تخصیص ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ میں نے زید ہی کو مارا اور اس کے علاوہ کو تو یہ کلام باطل ہوگا کیونکہ تخصیص تو اس بات کا فائدہ دیگی کہ متکلم نے زید کے علاوہ کو نہیں مارا اور وغیرہ کا لفظ اس بات کا فائدہ دیگا کہ متکلم نے زید کے علاوہ کو بھی مارا ہے اور اس میں کھلا ہوا تناقض ہے لہٰذا اس صورت میں یہ کلام بھی باطل ہوگا۔ اور اگر تقدیم مفید تخصیص نہ ہو بلکہ اہتمام یا استلذاذ کا فائدہ دیتی ہو اور ترجمہ یہ ہو کہ میں نے زید اور اس کے علاوہ کو مارا ہے تو یہ کلام جائز ہوگا کیونکہ اس صورت میں تخصیص کے مفقود ہونے کی وجہ سے تقدیم کا مفہوم غیرہ کے منطوق کے مناقض نہ ہوگا۔ مصنف تلخیص فرماتے ہیں کہ "ما زیدا ضربت ولکن اکرمتہ بھی صحیح نہیں ہے یعنی میں نے زید ہی کو نہیں مارا لیکن میں نے اس کا اکرام کیا ہے اور یہ کلام اس لئے صحیح نہیں ہے کہ کلمہ لکن استدراک کے لئے آتا ہے یعنی سابق میں واقع ہونے والی غلطی کو دور کرنے کے لئے آتا ہے پس لکن اکرمتہ سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مخاطب سے یہ غلطی ہوئی کہ وہ یہ سمجھتا ہے کہ زید پر فعل ضرب واقع ہوا ہے لہٰذا متکلم نے اس غلطی کو دور کرنے کے لئے فرمایا کہ میں نے زید کو مارا نہیں ہے البتہ میں نے اس کا اکرام کیا ہے حالانکہ اس کلام (ما زیدا ضربت) کا مبنیٰ اس پر نہیں ہے کہ مخاطب سے غلطی فعل یعنی ضرب میں ہوئی ہے اور متکلم اس کو دور کرکے کہنا چاہتا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ زید پر واقع ہونے والا فعل ضرب نہیں ہے بلکہ اکرام ہے بلکہ اس کلام کا مبنیٰ اس پر ہے کہ مخاطب سے مضروب کی تعیین میں غلطی واقع ہوئی ہے یعنی مخاطب کا یہ سمجھنا کہ مضروب زید ہے غلط ہے صحیح بات یہ ہے کہ مضروب عمرو ہے اور اس مضمون کو ادا کرنے کے لئے ما زیدا ضربت ولکن عمروا کہا جاتا ہے نہ کہ ما زیدا ضربت ولکن اکرمتہ الحاصل ما زیدا ضربت ولکن اکرمتہ غلط ہے اور ما زیدا ضربت ولکن عمروا صحیح ہے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وَاِمَّا نَحْوُ زَيْدًا عَرَفْتُهٗ فَتَاكِيْدٌ اِنْ قُدِّرَ الْفِعْلُ الْمَحْذُوْفُ الْمُفَسَّرُ بِالْفِعْلِ الْمَذْكُوْرِ قَبْلَ الْمَنْصُوْبِ اَیْ عَرَفْتُ زَيْدًا عَرَفْتُهٗ وَاِلَّا تَخْصِيْصٌ اَیْ زَيْدًا عَرَفْتُ عَرَفْتُهٗ لِاَنَّ الْمَحْذُوْفَ الْمُقَدَّرَ كَالْمَذْكُوْرِ فَالتَّقْدِيْمُ عَلَيْهِ كَالتَّقْدِيْمِ عَلَى الْمَذْكُوْرِ فِیْ اِفَادَةِ الْاِخْتِصَاصِ كَمَا فِیْ بِسْمِ اللّٰهِ فَنَحْوُ زَيْدًا عَرَفْتُهٗ مُحْتَمِلٌ لِلْمَعْنَيَيْنِ وَالرُّجُوْعُ فِی التَّعْيِيْنِ اِلَى الْقَرَائِنِ وَعِنْدَ قِيَامِ الْقَرِيْنَةِ الدَّالَّةِ عَلٰى اَنَّهٗ لِلتَّخْصِيْصِ يَكُوْنُ اٰكَدَ مِنْ قَوْلِنَا زَيْدًا عَرَفْتُ لِمَا فِيْهِ مِنَ التَّكْرَارِ

ترجمہ اور رہی زیدا عرفتہ جیسی ترکیب سو (اس میں) تاکید ہے اگر منصوب سے پہلے مقدر مانا جائے ایسے فعل محذوف کو جس کی فعل مذکور کے ساتھ تفسیر کی گئی ہو یعنی عرفت زیدا عرفتہ ورنہ تخصیص ہوگی یعنی زیدا عرفت عرفتہ اس لئے کہ محذوف مقدر مذکور کے مثل ہوتا ہے پس افادۂ تخصیص میں فعل محذوف مقدر پر مفعول کی تقدیم ایسی ہے جیسے فعل مذکور پر جیسا کہ بسم اللہ میں ہے پس زیدا عرفتہ جیسی ترکیب دونوں معنی کا احتمال رکھتی ہے اور تعیین کے سلسلہ میں قرائن کی طرف رجوع ہوگا اور اس بات پر کہ زیدا عرفتہ تخصیص کے لئے ہے دلالت کرنے والے قرینہ کے وقت ہمارے قول زیدا عرفت سے زیادہ مؤکد ہوگا کیونکہ اس میں تکرار ہے۔

تشریح مصنف رح کہتے ہیں کہ سابق میں جو یہ کہا گیا ہے کہ مفعول کی تقدیم صرف مفید تخصیص ہے تو یہ اس وقت ہے جب فعل عامل کے ساتھ کوئی ایسی ضمیر متصل نہ ہو جو مفعول مقدم کی طرف لوٹتی ہو اور وہ فعل عامل اس ضمیر میں عمل کرنے کی وجہ سے مفعول مقدم میں عمل نہ کرتا ہو لیکن اگر وہ فعل عامل ایسا نہ ہو بلکہ مفعول کی ضمیر اس کے ساتھ متصل ہو اور اس ضمیر کی وجہ سے وہ مفعول مقدم میں عمل نہ کر رہا ہو تو اس صورت میں مفعول کی تقدیم صرف مفید اختصاص نہ ہوگی بلکہ اس میں تفصیل ہے اور وہ یہ کہ اس صورت میں فعل مذکور، ضمیر میں عمل کرنے کی وجہ سے چونکہ مفعول مقدم میں عمل کرنے سے قاصر ہے اس لئے اس مفعول میں عمل کرنے کے لئے ایک فعل مقدر ماننا ضروری ہوگا جس کی یہ فعل مذکور تفسیر واقع ہو رہا ہے اب اگر وہ فعل منصوب یعنی مفعول سے پہلے مقدر مانا گیا اور عرفت زیدا عرفتہ، کہا گیا تو یہ تقدیم تخصیص کا فائدہ نہیں دے گی بلکہ صرف تاکید کا فائدہ دے گی کیونکہ اس صورت میں تکرار اسناد ہے اور تکرار اسناد تاکید فعل کا فائدہ دیتی ہے لہذا اس صورت میں یہ تقدیم صرف مفید تاکید ہوگی مفید تخصیص نہ ہوگی اور اگر وہ فعل مفعول کے بعد مقدر مانا گیا اور زیدا عرفت عرفتہ کہا گیا تو یہ تقدیم مفید اختصاص ہوگی کیونکہ محذوف مقدر مذکور کے مانند ہوتا ہے لہذا مفید تخصیص ہونے میں محذوف مقدر پر مفعول کی تقدیم ایسی ہوگی جیسا کہ فعل مذکور

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

پر مفعول کی تقدیم یعنی جس طرح فعل مذکور پر مفعول کی تقدیم اختصاص کا فائدہ دیتی ہے اسی طرح فعل محذوف مقدر پر بھی مفعول کی تقدیم اختصاص کا فائدہ دیتی ہے جیسے بسم اللہ میں فعل محذوف مقدر پر جار مجرور یعنی معمول کی تقدیم مفید اختصاص ہے پس اسی طرح زیداً عرفتہ میں عرفت فعل محذوف مقدر پر مفعول کی تقدیم مفید اختصاص ہوگی۔ اس صورت میں مصنف نے تخصیص پر اکتفاء فرمایا ہے اگرچہ تکرار اسناد پائے جانے کی وجہ سے تاکید اس صورت میں بھی موجود ہے اسلئے کہ تقدیم مفعول کے لئے تخصیص غالب طریقہ پر لازم ہے لہٰذا یہاں تقدیم کے ساتھ جو تاکید پائی گئی اس کو عدم کے مرتبہ میں اتار لیا گیا اور جب تاکید کو عدم کے مرتبہ میں اتار لیا گیا تو اس جگہ تقدیم کو صرف اختصاص کے لئے قرار دینا درست ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ خلاصہ یہ ہے کہ "زیداً عرفتہ" میں تاکید اور تخصیص دونوں کا احتمال ہے اور رہی اس بات کی تعیین کہ تقدیم تاکید کے لئے ہے یا تخصیص کے لئے تو یہ قرینہ سے متعین ہوگا یعنی قرینہ اگر تاکید پر ہوگا کہ تقدیم تاکید کے لئے ہوگی اور اگر تخصیص پر ہوگا تو تقدیم تخصیص کے لئے ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ اگر اس بات پر قرینہ موجود ہو کہ زیداً عرفتہ تخصیص کے لئے ہے تو یہ یعنی زیداً عرفتہ، زیداً عرفت سے زیادہ موکد ہوگا۔ کیونکہ زیداً عرفتہ میں تکرار اسناد ہے جو مفید تاکید ہے اگرچہ اس سے تاکید مقصود نہیں بلکہ فعل محذوف کی تفسیر مقصود ہے اس کے برخلاف زیداً عرفت کہ تکرار اسناد نہ ہونے کی وجہ سے اس میں تاکید نہیں ہے۔

وَفِي بَعْضِ النُّسَخِ وَأَمَّا نَحْوُ وَأَمَّا ثَمُوْدُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَلَا يُفِيْدُ إِلَّا التَّخْصِيْصَ لِامْتِنَاعِ أَنْ يُقَدَّرَ الْفِعْلُ مُقَدَّمًا نَحْوُ أَمَّا فَهَدَيْنَا ثَمُوْدَ لِالْتِزَامِهِمْ وُجُوْدَ فَاصِلٍ بَيْنَ أَمَّا وَالْفَاءِ بَلِ التَّقْدِيْرُ أَمَّا ثَمُوْدُ فَهَدَيْنَا فَهَدَيْنَاهُمْ بِتَقْدِيْمِ الْمَفْعُوْلِ وَفِي كَوْنِ هٰذَا التَّقْدِيْمِ لِلتَّخْصِيْصِ نَظَرٌ لِأَنَّهُ قَدْ يَكُوْنُ مَعَ الْجَهْلِ بِثُبُوْتِ أَصْلِ الْفِعْلِ كَمَا إِذَا جَاءَكَ زَيْدٌ وَعَمْرٌو ثُمَّ سَأَلَكَ سَائِلٌ مَا فَعَلْتَ بِهِمَا فَتَقُوْلُ أَمَّا زَيْدًا فَضَرَبْتُهُ وَأَمَّا عَمْرًا فَأَكْرَمْتُهُ فَلْيُتَأَمَّلْ.

ترجمہ اور بعض نسخوں میں (یہ عبارت) ہے اور بہرحال اما ثمود فہدیناہم جیسی ترکیب صرف تخصیص کا فائدہ دیگی کیونکہ یہ بات ممتنع ہے کہ فعل کو مقدم کرکے مقدر مانا جائے جیسے "اما فہدینا ثمود" کیونکہ نحویوں نے کلمہ اما اور فاء کے درمیان فاصل کا پایا جانا لازم قرار دیا ہے بلکہ تقدیری عبارت یہ ہوگی اما ثمود فہدینا فہدیناہم مفعول کی تقدیم کے ساتھ اور اس تقدیم کے تخصیص کے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

لئے ہونے میں نظر ہے کیونکہ اس جیسی ترکیب کبھی اصل فعل کے ثبوت سے ناواقف ہونے کے ساتھ بھی (استعمال) ہوتی ہے جیسے جب میرے پاس زید وعمرو دونوں آئے پھر کوئی سوال کرنے والا مجھ سے سوال کرے ما فعلت بہما پس تو کہے اما زیداً فضربتہ واما عمرواً فاکرمتہ۔ پس غور کرنا چاہئے۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ بعض نسخوں میں یہ عبارت ہے "اما ثمود فہدیناہم فلا یفید الا التخصیص" لہذا اس سے ہر وہ ترکیب مراد ہے جس میں مفعول مقدم اور اس کلمۂ اما سے متصل ہو جو مہما یکن کے معنی میں ہے اور فعل مؤخر اس کی ضمیر میں عمل کرنے کی وجہ سے اس میں عمل کرنے سے اعراض کرتا ہو۔ یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آیت میں دو قرأتیں ہیں (۱) ثمود کا رفع (۲) ثمود کا نصب، اول قرأت مشہورہ ہے اور دوم قرأت شاذہ ہے پہلی قرأت کی بناء پر تقدیم تکرار اسناد کی وجہ سے مفید تقوی ہوگی مگر اس تقدیم کا مفید تقوی ہونا سکاکی کے علاوہ دوسرے حضرات کے مذہب پر ہے سکاکی کے مذہب پر نہیں ہے جیسا کہ سابق میں ذکر کیا گیا ہے اور دوسری قرأت کی بناء پر بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ثمود کی تقدیم مفید تاکید بھی ہے اور مفید تخصیص بھی کیونکہ زیداً عرفتہ میں بتایا گیا ہے کہ اگر مفعول مقدم ہو اور فعل اس کی ضمیر میں عمل کرنے کی وجہ سے اس میں عمل کرنے سے اعراض کرتا ہو تو مفعول کی تقدیم مفید تاکید اور مفید تخصیص دونوں ہوگی اور چونکہ اس آیت میں بھی یہ بات پائی جاتی ہے اس لئے یہاں بھی ثمود کی تقدیم تاکید اور تخصیص دونوں کا فائدہ دیگی۔ حالانکہ بقول مصنف ایسا نہیں ہے بلکہ ثمود کی تقدیم صرف مفید تخصیص ہے اور تاکید بلا تخصیص کا فائدہ نہیں دیتی ہے اسی اعتراض کا جواب دیتے ہوئے مصنف رحنے فرمایا ہے کہ اس آیت میں ثمود کی تقدیم صرف تخصیص کا فائدہ دیتی ہے مگر چونکہ ہر تخصیص کے ساتھ تاکید بھی پائی جاتی ہے اس لئے یہاں تخصیص سے مراد تخصیص مع التاکید ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ ثمود کی تقدیم صرف تخصیص یعنی تخصیص مع التاکید کا فائدہ دیگی اور صرف تاکید یعنی بلا تخصیص تاکید کا فائدہ نہیں دے گی اور وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ بات تو مسلم ہے کہ کلمہ اما اور فاء جو جواب اما پر آتی ہے کے درمیان کسی امر فاصل کا ہونا ضروری ہے اب اگر بلا تخصیص، محض تاکید کے معنی پیدا کرنے کے لئے فعل کو مفعول سے مقدم کر کے مقدر مانا جائے اور یوں کہا جائے اما فہدینا ثمود تو اما اور فاء کے درمیان فصل باقی نہیں رہے گا حالانکہ ان دونوں کے درمیان فاصل کا پایا جانا ضروری ہے اور جب ایسا ہے تو اس خرابی سے بچنے کے لئے لامحالہ فعل کو مفعول سے مؤخر کر کے مقدر مانا جائے گا اور تقدیری عبارت اما ثمود فہدینا فہدیناہم ہوگی اور اس صورت میں چونکہ مفعول (ثمود) فعل سے مقدم ہے اور تقدیم مفعول مفید تخصیص ہوتی ہے اس لئے یہاں ثمود کی تقدیم تخصیص کا فائدہ دے گی اور بلا تخصیص تاکید کا فائدہ نہیں دے گی۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وفی کون ہذا التقدیم سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ وہ تقدیم جو کلمہ اما کے ساتھ حاصل ہو اس کا تخصیص کے لئے ہونا محلِ نظر ہے جیسا کہ یہاں ثمود کلمہ اما کے ساتھ فعل پر مقدم ہے پس اس کا تخصیص کے لئے ہونا محلِ نظر ہے اس لئے کہ مفعول کی وہ تقدیم جو اما کے ساتھ حاصل ہوتی ہو کبھی اس لئے ہوتی ہے کہ اس کلام کا مخاطب اصل فعل کے ثبوت ہی سے ناواقف ہوتا ہے مثلاً ایک شخص کے پاس زید و عمرو دونوں آئے پھر کسی نے اس شخص سے سوال کیا مافعلت بہما۔ آپنے ان کے ساتھ کیا سلوک کیا تو اس شخص نے جواب میں کہا: اما زیدا فضربتہ واما عمروا فاکرمتہ۔ بہرحال زید تو میں نے اس کو مارا اور بہرحال عمرو تو میں نے اس کا اکرام کیا پس اس کلام کا مخاطب چونکہ اصل فعل کے ثبوت ہی سے ناواقف تھا اس لئے یہ کلام اصل فعل کے ثبوت کا فائدہ دینے کے لئے ہوگا یعنی اس فعل کے ثبوت کا فائدہ دینے کے لئے ہوگا جو فعل زید و عمرو کے ساتھ متعلق ہے اور جب یہ کلام اصل فعل کے ثبوت کا فائدہ دینے کے لئے ہے تو یہ کلام مفیدِ تخصیص نہ ہوگا اور رہی مفعول کی تقدیم تو وہ اما اور فاء کے درمیان فصل کرنے کے لفظ کی اصلاح کے لئے ہے تخصیص کے لئے نہیں ہے الحاصل کلمہ اما کے ساتھ فعل پر مفعول کی تقدیم کا مفیدِ تخصیص ہونا محلِ نظر ہے نیز اس تقدیم کا مفیدِ تخصیص ہونا اسلئے بھی باطل ہے کہ تخصیص کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ ہم نے قوم ثمود ہی کو ہدایت دی لیکن انھوں نے گمراہی کو ہدایت پر ترجیح دی پس اس کا مطلب یہ ہوا کہ قوم ثمود کے علاوہ دوسرے کفار کو ہدایت نہیں دی اور نہ ہی قوم ثمود کے علاوہ دوسرے کفار نے گمراہی کو ہدایت پر ترجیح دی حالانکہ یہ بات بالکل باطل ہے کیونکہ ثمود اور غیر ثمود سب کفار کو ہدایت دی گئی اور سب ہی نے گمراہی کو اختیار کیا۔ الحاصل اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آیت میں تقدیم مفعول مفیدِ تخصیص نہیں ہے۔ اور جب آیت میں تقدیم مفید تخصیص نہیں ہے تو آیت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ ہم نے قوم ثمود کو ہدایت دی مگر انھوں نے اس کو قبول نہیں کیا بلکہ گمراہی کو اختیار کیا باری عز اسمہ اس آیت میں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ہم نے قوم ثمود کو ہلاک تو ضرور کیا ہے مگر حجت تام کرنے کے بعد۔

وَكَذٰلِكَ اَیْ وَ مِثْلُ زَیْدًا عَرَفْتَ فِیْ اِفَادَةِ التَّخْصِیْصِ قَوْلُكَ بِزَیْدٍ مَرَرْتُ فِی الْمَفْعُوْلِ بِوَاسِطَةٍ لِمَنْ اِعْتَقَدَ اَنَّكَ مَرَرْتَ بِاِنْسَانٍ وَاَنَّهٗ غَیْرُ زَیْدٍ وَكَذٰلِكَ یَوْمَ الْجُمُعَةِ سِرْتُ وَفِی الْمَسْجِدِ صَلَّیْتُ وَتَادِیْبًا ضَرَبْتُهٗ وَمَاشِیًا حَجَجْتُ

ترجمہ: اسی طرح ہے یعنی زیدا عرفت کی طرح ہے افادہ تخصیص میں تیرا قول بزید مررت

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مفعول بالواسطہ میں اس شخص سے جو اس بات کا اعتقاد رکھتا ہو کہ تو ایک آدمی کے ساتھ گذرا ہے جو زید کے علاوہ ہے اور اسی طرح یوم الجمعۃ سرت، فی المسجد صلیت، تادیبا ضربت اور ماشیا حججت ہے۔

تشریح مصنف تلخیص فرماتے ہیں کہ جس طرح مفعول بہ صریح کی تقدیم تخصیص کا فائدہ دیتی ہے جیسے زیدا عرفت میں زید مفعول بہ کی تقدیم مفید تخصیص ہے اسی طرح مفعول بہ غیر صریح کی تقدیم بھی تخصیص کا فائدہ دیتی ہے جیسے بزید مررت میں زید حرف جر بار کے واسطہ سے مفعول بہ ہے اور مقدم ہے تو یہ بھی مفید تخصیص ہے چنانچہ معنی ہیں میں زید ہی کے ساتھ گذرا قصر قلب کی صورت میں۔ اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ متکلم زید کے علاوہ کسی دوسرے انسان کے ساتھ گذرا ہے اور قصر افراد کی صورت میں وہ شخص مخاطب ہوگا جو اس بات کا اعتقاد رکھتا ہو کہ متکلم زید و عمرو دونوں کے ساتھ گذرا ہے اور قصر افراد کی صورت میں وہ شخص مخاطب ہوگا جو اس بات کا اعتقاد رکھتا ہو کہ متکلم زید و عمرو دونوں کے ساتھ گذرا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اسی طرح مفعول بہ کے علاوہ دوسرے معمولات کی تقدیم بھی تخصیص کا فائدہ دیتی ہے جیسے ظرف زمان کی تقدیم کے ساتھ یوم الجمعۃ سرت (میں نے جمعہ ہی کے دن سفر کیا ہے) اور ظرف مکان کی تقدیم کے ساتھ فی المسجد صلیت (میں نے مسجد ہی میں نماز پڑھی ہے۔ اور مفعول لہ کی تقدیم کے ساتھ تادیبا ضربتہ (میں نے اس کو تادیب ہی کے خاطر مارا ہے) اور حال کی تقدیم کے ساتھ ماشیا حججت (میں نے پیدل ہی حج کیا ہے۔)

وَالتَّخْصِيْصُ لَازِمٌ لِلتَّقْدِيْمِ غَالِبًا اَيْ لَا يَنْفَكُّ عَنْ تَقْدِيْمِ الْمَفْعُوْلِ وَنَحْوِهٖ فِيْ اَكْثَرِ الصُّوَرِ بِشَهَادَةِ الْاِسْتِقْرَاءِ وَحُكْمِ الذَّوْقِ وَاِنَّمَا قَالَ غَالِبًا لِاَنَّ اللُّزُوْمَ الْكُلِّيَّ غَيْرُ مُتَحَقِّقٍ فِيْهِ اِذِ التَّقْدِيْمُ قَدْ يَكُوْنُ لِاَغْرَاضٍ اُخَرَ كَمُجَرَّدِ الْاِهْتِمَامِ وَالتَّبَرُّكِ وَالْاِسْتِلْذَاذِ وَمُوَافَقَةِ كَلَامِ السَّامِعِ وَضَرُوْرَةِ الشِّعْرِ وَالسَّجْعِ وَالْفَاصِلَةِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى خُذُوْهُ فَغُلُّوْهُ ثُمَّ الْجَحِيْمَ صَلُّوْهُ ثُمَّ فِيْ سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُوْنَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوْهُ وَقَالَ تَعَالٰى وَاِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِيْنَ وَقَالَ تَعَالٰى فَاَمَّا الْيَتِيْمَ فَلَا تَقْهَرْ وَاَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ وَقَالَ تَعَالٰى وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلٰكِنْ كَانُوْا اَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُوْنَ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ مِمَّا لَا يَحْسُنُ فِيْهِ اِعْتِبَارُ التَّخْصِيْصِ عِنْدَ مَنْ لَهٗ مَعْرِفَةٌ بِاَسَالِيْبِ الْكَلَامِ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ترجمہ اور تخصیص بالعموم تقدیم کے لئے لازم ہے یعنی تخصیص اکثر صورتوں میں مفعول وغیرہ کی تقدیم سے جدا نہیں ہوتی ہے دلیل استقرار اور ذوق ہے اور ماتن نے غالباً اس لئے کہا ہے کہ اس میں لزوم کلی متحقق نہیں ہے کیونکہ تقدیم کبھی دوسری اغراض کے لئے بھی ہوتی ہے جیسے محض اہتمام، تبرک، استلذاذ سامع کے کلام کی موافقت، ضرورت شعری، رعایت سجع، رعایت فاصلہ وغیرہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اس کو پکڑ و پس اس کو طوق پہنا دو پھر اس کو دوزخ میں داخل کردو پھر ایک ایسی زنجیر میں جس کی پیمائش ستر گز ہے اس کو جکڑ دو اور فرمایا تم پر نگہبان ہیں اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا آپ یتیم پر سختی نہ کیجئے اور سائل کو مت جھڑکئے اور باری تعالیٰ نے فرمایا اور ہم نے ان پر ظلم نہیں کیا لیکن وہ خود ہی اپنی جانوں پر ظلم کرتے تھے۔ اس کے علاوہ ہر ایسی جگہ میں تخصیص کا اعتبار جائز نہیں ہے اس شخص کے نزدیک جو اسالیب کلام سے آشنا ہے۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ ما حقہ التاخیر کی تقدیم کیلئے اکثر صورتوں میں تخصیص لازم ہوتی ہے یعنی جس چیز کا حق مؤخر ہونا ہو اگر اس کو مقدم کر دیا گیا خواہ وہ مفعول ہو یا مفعول کے علاوہ ہو تو اس صورت میں بالعموم تخصیص متحقق ہوگی یعنی مفعول اور غیر مفعول جن کا حق مؤخر ہونا ہے ان کی تقدیم سے اکثر صورتوں میں تخصیص جدا نہیں ہوتی ہے اس کی دلیل استقرار اور ذوق ہے یعنی کتب عربیہ کا تتبع اور ذوق سلیم اس کی شہادت دیتا ہے کہ تخصیص تقدیم کے لئے اکثر صورتوں میں لازم ہے تمام صورتوں میں لازم نہیں ہے۔ فاضل مصنف نے غالباً کی قید لگا کر اسی طرف اشارہ کیا ہے کہ اس سلسلہ میں لزوم کلی ثابت نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ جہاں بھی تقدیم ما حقہ التاخیر ہوگی وہیں تخصیص ہوگی بلکہ کبھی اس کے خلاف بھی ہوتا ہے کیونکہ بسا اوقات تقدیم تخصیص کے علاوہ دوسری اغراض کے لئے بھی ہوتی ہے مثلاً مقدم کا اگر اہتمام مقصود ہو یا اس سے برکت حاصل کرنا مقصود ہو یا لذت حاصل کرنا یا سامع کے کلام کی موافقت مقصود ہو یا ضرورت شعری یا رعایت سجع یا رعایت فاصلہ وغیرہ تقدیم کی متقاضی ہو تو ان وجوہ کی بناء پر بھی کبھی کبھی ما حقہ التاخیر کو مقدم کر دیا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے خذوہ فغلوہ ثم الجحیم صلوہ ثم فی سلسلۃ ذرعہا سبعون ذراعا فاسلکوہ۔ اس آیت میں الجحیم اور فی سلسلۃ معمولات کو رعایت فاصلہ کے پیش نظر مقدم کیا گیا ہے۔ اسی طرح ان علیکم لحافظین میں ایک معمول (خبر) کو دوسرے معمول (اسم ان) پر رعایت فاصلہ کی وجہ سے مقدم کیا گیا ہے اور فاما الیتیم فلا تقہر واما السائل فلا تنہر میں مفعول کو مقدم کرنے کی وجہ رعایت فاصلہ بھی ہے اور اصلاح لفظ بھی۔ اصلاح لفظ کا مطلب یہ ہے کہ اگر مفعول کو مؤخر کر دیا جاتا تو کلمہ اما اور فاء کے درمیان اتصال ہو جاتا حالانکہ نحویوں کے نزدیک یہ بات لفظاً غلط ہے۔ اسی طرح وما ظلمنٰہم ولکن کانوا انفسہم یظلمون میں انفسہم مفعول کی تقدیم رعایت فاصلہ کی وجہ سے ہے الحاصل وہ تمام صورتیں جن میں اسالیب کلام [illegible] تخصیص کا اعتبار کرنا مناسب نہ ہو ان تمام

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

صورتوں میں تقدیم کے لئے تخصیص لازم نہ ہوگی۔

وَلِهٰذَا اَیْ وَلِاَنَّ التَّخْصِيْصَ لَازِمٌ لِلتَّقْدِيْمِ غَالِبًا يُقَالُ فِیْ اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ مَعْنَاهُ نَخُصُّكَ بِالْعِبَادَةِ وَالْاِسْتِعَانَةِ بِمَعْنٰى نَجْعَلُكَ مِنْ بَيْنِ الْمَوْجُوْدَاتِ مَخْصُوْصًا بِذٰلِكَ لَانَعْبُدُ وَلَانَسْتَعِيْنُ غَيْرَكَ وَفِیْ لَاِلَى اللّٰهِ تُحْشَرُوْنَ مَعْنَاهُ اِلَيْهِ تُحْشَرُوْنَ لَا اِلٰى غَيْرِهٖ

ترجمہ اور اسی وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ اکثر صورتوں میں تقدیم کے لئے تخصیص لازم ہے۔ ایاک نعبد و ایاک نستعین میں کہا جاتا ہے کہ اس کے معنی ہیں ہم عبادت واستعانت کے ساتھ تجھ ہی کو خاص کرتے ہیں یعنی ہم موجودات میں سے آپ ہی کو اس کے ساتھ مخصوص قرار دیتے ہیں۔ آپکے علاوہ کی نہ عبادت کرتے ہیں اور نہ آپ کے علاوہ سے مدد طلب کرتے ہیں اور لَاِلَى اللّٰهِ تُحْشَرُوْنَ میں کہا جاتا ہے کہ اس کے معنی ہیں کہ تمہارا حشر اسی کی طرف ہوگا نہ کہ اس کے علاوہ کی طرف۔

تشریح مصنف رح کہتے ہیں کہ تقدیم چونکہ اکثر صورتوں میں مفید تخصیص ہے اس لئے ایاک نعبد و ایاک نستعین کے معنی ہوں گے عبادت و استعانت کے ساتھ ہم تجھ ہی کو خاص کرتے ہیں یعنی موجودات میں سے عبادت و استعانت کے ساتھ تجھ کو مخصوص قرار دیتے ہیں تیرے سوا کی نہ عبادت کرتے ہیں اور نہ تیرے علاوہ سے مدد طلب کرتے ہیں اور یہ معنی اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ تقدیم اختصاص کے لئے ہے کیونکہ اگر ایاک (مفعول) کی تقدیم مفید اختصاص نہ ہوتی تو غیر مذکور یعنی ایاک کے علاوہ کی نفی کا کوئی مطلب ہی نہ ہوتا۔ یہ خیال رہے کہ ایاک کی تقدیم کا مفید اختصاص ہونا اس بات کے منافی نہیں ہے کہ یہ تقدیم، رعایت فاصلہ کے لئے ہے یعنی تقدیم کا مفید اختصاص ہونا اور رعایت فاصلہ کے لئے ہونا دونوں جمع ہوسکتے ہیں اسی طرح آیت لَاِلَى اللّٰهِ تُحْشَرُوْنَ میں الی اللہ جار مجرور کی تقدیم مفید اختصاص ہے کیونکہ اس آیت کے معنی یہ ہیں، تمہارا حشر اللہ ہی کی طرف ہوگا اس کے علاوہ کی طرف نہیں ہوگا۔

وَيُفِيْدُ التَّقْدِيْمُ فِی الْجَمِيْعِ اَیْ فِیْ جَمِيْعِ صُوَرِ التَّخْصِيْصِ وَرَاءَ التَّخْصِيْصِ اَیْ بَعْدَهٗ اِهْتِمَامًا بِالْمُقَدَّمِ لِاَنَّهُمْ يُقَدِّمُوْنَ الَّذِیْ شَانُهٗ اَهَمُّ وَهُمْ بِبَيَانِهٖ اَعْنٰى وَلِهٰذَا يُقَدَّرُ الْمَحْذُوْفُ فِیْ بِسْمِ اللّٰهِ مُؤَخَّرًا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

أَيْ بِسْمِ اللّٰهِ أَفْعَلُ كَذَا لِيُفِيْدَ مَعَ الْاِخْتِصَاصِ الْاِهْتِمَامَ لِأَنَّ الْمُشْرِكِيْنَ كَانُوْا يَبْدَءُوْنَ بِأَسْمَاءِ اٰلِهَتِهِمْ فَيَقُوْلُوْنَ بِاسْمِ اللَّاتِ وَبِاسْمِ الْعُزّٰى فَقَصَدَ الْمُوَحِّدُ تَخْصِيْصَ اِسْمِ اللّٰهِ بِالْاِبْتِدَاءِ لِلْاِهْتِمَامِ وَالرَّدِّ عَلَيْهِمْ

ترجمہ اور تقدیم تخصیص کی تمام صورتوں میں تخصیص کے علاوہ مقدم کے اہتمام کا بھی فائدہ دیگی کیونکہ اہل عرب اس چیز کو مقدم کرتے ہیں جو مہتم بالشان ہو اور وہ بیان اہم کی طرف زیادہ متوجہ رہتے ہیں اسی وجہ سے بسم اللہ میں محذوف کو مؤخر مقدر مانا جاتا ہے یعنی بسم اللہ افعل کذا تاکہ اختصاص کے ساتھ اہتمام کا بھی فائدہ دے کیونکہ مشرکین اپنے معبودوں کے نام سے ابتداء کرتے تھے چنانچہ کہتے تھے باسم اللّات اور باسم العزّٰی۔ پس مومن کا قصد ابتداء کے ساتھ اللہ کے نام کی تخصیص ہوتی ہے اہتمام کے لئے اور مشرکین پر رد کے لئے۔

تشریح مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ وہ تمام صورتیں جہاں تقدیم معمول مفید اختصاص ہوتی ہے وہاں تقدیم اختصاص کے علاوہ معمول مقدم کے اہتمام کا بھی فائدہ دیتی ہے کیونکہ محاورات میں اہل عرب اسی چیز کو مقدم کرتے ہیں جو چیز ان کے نزدیک مہتم بالشان ہوتی ہے اور جس کا بیان اور ذکر ان کے نزدیک زیادہ قابل اعتنا رہتا ہے اسی اعتنا اور اہتمام کے خاطر بسم اللہ میں جار مجرور کا عامل مؤخر محذوف مانا جاتا ہے چنانچہ بسم اللہ افعل کذا یا اقرأ کذا کہا جاتا ہے تاکہ جار مجرور کی تقدیم اختصاص کے ساتھ اللہ کے نام کے اہتمام اور اعتنا کا بھی فائدہ دے اور اس اہتمام کی وجہ یہ ہے کہ مشرکین اپنے معبودوں کے نام سے اپنے کاموں کی ابتداء کرتے تھے چنانچہ باسم اللات و باسم العزّٰی کہتے تھے پس ان پر رد کرنے کے لئے ایک مومن کا مقصود یہ ہوگا کہ ابتداء کے ساتھ اللہ کے نام کی تخصیص بھی ہو اور اس کا اہتمام اور اعتنا بھی ہو۔

وَأُوْرِدَ اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ يَعْنِيْ لَوْ كَانَ التَّقْدِيْمُ مُفِيْدًا لِلْاِخْتِصَاصِ وَالْاِهْتِمَامِ وَجَبَ أَنْ يُؤَخَّرَ الْفِعْلُ وَيُقَدَّمَ بِاسْمِ رَبِّكَ لِأَنَّ كَلَامَ اللّٰهِ تَعَالٰى أَحَقُّ بِرِعَايَةِ مَا يَجِبُ رِعَايَتُهُ وَأُجِيْبَ بِأَنَّ الْأَهَمَّ فِيْهِ الْقِرَاءَةُ لِأَنَّهَا أَوَّلُ سُوْرَةٍ نَزَلَتْ فَكَانَ الْأَمْرُ بِالْقِرَاءَةِ أَهَمَّ بِاعْتِبَارِ هٰذَا الْعَارِضِ وَإِنْ كَانَ ذِكْرُ اللّٰهِ أَهَمَّ فِيْ نَفْسِهِ هٰذَا جَوَابُ صَاحِبِ الْكَشَّافِ وَبِأَنَّهُ أَيْ بِاسْمِ رَبِّكَ مُتَعَلِّقٌ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

بِاقْرَأْ الثَّانِي أَيْ هُوَ مُتَعَلِّقٌ اِقْرَأْ الَّذِيْ بَعْدَهُ وَمَعْنَى اِقْرَأْ الْأَوَّلِ أَوْجِدِ الْقِرَاءَةَ مِنْ غَيْرِ اِعْتِبَارِ تَعْدِيَتِهٖ اِلٰى مَقْرُوْءٍ بِهٖ كَمَا فِيْ فُلَانٌ يُعْطِيْ كَذَا فِي الْمِفْتَاحِ۔

ترجمہ اور اقرأ باسم ربک سے اعتراض کیا گیا ہے یعنی اگر تقدیم مفید اختصاص اور اہتمام ہوتی تو فعل کو مؤخر کرنا اور باسم ربک کو مقدم کرنا واجب ہوتا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام اس چیز کی رعایت کے زیادہ لائق ہے جس کی رعایت ضروری ہے اور جواب دیا گیا ہے کہ اس میں قرات ہی اہم ہے کیونکہ یہ سب سے پہلی سورت ہے جو نازل ہوئی پس اس عارض کے اعتبار سے امر بالقرات ہی اہم ہے اگرچہ ذکر اللہ فی نفسہ اہم ہے یہ صاحب کشاف کا جواب ہے اور باسم ربک اقرأ ثانی کے متعلق ہے یعنی یہ معمول ہے اس اقرأ کا جو اس کے بعد میں ہے اور اقرأ اول کے معنی اوجد القراءت کے ہیں اس کو کسی مقروء بہ کی طرف متعدی کئے بغیر جیسا کہ فلان یعطی میں، ایسا ہی مفتاح العلوم میں ہے۔

تشریح اس عبارت میں مصنف رح نے ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ معمول کی تقدیم اختصاص کے علاوہ اہتمام کا بھی فائدہ دیتی ہے مگر اس پر ہمارا اعتراض یہ ہے کہ اگر تقدیم معمول اختصاص کے علاوہ مفید اہتمام ہے تو آیت اقرأ باسم ربک میں اسم ربک کی اہمیت کے پیش نظر اقرأ فعل کو مؤخر اور باسم ربک معمول کو مقدم ہونا چاہئے تھا کیونکہ اہتمام کی وجہ سے معمول کو مقدم کرنا بلاغت کا نکتہ ہے اور باب بلاغت میں نکات کی رعایت واجب ہے اور اللہ کا کلام سب سے زیادہ بلیغ ہے لہٰذا بندوں کے کلام بلیغ میں جن نکات کی رعایت کرنا واجب ہے اللہ کے کلام میں ان نکات کی رعایت کرنا بدرجۂ اولیٰ واجب ہے۔ الحاصل اگر تقدیم معمول اختصاص کے علاوہ اہتمام کا فائدہ دیتی ہے تو اس آیت میں معمول (باسم ربک) مقدم ہونا چاہئے تھا حالانکہ ایسا نہیں ہے اس کا ایک جواب تو صاحب کشاف نے دیا ہے اور ایک جواب مفتاح العلوم میں ہے صاحب کشاف کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ آیت سب سے پہلے نازل ہوئی ہے لہٰذا اس عارض یعنی اول ما نزل کے اعتبار سے امر بالقرات ہی اہم ہے اگرچہ فی نفسہ ذکر اللہ اہم ہے یعنی اسم ربک کو اگرچہ ذاتی اہمیت حاصل ہے لیکن امر بالقرات کو عارضی اہمیت حاصل ہے پس اول وحی کے نزول کا مقام چونکہ مقام قرات ہے اسلئے مقتضیٰ مقام کی رعایت کرتے ہوئے اہمیت عارضی کو اہمیت ذاتی پر ترجیح دیکر فعل قرات کو مقدم کیا گیا اور معمول یعنی باسم ربک کو مؤخر کیا گیا۔ اور صاحب مفتاح کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ باسم ربک دوسرے فعل اقرأ سے متعلق ہے یعنی باسم ربک بواسطۂ حرف جار اس اقرأ کا معمول ہے جو اقرأ باسم ربک کے بعد محذوف مانا گیا ہے۔ چنانچہ تقدیری عبارت یہ ہے اقرأ باسم ربک اقرأ الذی خلق

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

پہلا فعل اقرأ اگرچہ متعدی ہے لیکن اس کو لازم کے مرتبہ میں اتار دیا گیا اور اس کے معنی مقروء بہ کا اعتبار کئے بغیر أوجد القراءۃ کے ہیں یعنی پہلے آپ سے یہ کہا گیا کہ پڑھیئے اس سے قطع نظر کہ کیا پڑھیئے اور یہ فلان یُعطی کی طرح ہے کہ اس کلام میں فلاں کے اعطاء کو بیان کیا گیا ہے اس سے قطع نظر کہ کس چیز کا اعطاء کیا گیا ہے بہرحال باسم ربک جب اقرأ ثانی کا معمول ہے تو اس پر مذکورہ اعتراض وارد نہ ہوگا۔

(فوائد) شارح کے کلام لانہا اول سورۃ نزلت میں تسامح ہے اس طور پر کہ اول نازل میں تین قول ہیں (۱) اول نازل سورۂ فاتحہ ہے (۲) اول نازل سورۂ مدثر کا ابتدائی حصہ ہے (۳) اول نازل اقرأ باسم ربک ہے مگر یہ اختلاف لفظی ہے اس لئے کہ جن سورتوں کو پورے کا پورا یکبارگی اتارا گیا ہے ان میں اول سورت فاتحہ ہے اور آیتوں میں جس آیت کو سب سے پہلے اتارا گیا ہے وہ اقرأ باسم ربک ہے اور فترتِ وحی کے بعد جس آیت کو سب سے پہلے اتارا گیا ہے وہ سورۂ مدثر کی پہلی آیت ہے پس جس شخص نے اول سورۃ نزلت الفاتحہ کہا تو اسکی مراد اول سورۃ نزلت بتمامہا ہے اور جس نے اول نازل اقرأ باسم ربک کہا ہے اسکی مراد ہے اول نازل علی الاطلاق۔ اور جس نے اول نازل اول المدثر کہا ہے اس کی مراد ہے اول نازل بعد فترۃ الوحی۔ پس اس تفصیل کے بعد شارح کا قول لانہا اول سورۃ نزلت درست نہ ہوگا کیونکہ سورۂ اقرأ پوری کی پوری سب سے پہلے نازل نہیں ہوئی شارح کو یوں کہنا چاہئے تھا اول آیۃ نزلت من سورۃ اقرأ یا من سورۃ علق۔ جمیل غفرلہ ولوالدیہ

وَتَقْدِيمُ بَعْضِ مَعْمُولَاتِهِ أَيْ مَعْمُولَاتِ الْفِعْلِ عَلٰى بَعْضٍ إِمَّا لِأَنَّ أَصْلَهُ أَيْ أَصْلَ ذٰلِكَ الْبَعْضِ التَّقْدِيمُ عَلَى الْبَعْضِ الْآخَرِ وَلَا مُقْتَضِيَ لِلْعُدُولِ عَنْهُ أَيْ عَنْ ذٰلِكَ الْأَصْلِ كَالْفَاعِلِ فِي نَحْوِ ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا لِأَنَّهُ عُمْدَةٌ فِي الْكَلَامِ وَحَقُّهُ أَنْ يَلِيَ الْفِعْلَ وَإِنَّمَا قَالَ فِي نَحْوِ ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا لِأَنَّ فِي نَحْوِ ضَرَبَ زَيْدًا غُلَامُهُ مُقْتَضِيًا لِلْعُدُولِ عَنِ الْأَصْلِ وَالْمَفْعُولِ الْأَوَّلِ فِي نَحْوِ أَعْطَيْتُ زَيْدًا دِرْهَمًا فَإِنَّ أَصْلَهُ التَّقْدِيمُ لِمَا فِيهِ مِنْ مَعْنَى الْفَاعِلِيَّةِ وَهُوَ أَنَّهُ عَاطٍ أَيْ آخِذٌ لِلْعَطَا

ترجمہ اور فعل کے بعض معمولات کی بعض پر تقدیم یا تو اس لئے ہے کہ اس بعض کی اصل ہی دوسرے بعض پر تقدیم ہے اور اس اصل سے عدول کا کوئی مقتضی بھی نہیں ہے جیسے ضرب زید عمروا میں فاعل اس لئے کہ فاعل کلام میں عمدہ ہے اور اس کا حق یہ ہے کہ وہ فعل سے متصل ہو اور مصنفؒ نے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ضرب زید عمروا اس لئے کہا کہ ضرب زیدا غلامہ جیسی ترکیب میں اصل سے عدول کا مقتضی موجود ہے اور اعطیت زیدا درہما میں مفعول اول کیونکہ اس کی اصل تقدیم ہے اس وجہ سے کہ اس میں فاعلیت کے معنی ہیں اور وہ یہ کہ وہ عاطی یعنی عطاء کو لینے والا ہے۔

تشریح یہاں سے اس باب کے مقاصد ثلاثہ میں سے تیسرے مقصد کا بیان کیا جا رہا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کبھی فعل کے معمولات میں سے بعض کو بعض پر مقدم کیا جاتا ہے یا تو اس لئے کہ اس بعض کا مقدم کرنا اصل ہے اور اس اصل سے مقتضی عدول موجود نہیں ہے جیسے ضرب زید عمروا جیسی ترکیب میں فاعل ہے کہ اسکو عمروا مفعول پر مقدم کیا جاتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ فاعل کلام میں رکن اور عمدہ ہوتا ہے اور مفعول فضلہ ہوتا ہے اور فاعل عمدہ اور مفعول فضلہ اسلئے ہوتا ہے کہ کلام بغیر فاعل کے درست نہیں ہوتا اور مفعول کے بغیر درست ہو جاتا ہے

الحاصل فاعل کلام میں عمدہ ہوتا ہے اور اس کا حق یہ ہے کہ وہ فعل سے متصل ہو کیونکہ فعل کو فاعل کی شدت طلب ہوتی ہے اور اس شدتِ طلب کی وجہ سے ایسا ہوتا ہے گویا فاعل فعل کا جزء ہے اور جزء اپنے کل سے متصل ہوتا ہے بہرحال فاعل کا حق یہ ہے کہ وہ فعل سے متصل ہو اور یہ اتصال اس وقت متحقق ہوگا جبکہ فاعل مفعول پر مقدم ہو اور جب ایسا ہے تو فاعل اور مفعول اگرچہ دونوں فعل کے معمول ہیں لیکن فاعل کا مفعول پر مقدم کرنا اصل ہے پس اس ترکیب میں چونکہ فاعل کی تقدیم اصل ہے اور اس اصل سے عدول کا کوئی مقتضی بھی موجود نہیں ہے اسلئے فاعل کو مفعول پر مقدم کیا گیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ماتن نے ضرب زید عمروا اسلئے کہا ہے کہ ضرب زیدا غلامہ جیسی ترکیب میں (جہاں مفعول کی ضمیر فاعل سے متصل ہو) چونکہ اصل سے مقتضی عدول موجود ہے اس لئے مفعول کو فاعل پر مقدم کیا گیا ہے۔ اور اس مثال میں اصل سے مقتضی عدول یہ ہے کہ اگر فاعل یعنی غلامہ کو مفعول یعنی زید پر مقدم کر دیا جائے اور یوں کہا جائے ضرب غلامہ زیدا تو اضمار قبل الذکر لازم آئیگا لفظاً بھی اور رتبۃً بھی حالانکہ یہ ناجائز ہے پس اضمار قبل الذکر سے بچنے کے لئے مفعول کو فاعل پر مقدم کر دیا گیا ہے ماتن کہتے ہیں کہ اعطیت زیدا درہما جیسی ترکیب میں مفعول اول (زید) کا مقدم کرنا اصل ہے اور مفعول اول کا مقدم کرنا اصل اس لئے ہے کہ اعطیت کے مفعول اول میں فاعلیت کے معنی ہوتے ہیں اس طور پر کہ زید عاطی ہے یعنی عطا کو لینے والا ہے اور اعطیت زیدا درہما کا ترجمہ یہ ہے اخذ زید منی درہما زید نے مجھ سے درہم لیا۔ الحاصل مفعول اول میں چونکہ فاعلیت کے معنی ہیں اور فاعل کا مفعول پر مقدم کرنا اصل ہے اس لئے اعطیت کے مفعول اول کا مفعول ثانی پر مقدم کرنا اصل ہوگا۔

أَوْ لِأَنَّ ذِكْرَهُ أَيْ ذِكْرَ ذٰلِكَ الْبَعْضِ الَّذِيْ تُقَدِّمُ أَهَمُّ جَعَلَ الْأَهَمِّيَّةَ
هٰهُنَا بِمَا يَكُوْنُ الْأَصْلُ التَّقْدِيْمَ ثُمَّ جَعَلَهَا فِي الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ شَامِلًا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

لہٗ ولغیرہ من الامور المقتضیۃ للتقدیم وھو الموافق للمفتاح ولما ذکرہ الشیخ عبد القاھر حیث قال انا لم نجدھم اعتمدوا فی التقدیم شیئا یجری مجری الاصل غیر العنایۃ والاھتمام لکن ینبغی ان یفسر وجہ العنایۃ بشیء یعرف لہ معنی وقد ظن کثیر من الناس انہ یکفی ان یقال قدم للعنایۃ ولکونہ اھم من غیر ان یذکر من این کانت تلک العنایۃ وبم کان اھم فمراد المصنف بالاھمیۃ ھھنا الاھمیۃ العارضۃ بحسب اعتناء المتکلم او السامع بشانہ والاھتمام بحالہ لغرض من الاغراض کقولک قتل الخارجی فلان لان الاھم فی تعلق القتل ھو الخارجی المقتول لیتخلص الناس من شرہ۔

ترجمہ یا اس لئے کہ اس کا ذکر یعنی اس بعض کا ذکر جو مقدم ہوا ہے اہم ہے یہاں اہمیت کو تقدیم کے اصل ہونے کا قسیم بنایا ہے اور مسند الیہ کی بحث میں بنایا اس کو شامل اس کو اور اس کے علاوہ کو ان امور میں سے جو تقدیم کا تقاضہ کرنے والے ہیں اور یہ مفتاح کے موافق ہے اور اس کے جس کو شیخ عبد القاہر نے ذکر کیا ہے اس لئے کہ شیخ نے کہا ہے کہ ہم نے علماء عرب کو نہیں پایا کہ انھوں نے تقدیم میں عنایت اور اہتمام کے علاوہ کسی ایسی چیز کا اعتبار کیا ہو جو اصل کے قائم مقام ہو لیکن مناسب ہے کہ عنایت کے سبب کی ایسی چیز کے ساتھ تفسیر کی جائے جس کے معنی معلوم ہوں۔ اور بہت سے لوگوں کا خیال ہے کہ اتنا کہدینا کافی ہے کہ عنایت اور اس کے اہم ہونے کی وجہ سے مقدم کیا گیا ہے بغیر اس کے کہ یہ عنایت کہاں سے آئی اور کس وجہ سے اہم ہے پس یہاں اہمیت سے مصنف کی مراد اہمیت عارضہ ہے جو متکلم یا سامع کے شانِ مقدم کی طرف اعتناء کے سبب اور اس کے حال کے اہتمام کے سبب کسی غرض کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے جیسے تیرا قول فلاں نے خارجی کو قتل کر دیا اسلئے کہ قتل کے تعلق میں اہم خارجی مقتول ہے تاکہ لوگ اس کے شر سے چھٹکارا حاصل کریں۔

تشریح مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ کبھی معمول کا ذکر اہم ہوتا ہے پس اس کے اہم ہونے کی وجہ سے اس کو مقدم کر دیا جاتا ہے جیسے قتل الخارجی فلانٌ میں فلاں اگرچہ قاتل ہے مگر مفعول یعنی خارجی جو مقتول ہے قتل کے متعلق ہونے میں وہی اہم ہے قاتل اہم نہیں ہے اور خارجی مقتول اہم اس لئے ہے تاکہ لوگ اس کے شر سے چھٹکارا پاسکیں اس لئے کہ جب کسی شخص کی وجہ سے تکلیف حد

www.KitaboSunnat.com
کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

سے بڑھ جاتی ہے تو مقصود یہ ہی ہوتا ہے کہ یہ تکلیف دہندہ برباد ہو جائے تاکہ لوگوں کو راحت نصیب ہو اس سے قطع نظر کہ برباد کرنے والا کون ہے پس اسی اہمیت کے پیش نظر مفعول یعنی خارجی کو مقدم کیا گیا ہے۔

جعل الاہمیت سے مصنف پر ایک اعتراض وارد کیا گیا ہے اور پھر اس کا جواب دیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ اس جگہ مصنف نے اہمیت کو او حرفِ عطف کے ذریعہ تقدیم کے اصل ہونے کی قسیم بنایا ہے اور قسیم شی شے کے مغایر ہوتی ہے یعنی بعض معمول کا بعض پر مقدم کرنا یا تو اس لئے ہے کہ اس بعض میں تقدیم اصل ہے اور یا اس لئے ہے کہ اس بعض کا ذکر اہم ہے بہرحال اس جگہ اہمیت کو تقدیم کے اصل ہونے کی قسیم بنایا ہے اور مسند الیہ کی بحث میں اہمیت کو ایسا امر کلی بتایا ہے جو تقدیم کے اصل ہونے کو بھی شامل ہے اور اس کے علاوہ ان تمام امور کو شامل ہے جو تقدیم کا تقاضہ کرتے ہیں مثلاً سامع کے ذہن میں خبر کا متمکن ہونا مسرت کی خبر کا جلد دینا. چنانچہ بحث مسند الیہ میں عبارت یہ ہے اما تقدیمہ فلکون ذکرہ اہم اما لانہ الاصل ولا مقتضی للعدول عنہ واما لیتمکن الخبر فی ذہن السامع واما لتعجیل المسرۃ. شارح کہتے ہیں کہ اہمیت کو ایسا امر کلی قرار دینا جو اصالتِ تقدیم اور اس کے علاوہ کو شامل ہے سکاکی کی مفتاح العلوم کے بھی موافق ہے اور اس کے بھی موافق ہے جو شیخ عبدالقاہر نے دلائل الاعجاز میں ذکر کیا ہے کیونکہ شیخ نے دلائل الاعجاز میں یہ کہا ہے کہ ہم نے نہیں دیکھا کہ علماء عرب نے تقدیم کی علت کے سلسلے میں عنایت اور اہتمام کے علاوہ کسی چیز کو ایسا قاعدہ کلیہ بنایا ہو جو تقدیم معمول کے تمام اسباب وعلل پر مشتمل ہو یعنی علماء عرب کے نزدیک اہتمام تو ایسا امر کلی اور قاعدہ کلیہ ہے جو تقدیم کے تمام اسباب وعلل کو شامل ہے اس کے علاوہ کوئی چیز ایسی نہیں ہے جو تقدیم کی علت کے سلسلہ میں قاعدہ کلیہ کی حیثیت رکھتی ہو لیکن شیخ کہتے ہیں کہ اہتمام وعنایت جو تقدیم کی علت کے سلسلہ میں قاعدہ کلیہ کی حیثیت رکھتا ہے اس کے سبب کی ایسی چیز کے ساتھ تفسیر کی جائے جس کے لئے کوئی خصوصیت اور اعتبار معروف ہو. شیخ کے اس کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ تقدیم کے سلسلہ میں صرف یہ کہنا کافی نہ ہوگا کہ اس شے کو اہتمام کی وجہ سے مقدم کیا گیا ہے بلکہ اہتمام کا سبب بیان کرنا بھی ضروری ہوگا مثلاً یوں کہا جائے کہ شے مقدم اس لئے اہم ہے کہ اس کی تقدیم اصل ہے اور اس سے عدول کا کوئی مقتضی موجود نہیں ہے یا اس وجہ سے اہم ہے کہ خبر سامع کے ذہن میں متمکن ہو جاتی ہے یا تعجیل مسرت کی وجہ سے اہم ہے. وغیرہ وغیرہ۔

اور بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ صرف اتنا کہدینا کافی ہے کہ مقدم کے اہم اور قابل اعتناء ہونے کی وجہ سے اس کو مقدم کیا گیا ہے اس سے قطع نظر کہ یہ عنایت کہاں سے آئی اور یہ مقدم اہم کیوں ہے الحاصل مصنف کا اس جگہ کا بیان اور بحث مسند الیہ کا بیان دونوں متعارض ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں اہمیت سے اہمیت عارضہ مراد ہے جو معمول مقدم کو کسی غرض کی وجہ سے متکلم یا سامع کے اعتناء کی بنا پر حاصل ہوتی ہے اور بحث مسند الیہ میں اہمیت مطلقہ مراد ہے جو اہمیت ذاتیہ اور عارضہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

دونوں کو شامل ہے اور جب ایسا ہے تو دونوں بیانات میں کوئی تعارض نہ ہوگا۔

> اَوْ لِاَنَّ فِی التَّاْخِیْرِ اِخْلَالًا بِبَیَانِ الْمَعْنٰی نَحْوُ وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ اٰلِ فِرْعَوْنَ یَکْتُمُ اِیْمَانَهٗ فَاِنَّهٗ لَوْ اُخِّرَ قَوْلُهٗ مِنْ اٰلِ فِرْعَوْنَ عَنْ قَوْلِهٖ یَکْتُمُ اِیْمَانَهٗ لَتُوُهِّمَ اَنَّهٗ مِنْ صِلَةِ یَکْتُمُ اَیْ یَکْتُمُ اِیْمَانَهٗ مِنْ اٰلِ فِرْعَوْنَ فَلَمْ یُفْهَمْ اَنَّهٗ اَیْ ذٰلِكَ الرَّجُلَ کَانَ مِنْهُمْ اَیْ مِنْ اٰلِ فِرْعَوْنَ وَالْحَاصِلُ اَنَّهٗ ذُکِرَ لِرَجُلٍ ثَلَاثَةُ اَوْصَافٍ قُدِّمَ الْاَوَّلُ اَعْنِیْ مُؤْمِنٌ لِکَوْنِهٖ اَشْرَفَ ثُمَّ الثَّانِیْ لِئَلَّا یُتَوَهَّمَ خِلَافُ الْمَقْصُوْدِ

ترجمہ یا اس لئے کہ موخر کرنے میں بیانِ معنی میں خلل واقع ہوتا ہے جیسے اور ایک مومن آدمی جو آل فرعون سے ہے اپنے ایمان کو چھپاتا ہے اس نے کہا اسلئے کہ اگر اپنے قول من آلِ فرعون کو اپنے قول یکتم ایمانہٗ سے مؤخر کرتا تو یہ وہم ہوتا کہ من آلِ فرعون، یکتم کا صلہ ہے یعنی اپنا ایمان آل فرعون سے چھپاتا ہے پس یہ معلوم نہ ہو پاتا کہ یہ آدمی آل فرعون سے ہے اور حاصل یہ ہے کہ رجل کے تین اوصاف ذکر کئے گئے ہیں اول یعنی مؤمن کو مقدم کیا گیا ہے کیونکہ وہ اشرف ہے پھر دوسرے کو تاکہ خلافِ مقصود کا وہم نہ ہو۔

تشریح مصنف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ معمول کو کبھی اسلئے مقدم کیا جاتا ہے کہ تاخیر کی صورت میں خلافِ مقصود کا وہم ہوتا ہے مثلاً آیت "وقال رجل مومن من آل فرعون یکتم ایمانہ" میں رجل کے تین اوصاف ذکر کئے گئے ہیں (۱) رجل کا مؤمن ہونا (۲) اس کا آلِ فرعون سے ہونا (۳) اس کا اپنے ایمان کو چھپانے والا ہونا۔ ان میں سے پہلے وصف یعنی مومن کو اس کے اشرف ہونے کی وجہ سے مقدم کیا گیا ہے۔ پھر دوسرے وصف یعنی من آلِ فرعون کو تیسرے وصف یعنی یکتم ایمانہ پر مقدم کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ اگر من آل فرعون کو یکتم ایمانہ سے مؤخر ذکر کیا جاتا تو یہ وہم ہوتا کہ من آل فرعون، یکتم کا صلہ ہے یعنی یکتم سے متعلق ہے اور اس کا مطلب یہ ہوتا کہ وہ رجل مومن آلِ فرعون سے اپنا ایمان چھپاتا ہے حالانکہ آیت کا مقصود یہ نہیں ہے بلکہ آیت کا مقصود یہ بتانا ہے کہ وہ رجل مؤمن خاندان فرعون کا ایک فرد ہے۔ پس من آل فرعون کو مؤخر کرنے کی صورت میں چونکہ یہ معلوم نہ ہوتا کہ وہ رجل آلِ فرعون سے ہے حالانکہ آیت کا مقصود یہی بیان کرنا ہے اس لئے خلافِ مقصود کے اس وہم سے بچنے کے لئے دوسرے وصف یعنی من آل فرعون کو تیسرے وصف یعنی یکتم ایمانہ سے مقدم کیا گیا۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

أَوْ لِأَنَّ فِي التَّاخِيْرِ إِخْلَالًا بِالتَّنَاسُبِ كَرِعَايَةِ الْفَاصِلَةِ نَحْوُ فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيْفَةً مُّوْسىٰ بِتَقْدِيْمِ الْجَارِّ وَالْمَجْرُوْرِ وَالْمَفْعُوْلِ عَلَى الْفَاعِلِ لِأَنَّ فَوَاصِلَ الْآيِ عَلَى الْأَلِفِ

ترجمہ یا اس لئے کہ مؤخر کرنے میں تناسب میں خلل واقع ہوتا ہے جیسے رعایت فاصلہ مثلاً موسیٰ کے دل میں قدرے خوف ہوا. جار مجرور اور مفعول کو فاعل پر مقدم کرنے کے ساتھ اس لئے کہ آیات کے فواصل الف پر ہیں۔

تشریح مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ معمول کو کبھی اس لئے مقدم کیا جاتا ہے کہ تاخیر کی صورت میں تناسب فوت ہوجاتا ہے جیسے رعایتِ فاصلہ کی وجہ سے مقدم کرنا یعنی رعایت فاصلہ کی وجہ سے جس معمول کو مقدم کیا گیا ہے اگر اس کو مؤخر کر دیا جاتا تو فاصلہ کی رعایت نہ ہو پاتی حالانکہ باب بلاغت میں رعایت فاصلہ بھی واجب ہے مثلاً باری تعالیٰ کے قول "فاوجس فی نفسہ خیفۃ موسیٰ" میں فی نفسہ جار مجرور خیفۃ مفعول کو فاعل (موسیٰ) پر اسی رعایتِ فاصلہ کی وجہ سے مقدم کیا گیا ہے کیونکہ سورۂ طٰہٰ کی ان آیتوں کے فواصل الف پر ہیں چنانچہ آپ منہا خلقنکم وفیہا نعیدکم سے آخر رکوع تک ملاحظہ فرمائیں تو معلوم ہوگا کہ ہر آیت الف مقصورہ پر ختم ہو رہی ہے۔ جمیل غفرلہ ولوالدیہ

اَلْقَصْرُ

(یہ) باب قصر کے بیان میں ہے

فِي اللُّغَةِ الْحَبْسُ وَفِي الْاِصْطِلَاحِ تَخْصِيْصُ شَيْءٍ بِشَيْءٍ بِطَرِيْقٍ مَّخْصُوْصٍ.

ترجمہ قصر لغت میں روکنا ہے اور اصطلاح میں ایک شے کو دوسری شے کے ساتھ بطریق مخصوص خاص کرنا ہے۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ قصر کے لغوی معنی حبس کے ہیں اسی سے باری تعالیٰ کا یہ قول ہے "حور مقصورات فی الخیام" یعنی محبوسات فی الخیام۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ قصر کے لغوی معنی ہیں دوسرے کی طرف تجاوز نہ کرنا۔ اس صورت میں قصر، قصر الشی علی کذا سے ماخوذ ہوگا بمعنی قصرت النفس علی الشیء اور اصطلاح بلغاء میں قصر کہتے ہیں ایک شے کو دوسری شے کے ساتھ مخصوص طریقہ پر خاص کرنا۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

عبارت میں شے اول سے مراد موصوف بھی ہو سکتا ہے اور صفت بھی اگر موصوف مراد ہے تو شے ثانی سے صفت مراد ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ موصوف کو صفت کے ساتھ مخصوص طریقے پر خاص کرنا قصر ہے اور اگر صفت مراد ہے تو شے ثانی سے موصوف مراد ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ صفت کو موصوف کے ساتھ مخصوص طریقہ پر خاص کرنا قصر ہے یہ بھی خیال رہے کہ بار مقصور پر داخل ہے یعنی شے اول موصوف ہو یا صفت مقصور علیہ ہے اور شے ثانی موصوف ہو یا صفت مقصور ہے اور خادم پہلے بیان کر چکا ہے کہ اردو ترجمہ کے وقت مقصور علیہ پر لفظ ہی داخل کیا جاتا ہے، مخصوص طریقہ سے مراد ان چار طریقوں میں سے ایک ہے جس کو آگے چل کر مصنف نے ذکر کیا ہے (۱) عطف جیسے زید شاعر لا کاتب (۲) نفی اور استثناء جیسے ما زید الا شاعر (۳) انما جیسے انما زید کاتب (۴) تقدیم جیسے تمیمی انا۔

وَهُوَ حَقِيْقِيٌّ وَغَيْرُ حَقِيْقِيٍّ لِأَنَّ تَخْصِيْصَ الشَّيْءِ بِالشَّيْءِ إِمَّا أَنْ يَكُوْنَ بِحَسَبِ الْحَقِيْقَةِ وَفِيْ نَفْسِ الْأَمْرِ بِأَنْ لَا يَتَجَاوَزَهُ إِلٰى غَيْرِهٖ أَصْلًا وَهُوَ الْحَقِيْقِيُّ أَوْ بِحَسَبِ الْإِضَافَةِ إِلٰى شَيْءٍ آخَرَ بِأَنْ لَا يَتَجَاوَزَهُ إِلٰى ذٰلِكَ الشَّيْءِ وَإِنْ أَمْكَنَ أَنْ يَتَجَاوَزَهُ إِلٰى شَيْءٍ آخَرَ فِي الْجُمْلَةِ وَهُوَ غَيْرُ حَقِيْقِيٍّ بَلْ إِضَافِيٌّ كَقَوْلِكَ مَا زَيْدٌ إِلَّا قَائِمٌ بِمَعْنٰى أَنَّهٗ لَا يَتَجَاوَزُ الْقِيَامَ إِلَى الْقُعُوْدِ لَا بِمَعْنٰى أَنَّهٗ لَا يَتَجَاوَزُهٗ إِلٰى صِفَةٍ أُخْرٰى أَصْلًا وَانْقِسَامُهٗ إِلَى الْحَقِيْقِيِّ وَالْإِضَافِيِّ بِهٰذَا الْمَعْنٰى لَا يُنَافِيْ كَوْنَ التَّخْصِيْصِ مُطْلَقًا مِنْ قَبِيْلِ الْإِضَافَاتِ۔

ترجمہ اور قصر حقیقی ہے اور غیر حقیقی ہے اس لئے کہ ایک شے کو دوسری شے کے ساتھ خاص کرنا یا تو بحسب الحقیقۃ اور نفس الامر میں ہوگا اس طور پر کہ شے اول شے ثانی سے اس کے غیر کی طرف بالکل تجاوز نہ کرے اور یہ قصر حقیقی ہے یا دوسری شے کی طرف اضافت کرتے ہوئے ہوگا۔ اس طور پر کہ شے اول شے ثانی سے اس شے کی طرف تجاوز نہ کرے گو فی الجملہ شے آخر کی طرف متجاوز ہو سکتا ہو اور یہ قصر غیر حقیقی ہے بلکہ اضافی ہے جیسے تیرا قول ما زید الا قائم بایں معنی کہ قیام، قعود کی طرف متجاوز نہیں ہوگا نہ بہ معنی کہ وہ دوسری صفت کی طرف بالکل متجاوز نہ ہوگا اور قصر کا حقیقی اور اضافی کی طرف اس معنی کے اعتبار سے منقسم ہونا اس بات کے منافی نہیں ہے کہ تخصیص مطلقاً اضافات کے قبیل سے ہے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تشریح یہاں سے مصنف رہ قصر کی تقسیم بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ قصر کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقی (۲) غیر حقیقی۔ کیونکہ ایک شے کو دوسری شے کے ساتھ خاص کرنا یعنی ایک شے کو دوسری پر منحصر کرنا یا تو حقیقت اور نفس الامر کے اعتبار سے ہوگا اس طور پر کہ شے اول یعنی مقصور شے ثانی یعنی مقصور علیہ سے اس کے علاوہ کی طرف قطعاً متجاوز نہ ہوگی۔ اور یا ایک شے کو دوسری شے پر منحصر کرنا کسی معینہ شے کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہوگا یعنی شے اول (مقصور) شے ثانی (مقصور علیہ) سے اس معینہ شے کی طرف متجاوز نہ ہوگی اگرچہ اس کے علاوہ دوسری اشیاء کی طرف متجاوز ہوسکتی ہو۔ اگر اول ہے تو قصر حقیقی ہے اور اگر ثانی ہے تو قصر غیر حقیقی اور اضافی ہے۔ اول کی مثال "ما خاتم الانبیاء و الرسل الا محمد" ہے (انبیاء اور رسل کا خاتم سوائے محمدؐ کے کوئی نہیں ہے) اس مثال میں نبوت اور رسالت کے ختم کو چونکہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر منحصر کیا گیا ہے اور آپ کے علاوہ ہر ایک سے اس کی نفی کی گئی ہے چنانچہ ختم نبوت آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے آپکے علاوہ کی طرف قطعاً متجاوز نہیں ہے اس لئے اس مثال میں قصر حقیقی ہوگا۔ ثانی کی مثال ما زید الا قائم ہے (زید کھڑا ہی ہے) اس مثال میں زید کو قیام پر چونکہ قعود کی طرف نسبت کرتے ہوئے منحصر کیا گیا ہے نہ کہ تمام اوصاف کیطرف نسبت کرتے ہوئے اس لئے اس مثال میں قصر غیر حقیقی اور قصر اضافی ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ زید، قیام سے قعود کی طرف متجاوز نہیں ہے یعنی زید وصف قعود کے ساتھ متصف نہیں ہے اگرچہ دوسرے اوصاف کی طرف متجاوز ہوسکتا ہے یعنی دوسرے اوصاف کے ساتھ متصف ہوسکتا ہے۔

والقصر الی الحقیقی والاضافی الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ قصر تخصیص شے بشی کو کہتے ہیں اور تخصیص چونکہ مقصور اور مقصور علیہ کے درمیان نسبت ہوتی ہے اس لئے تخصیص امور اضافیہ میں سے ہوگی۔ اور جب تخصیص امور اضافیہ میں سے ہے تو قصر بھی امور اضافیہ میں سے ہوگا اور جب قصر امور اضافیہ میں سے ہے تو اس کا حقیقی کے ساتھ متصف ہونا یعنی حقیقی کو اس کی قسم قرار دینا ممتنع ہوگا کیونکہ حقیقی اس کو کہتے ہیں جس کا تعقل اور سمجھنا غیر پر موقوف نہ ہو اور اضافی اس کو کہتے ہیں جس کا تعقل غیر پر موقوف ہو۔ الحاصل ان دونوں کے درمیان تضاد ہے اور احد الضدین آخر کے ساتھ متصف نہیں ہوتا ہے لہذا قصر جو امور اضافیہ میں سے ہے وہ بھی حقیقی کے ساتھ متصف نہیں ہوگا یعنی حقیقی کو قصر کی قسم قرار دینا درست نہ ہوگا۔ دوسری خرابی یہ ہوگی کہ قصر کا حقیقی اور اضافی کی طرف منقسم ہونا تقسیم شے الی نفسہ والی غیرہ ہے اس طور پر کہ قصر بھی امور اضافیہ میں سے ہے اور اس کی ایک قسم بھی اضافی ہے پس قصر اپنی ذات یعنی اضافی کیطرف منقسم ہوا اور اپنے غیر یعنی حقیقی کی طرف منقسم ہوا۔ اور اسی کا نام انقسام شے الی نفسہ والی غیرہ ہے اور یہ باطل ہے لہذا قصر کا حقیقی اور اضافی کی طرف منقسم ہونا بھی باطل ہے۔ پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ یہاں حقیقی سے مراد وہ نہیں ہے جس کا تعقل فی حد ذاتہ ہو اور دوسرے پر موقوف نہ ہو بلکہ حقیقی سے مراد وہ ہے جو مقصور علیہ کے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

علاوہ تمام کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہو۔ یعنی حقیقی کا مطلب یہ ہے کہ حکم صرف مقصور علیہ میں پایا جائے اس کے علاوہ کسی میں نہ پایا جائے اور جب ایسا ہے تو حقیقی کا تعقل اور سمجھنا بھی مقصور اور مقصور علیہ پر موقوف ہوگا جیسا کہ اضافی کا تعقل اور سمجھنا مقصور اور مقصور علیہ پر موقوف ہے لیکن اتنا فرق ہے کہ حقیقی میں مقصور علیہ کے جمیع اعدا کی طرف نسبت ہوتی ہے اور اضافی میں بعض اعدا کی طرف نسبت ہوتی ہے اور جب حقیقی میں مقصور علیہ کے جمیع اعدا کی طرف نسبت ہوتی ہے اور اس کا سمجھنا بھی مقصور اور مقصور علیہ پر موقوف ہوتا ہے تو قصر جو امور اضافیہ میں سے ہے اس کا حقیقی کے ساتھ متصف ہونا اور حقیقی کو اس کی قسم قرار دینا بھی درست ہوگا دوسری بات کا جواب یہ ہے کہ مقسم یعنی قصر میں مطلقاً تخصیص ہے خواہ حقیقی ہو خواہ اضافی ہو اور اس کی ایک قسم یعنی اضافی میں مطلق تخصیص نہیں ہے بلکہ مقصور علیہ کے بعض اعدا کی طرف نسبت کرتے ہوئے تخصیص ہے اور جب ایسا ہے تو مقسم اور قسم کے درمیان فرق ہوگا عینیت نہ ہوگی اور جب مقسم اور قسم کے درمیان فرق ہوگیا اور عینیت باقی نہ رہی تو قصر کا اضافی کی طرف منقسم ہونا بھی اضافت شے الی نفسہ نہ ہوگا۔ اسی کو شارح نے یوں کہا ہے کہ قصر کا حقیقی اور اضافی کی طرف سابقہ معنی کے اعتبار سے منقسم ہونا اس بات کے منافی نہ ہوگا کہ مطلقاً تخصیص یعنی قصر امور اضافیہ میں سے ہے۔

(فوائد) یہاں ایک اعتراض ہوگا وہ یہ کہ جب حقیقی اور اضافی دونوں امور اضافیہ میں سے ہیں تو ایک کا نام اضافی اور ایک کا نام حقیقی کیوں تجویز کیا گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اضافی میں چونکہ مضاف الیہ یعنی بعض اعدا متعین ہوتا ہے اس لئے اس کا نام اضافی تجویز کیا گیا اور حقیقی میں مقصور علیہ کے جمیع اعدا کی طرف نسبت ہونے کی وجہ سے چونکہ حقیقۃً تخصیص پائی جاتی ہے اس لئے اس کا نام حقیقی تجویز کیا گیا۔

وَكُلٌّ مِّنْهُمَا اَیْ مِنَ الْحَقِیْقِیِّ وَغَیْرِہٖ نَوْعَانِ قَصْرُ الْمَوْصُوْفِ عَلَی الصِّفَۃِ وَھُوَ اَنْ لَّا یَتَجَاوَزَ الْمَوْصُوْفُ مِنْ تِلْکَ الصِّفَۃِ اِلٰی صِفَۃٍ اُخْرٰی لٰکِنْ یَجُوْزُ اَنْ تَکُوْنَ تِلْکَ الصِّفَۃُ لِمَوْصُوْفٍ اٰخَرَ وَقَصْرُ الصِّفَۃِ عَلَی الْمَوْصُوْفِ وَھُوَ اَنْ لَّا تَتَجَاوَزَ تِلْکَ الصِّفَۃُ عَنْ ذٰلِکَ الْمَوْصُوْفِ اِلٰی مَوْصُوْفٍ اٰخَرَ لٰکِنْ یَجُوْزُ اَنْ یَّکُوْنَ لِذٰلِکَ الْمَوْصُوْفِ صِفَاتٌ اُخَرُ وَالْمُرَادُ بِالصِّفَۃِ ھٰھُنَا الصِّفَۃُ الْمَعْنَوِیَّۃُ اَعْنِی الْمَعْنَی الْقَائِمَ بِالْغَیْرِ لَا النَّعْتُ النَّحْوِیُّ اَعْنِی التَّابِعَ الَّذِیْ یَدُلُّ عَلٰی مَعْنًی فِیْ مَتْبُوْعِہٖ غَیْرِ الشُّمُوْلِ۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

موصوف اس صفت سے دوسری صفت کی طرف متجاوز نہ ہو لیکن یہ ہو سکتا ہے کہ یہ صفت دوسرے موصوف کے لئے بھی ہو اور قصر صفت علی الموصوف ادرعہ یہ ہے کہ یہ صفت اس موصوف سے دوسرے موصوف کی طرف متجاوز نہ ہو لیکن یہ ہو سکتا ہے کہ اس موصوف کے لئے دوسری صفات بھی ہوں اور یہاں صفت سے مراد صفت معنویہ ہے یعنی معنی قائم بالغیر نہ کہ نعت نحوی یعنی وہ تابع جو ایسے معنی پر دلالت کرے جو اس کے متبوع میں ہوں شمول کے علاوہ۔

تشریح مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ قصر حقیقی اور غیر حقیقی دونوں میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں (۱) قصر موصوف علی الصفت (۲) قصر صفت علی الموصوف۔ قصر موصوف علی الصفت کا مطلب یہ ہے کہ موصوف اس صفت سے جس پر موصوف کو منحصر کیا گیا ہے دوسری صفت کی طرف متجاوز نہ ہو البتہ یہ صفت دوسرے موصوف میں پائی جا سکتی ہو مثلاً مازید الا قائم میں زید کو قائم پر منحصر کیا گیا ہے اور ترجمہ ہے کہ زید قائم ہی ہے یعنی زید صرف صفت قیام کے ساتھ متصف ہے اور صفت قیام سے دوسری صفت قعود کی طرف متجاوز نہیں ہے اگر چہ یہ صفت دوسرے موصوف یعنی زید کے علاوہ میں بھی پائی جا سکتی ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ زید کے علاوہ دوسرے لوگ بھی قیام کے ساتھ متصف ہوں اور قصر صفت علی الموصوف کا مطلب یہ ہے کہ صفت اس موصوف سے جس پر صفت کو منحصر کیا گیا ہے دوسرے موصوف کی طرف متجاوز نہ ہو البتہ اس موصوف کے لئے دوسری صفات ہو سکتی ہیں مثلاً ماقائم الا زید (زید ہی کھڑا ہے) میں صفت قیام کو زید پر منحصر کیا ہے اور مطلب یہ ہے کہ صفت قیام زید سے دوسرے موصوف یعنی زید کے علاوہ کی طرف متجاوز نہیں ہے اگر چہ زید کے لئے اکل و شرب وغیرہ دوسری صفات ثابت ہو سکتی ہیں۔ مصنف رہ فرماتے ہیں کہ یہاں باب قصر میں صفت سے مراد صفت معنوی ہے نہ کہ نعت نحوی۔ صفت معنوی اس معنی کو کہتے ہیں جو غیر کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور نعت نحوی اس تابع کو کہتے ہیں جو ایسے معنی پر دلالت کرے جو اس کے متبوع میں پائے جاتے ہوں شمول کے علاوہ۔ نعت نحوی کی اس تعریف میں تابع کا لفظ جنس کے مرتبہ میں ہے جو تمام توابع کو شامل ہے اور الذی یدل علی معنی فی متبوعہ فصل کے مرتبہ میں ہے جس کے ذریعہ بدل، عطف بیان اور وہ تاکید جو شمول کے لئے نہ ہو خارج ہو جاتے ہیں کیونکہ یہ ایسے معنی پر دلالت نہیں کرتے ہیں جو متبوع میں پائے جاتے ہوں۔ اور غیر شمول دوسری فصل ہے جس کے ذریعہ لفظ کل اور اس کے اخوات کے ساتھ جو تاکید آتی ہے وہ خارج ہو گئی کیونکہ لفظ کل اور اس کے اخوات کے ساتھ جو تاکید آتی ہے وہ شمول کے لئے ہوتی ہے۔ بہر حال یہاں باب قصر میں صفت سے صفت معنوی مراد ہے نعت نحوی مراد نہیں ہے اس لئے کہ نعت نحوی کو قصر کے طریقوں میں سے کسی طریقے میں کوئی دخل نہیں ہے یعنی قصر کے جو طریقے بیان کئے گئے ہیں نعت نحوی میں ان میں سے کوئی طریقہ نہیں پایا جاتا ہے مثلاً قصر کا ایک طریقہ لا کے ساتھ عطف ہے مگر نعت نحوی میں لا کے ساتھ عطف نہیں ہوتا ہے اور نعت نحوی

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

نہ کلمہ الا کے بعد واقع ہوتی ہے اور نہ کلمہ انما کے بعد اور نہ ہی نعت نحوی کو مقدم کیا جا سکتا ہے اور نہ نعت نحوی اور اس کے منعوت کے درمیان ضمیر فصل لائی جا سکتی ہے اور نہ نعت نحوی مسند اور مسند الیہ ہوتی ہے کہ مسند کو مسند الیہ لاکر قصر کا ارادہ کر لیا جائے۔ غرض یہ ہے کہ نعت نحوی میں قصر کا کوئی طریقہ نہیں پایا جاتا ہے لہذا باب قصر میں نعت نحوی مراد لینا بالکل صحیح نہ ہوگا۔

> وَبَيْنَهُمَا عُمُوْمٌ مِنْ وَجْهٍ لِتَصَادُقِهِمَا فِيْ مِثْلِ اَعْجَبَنِيْ هٰذَا الْعِلْمُ وَ تَفَارُقِهِمَا فِيْ مِثْلِ الْعِلْمُ حَسَنٌ وَمَرَرْتُ بِهٰذَا الرَّجُلِ وَاَمَّا نَحْوُ قَوْلِكَ مَا زَيْدٌ اِلَّا اَخُوْكَ وَمَا الْبَابُ اِلَّا سَاجٌ وَمَا هٰذَا اِلَّا زَيْدٌ فَمِنْ قَصْرِ الْمَوْصُوْفِ عَلَى الصِّفَةِ تَقْدِيْرًا اِذِ الْمَعْنٰى اَنَّهٗ مَقْصُوْرٌ عَلَى الْاِتِّصَافِ بِكَوْنِهٖ اَخًا اَوْ سَاجًا اَوْ زَيْدًا

ترجمہ اور ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ اعجبنی ہذا العلم جیسی مثال میں دونوں صادق ہیں اور العلم حسن اور مررت بہذا الرجل جیسی مثال میں دونوں الگ الگ ہیں اور بہرحال تیرے قول ما زید الا اخوک اور ما الباب الا ساج اور ما ہذا الا زید جیسی مثالوں میں قصر موصوف علی الصفت تقدیری ہے اس لئے کہ معنی یہ ہیں کہ یہ وہ بھائی یا ساج یا زید ہونے پر منحصر ہے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ نعت نحوی اور صفت معنوی کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ عموم وخصوص من وجہ کہتے ہیں دو کلیوں میں سے ہر ایک کلی کا دوسری کلی کے بعض افراد پر صادق آنا اور بعض پر صادق نہ آنا۔ عموم وخصوص من وجہ کے متحقق ہونے کے لئے تین مثالوں کی ضرورت ہوتی ہے ایک مثال مادہ اجتماعی کی جہاں دونوں کلی صادق آئیں اور دو مثالیں مادہ افتراق کی جہاں ایک کلی صادق آئے دوسری صادق نہ آئے مثلاً حیوان اور ابیض کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ بگلا میں حیوان اور ابیض دونوں کلیاں جمع ہیں اور بھینس میں حیوان تو صادق آتا ہے مگر ابیض نہیں اور دودھ میں ابیض تو صادق آتا ہے مگر حیوان نہیں۔ پس صفت معنوی اور نعت نحوی کے لئے چونکہ تین مثالیں بنائی ہیں اس لئے ان کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوگی مادہ اجتماعی کی مثال تو اعجبنی ہذا العلم ہے کیونکہ العلم ترکیب میں ہذا کی نعت نحوی بھی ہے اور علم چونکہ معنی قائم بالغیر ہے اس لئے یہ صفت معنوی بھی ہے اور العلم حسن میں علم صفت معنوی تو ہے مگر نعت نحوی نہیں ہے اس لئے کہ العلم ترکیب میں مسند الیہ واقع ہے اور مررت بہذا الرجل میں رجل نعت نحوی تو ہے مگر صفت معنوی نہیں ہے کیونکہ یہاں ایک امر قائم بالغیر ... صفت معنوی سے مراد

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

معنی ہوتا ہے اور لفظ اور معنی کے درمیان تباین ہوتا ہے لہذا ان دونوں کے درمیان تباین کی نسبت ہونی چاہیے نہ کہ عموم وخصوص من وجہ کی اس کا جواب یہ ہے کہ صفت معنوی اور صفت نحوی کے مدلول کے درمیان نسبت بیان کرنا مقصود ہے اور صفت معنوی اور صفت نحوی کے مدلول کے درمیان کوئی تباین نہیں ہے یا صفت نحوی اور صفت معنوی کے دال کے درمیان نسبت بیان کرنا مقصود ہے اور ان دونوں کے درمیان بھی کوئی تباین نہیں ہے۔

وانما قولک سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ حقیقی اور غیر حقیقی دونوں میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں (۱) قصر موصوف علی الصفت (۲) قصر صفت علی الموصوف یعنی قصر حقیقی ہو یا غیر حقیقی جو ان دونوں میں سے ایک ضرور ہوگا قصر موصوف علی الصفت ہوگا یا قصر صفت علی الموصوف ہوگا لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ بعض مثالوں میں قصر ہے مگر ان دونوں قسموں میں سے کوئی بھی نہیں ہے مثلاً مازید الا اخوک میں زید کو اخوک پر اور ماالباب الا الساج میں باب کو ساج پر اور ماھذا الا زید میں ہذا کو زید پر منحصر کیا گیا ہے مگر ان مثالوں میں نہ قصر موصوف علی الصفت ہے اور نہ قصر صفت علی الموصوف ہے کیونکہ ان مثالوں میں کوئی صفت معنوی ہی نہیں ہے کہ اس پر قصر کیا جائے یا اس کا قصر کیا جائے اس کا جواب یہ ہے کہ ان مثالوں میں تقدیراً قصر موصوف علی الصفت ہے یعنی ان مثالوں میں موصوف کو صفت مقدرہ پر منحصر کیا گیا ہے اس طور پر کہ اخوک، ساج اور زید میں تاویل کر کے ان کو صفت معنوی بنایا گیا ہے چنانچہ معنی یہ ہوں گے کہ زید منحصر ہے تیرا بھائی ہونے پر اور دروازہ منحصر ہے ساگوان ہونے پر اور اشارہ منحصر ہے زید ہونے پر۔ الحاصل جب تاویل کر کے اخوک، ساج اور زید کو صفت معنوی بنایا گیا ہے تو ان مثالوں میں بلاشبہ قصر موصوف علی الصفت ہوگا۔

وَالْاَوَّلُ اَیْ قَصْرُ الْمَوْصُوْفِ عَلَی الصِّفَۃِ مِنَ الْحَقِیْقِیِّ نَحْوُ مَا زَیْدٌ اِلَّا کَاتِبٌ اِذَا اُرِیْدَ اَنَّہٗ لَا یَتَّصِفُ بِغَیْرِھَا اَیْ غَیْرِ الْکِتَابَۃِ وَھُوَ لَا یَکَادُ یُوْجَدُ لِتَعَذُّرِ الْاِحَاطَۃِ بِصِفَاتِ الشَّیْءِ حَتّٰی یُمْکِنَ اِثْبَاتُ شَیْءٍ مِّنْھَا وَنَفْیُ مَا عَدَاھَا بِالْکُلِّیَّۃِ بَلْ ھٰذَا مُحَالٌ لِاَنَّ لِلصِّفَۃِ الْمَنْفِیَّۃِ نَقِیْضًا وَھُوَ مِنَ الصِّفَاتِ الَّتِیْ لَا یُمْکِنُ نَفْیُھَا ضَرُوْرَۃَ امْتِنَاعِ ارْتِفَاعِ النَّقِیْضَیْنِ مَثَلًا اِذَا قُلْنَا مَا زَیْدٌ اِلَّا کَاتِبٌ وَاَرَدْنَا اَنَّہٗ لَا یَتَّصِفُ بِغَیْرِھَا لَزِمَ اَنْ لَّا یَتَّصِفَ بِالْقِیَامِ وَلَا بِنَقِیْضِہٖ وَھُوَ مُحَالٌ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ترجمہ اور اول یعنی قصر موصوف علی الصفۃ حقیقی جیسے ما زید الا کاتب جب یہ مراد ہو کہ وہ غیر کتابت کے ساتھ متصف نہیں ہے اور وہ موجود ہی نہیں ہے اس لئے کہ ایک شے کی تمام صفات کا احاطہ متعذر ہے حتی کہ ان میں سے ایک کا اثبات اور اس کے ماعدا کی نفی بالکلیہ ممکن ہو بلکہ یہ محال ہے کیونکہ صفت منفیہ کے لئے نقیض بھی ہوتی ہے اور نقیض ان صفات میں سے ہے جس کی نفی ممکن ہی نہیں ہے کیونکہ ارتفاع نقیضین کا مرتفع ہونا ایک بدیہی چیز ہے مثلاً جب ہم نے کہا ما زید الا کاتب اور ہم نے ارادہ کیا کہ وہ غیر کتابت کے ساتھ متصف نہیں ہے تو لازم آئے گا کہ قیام کے ساتھ متصف نہ ہو اور نہ اس کی نقیض کے ساتھ حالانکہ یہ محال ہے۔

تشریح مصنف رح نے قصر موصوف علی الصفت حقیقی کی مثال میں فرمایا ہے ما زید الا کاتب (زید کاتب ہی ہے) مصنف فرماتے ہیں کہ ما زید الا کاتب قصر موصوف علی الصفت حقیقی کی مثال اس وقت ہوگی جبکہ متکلم کی مراد یہ ہو کہ زید وصف کتابت کے علاوہ کسی دوسری صفت کے ساتھ متصف نہیں ہے یعنی وصف کتابت تو اس کے لئے ثابت ہے لیکن وصف کتابت کے علاوہ باقی دوسری تمام صفات اس سے منتفی ہیں اور اگر متکلم کی مراد یہ ہو کہ زید وصف کتابت کے ساتھ متصف ہے اور اس کے مقابل کسی معینہ صفت کے ساتھ متصف نہیں ہے مثلاً شعر کے ساتھ متصف نہیں ہے تو اس صورت میں یہ کلام قصر موصوف علی الصفت اضافی کی مثال ہوگا نہ کہ حقیقی کی۔ بہرحال ما زید الا کاتب قصر موصوف علی الصفت حقیقی کی مثال اس وقت ہوگا جبکہ متکلم کی مراد یہ ہو کہ زید کے لئے وصف کتابت ثابت ہے اور اس کے علاوہ باقی دوسری تمام صفات منتفی ہیں۔ مصنف رح فرماتے ہیں کہ بلغاء کے کلام میں یہ مثال موجود اور متحقق نہیں ہے کیونکہ اس مثال کے موجود ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ متکلم کو ایک شے کی تمام صفات معلوم ہوں اور اس کے لئے ان کا احاطہ کرنا ممکن ہو تاکہ ان میں سے اس شے کے لئے ایک صفت کو ثابت کر سکے اور اس کے علاوہ باقی تمام صفات کی اس سے نفی کر سکے۔ حالانکہ صفات کے کثیر ہونے کی وجہ سے اور ان میں سے بہت سی صفات کے مخفی ہونے کی وجہ سے متکلم کے لئے ان تمام کا احاطہ کرنا متعذر ہے شارح رح ترقی کرکے فرماتے ہیں کہ یہی نہیں کہ قصر موصوف علی الصفت حقیقی کی مثال موجود نہیں ہے بلکہ اس کا پایا جانا محال ہے اس لئے کہ موصوف سے جس صفت کی نفی کی گئی ہے اس کی نقیض بھی موجود ہوگی اور اس کی نقیض کی نفی کرنا ناممکن ہے کیونکہ ایک صفت کی نفی کرنے کے بعد جب آپ اس کی نقیض کی نفی کریں گے تو ارتفاع نقیضین لازم آئیگا حالانکہ ارتفاع نقیضین کا ممتنع ہونا ایک بدیہی چیز ہے مثلاً جب ہم نے ما زید الا کاتب کہا اور ارادہ یہ کیا کہ زید کتابت کے علاوہ دوسری صفات کے ساتھ متصف نہیں ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ زید نہ قیام کے ساتھ متصف ہو اور نہ عدم قیام کے ساتھ متصف ہو اور قیام اور عدم قیام کے ساتھ متصف نہ ہونا ارتفاع نقیضین ہے جو کہ محال ہے اور یہ محال چونکہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

قصر موصوف علی الصفت حقیقی کی وجہ سے لازم آیا ہے اس لئے قصر موصوف علی الصفت حقیقی بھی محال ہوگا۔

وَالثَّانِي اَيْ قَصْرُ الصِّفَةِ عَلَى الْمَوْصُوْفِ مِنَ الْحَقِيْقِيِّ كَثِيْرٌ نَحْوُ مَا فِي الدَّارِ اِلَّا زَيْدٌ عَلٰى مَعْنٰى اَنَّ الْحُصُوْلَ فِي الدَّارِ الْمُعَيَّنَةِ مَقْصُوْرٌ عَلٰى زَيْدٍ

ترجمہ اور ثانی یعنی قصر صفت علی الموصوف حقیقی کثیر الوقوع ہے جیسے ما فی الدار الا زید (گھر میں زید ہی ہے) بایں معنی کہ معین گھر میں حصول، زید پر منحصر ہے۔

تشریح مصنف نے فرمایا ہے کہ دوم یعنی قصر صفت علی الموصوف حقیقی کثیر الوقوع ہے یعنی اس کا وجود محال اور ناممکن نہیں ہے کیونکہ موصوف کے تمام افراد کا احاطہ کرنا متعذر نہیں ہے بلکہ ممکن ہے مثلاً ما فی الدار الا زید میں دار معینہ میں حصول زید پر منحصر ہے یعنی دار معینہ میں زید کا حصول ہے اور زید کے علاوہ باقی تمام افرادِ انسان کی نفی ہے اور اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے۔ مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ دار معینہ میں حصول کو زید پر منحصر کرنا درست نہیں ہے کیونکہ گھر عادۃً ہوا سے خالی نہیں ہوتا ہے اور جب گھر میں زید بھی ہوگا اور ہوا بھی ہوگی تو حصول کو زید میں منحصر کرنا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ زید کی نوع سے نفی کرنا مراد ہے مطلق شے سے نفی کرنا مراد نہیں ہے یعنی "ما فی الدار الا زید" کہہ کر یہ کہنا مقصود ہے کہ گھر میں زید کے علاوہ کوئی انسان نہیں ہے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس صورت میں قصر قصر اضافی ہوگا کیونکہ اس صورت میں بعض یعنی انسان کے اعتبار سے قصر ہے۔ دوسری اشیاء یعنی ہوا وغیرہ کے اعتبار سے قصر نہیں ہے اور اس کا نام قصر اضافی ہے لہٰذا "ما فی الدار الا زید" کو قصر صفت علی الموصوف اضافی کی مثال کہنا چاہیئے نہ کہ حقیقی کی اور اس طرح کی بات تو قصر موصوف علی الصفت میں بھی صحیح ہے حالانکہ آپ نے اس کو متعذر اور محال کہا ہے کیونکہ "ما ہذا الثوب الا ابیض" کا مطلب یہ ہے کہ یہ کپڑا سفیدی کے علاوہ کسی رنگ میں رنگا ہوا نہیں ہے ما حاصل یہ مثال اعتراض سے خالی نہیں ہے۔ قصر صفت علی الموصوف حقیقی کیلئے زیادہ بہتر یہ مثال ہے "لا واجب بالذات الا اللّٰہ" (واجب بالذات اللّٰہ ہی ہے) یا خاتم الانبیاء الا محمد صلی اللّٰہ علیہ وسلم (خاتم الانبیاء محمد صلی اللّٰہ علیہ وسلم ہی ہیں) پہلی مثال میں واجب بالذات اللّٰہ پر منحصر ہے یعنی اللّٰہ کے لئے ثابت ہے اور باقی تمام سے منتفی ہے اور دوسری مثال میں ختم نبوت آنحضور صلی اللّٰہ علیہ وسلم کے لئے ثابت ہے اور باقی تمام سے منتفی ہے اور جب ایسا ہے تو ان کو قصر صفت علی الموصوف حقیقی کی مثال قرار دینا زیادہ بہتر ہے۔

وَقَدْ يُقْصَدُ بِهٖ اَيْ بِالثَّانِي الْمُبَالَغَةُ لِعَدَمِ الْاِعْتِدَادِ بِغَيْرِ الْمَذْكُوْرِ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

كما يقصد بقولنا ما في الدار الا زيد ان جميع من في الدار ممن
عدا زيد في حكم العدم فيكون قصرا حقيقيا ادعائيا واما في
القصر الغير الحقيقي فلا يجعل غير المذكور بمنزلة العدم بل
يكون المراد ان الحصول في الدار مقصور على زيد بمعنى انه ليس
حاصلا لعمرو وان كان حاصلا لبكر وخالد۔

ترجمہ اور کبھی ثانی سے مبالغہ مقصود ہوتا ہے غیر مذکور کا اعتبار نہ کرنے کی وجہ سے جیسے ہمارے قول ما فی الدار الا زید سے یہ ارادہ کیا جائے کہ زید کے علاوہ وہ تمام لوگ جو گھر میں ہیں نہ ہونے کے حکم میں ہیں پس یہ قصر حقیقی ادعائی ہوگا اور بہرحال قصر غیر حقیقی میں تو غیر مذکور کو نہ ہونے کے حکم میں نہیں بنایا جاتا ہے بلکہ مراد یہ ہوتا ہے کہ گھر میں حاصل ہونا زید پر منحصر ہے بایں معنی کہ وہ عمرو کے لئے حاصل نہیں ہے اگرچہ بکر اور خالد کے لئے حاصل ہو۔

تشریح مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ قصر صفت علی الموصوف حقیقی کی دو قسمیں ہیں (۱) قصر صفت علی الموصوف حقیقی تحقیقی (۲) قصر صفت علی الموصوف حقیقی ادعائی۔ قصر صفت علی الموصوف حقیقی تحقیقی کا بیان تو پہلے گذر چکا ہے کہ صفت ایک موصوف کے لئے ثابت ہو اور باقی تمام سے منتفی ہو جیسے ما فی الدار الا زید میں کہ دار معینہ میں حاصل ہونا صرف زید کے لئے ثابت ہے اور زید کے علاوہ باقی تمام افراد انسان سے منتفی ہے الحاصل اس مثال میں قصر صفت علی الموصوف حقیقی تحقیقی ہے۔ اور قصر صفت علی الموصوف حقیقی ادعائی یہ ہے کہ اس سے مبالغہ مقصود ہو اس طور پر کہ مذکور کے علاوہ باقی تمام افراد کو نہ ہونے کے حکم میں اتار لیا جائے مثلاً ما فی الدار الا زید اس وقت کہا جائے جبکہ گھر میں زید بھی ہو اور زید کے علاوہ کچھ افراد اور ہوں تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ متکلم نے زید کے علاوہ ان تمام افراد کو جو گھر میں موجود ہیں نہ ہونے کے حکم میں فرض کر لیا ہے اور یہ دعویٰ کیا ہے کہ گھر میں صرف زید ہے زید کے علاوہ اور کوئی نہیں ہے اور یہ بلاشبہ قصر صفت علی الموصوف حقیقی ادعائی ہے۔

واما فی القصر الغیر الحقیقی سے شارح نے قصر صفت علی الموصوف حقیقی ادعائی اور قصر اضافی کے درمیان فرق بیان کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ قصر ادعائی میں مبالغہ مقصود ہوتا ہے اور غیر مذکور کو نہ ہونے کے حکم میں فرض کر لیا جاتا ہے اور قصر اضافی میں نہ تو مبالغہ مقصود ہوتا ہے اور نہ ہی غیر مذکور کو عدم کے مرتبہ میں فرض کیا جاتا ہے مثلاً قصر اضافی کی صورت میں ما فی الدار الا زید (گھر میں حاصل ہونا زید پر منحصر ہے) کا مطلب یہ ہے کہ عمرو کے لئے حصول فی الدار ثابت نہیں ہے اگرچہ بکر اور خالد کے لئے ثابت ہے یعنی بکر اور خالد جو گھر میں موجود ہیں ان کو عدم فرض نہیں کیا ہے بلکہ زید پر حصول فی الدار کو عمرو کے مقابلہ میں

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

منحصر کیا ہے تمام افراد کے مقابلہ میں منحصر نہیں کیا ہے اس کے برخلاف قصر حقیقی ادعائی کہ اس میں حصول فی الدار کو زید پر تمام افراد کے مقابلہ میں منحصر کیا گیا ہے اور زید کے علاوہ وہ افراد جو گھر میں ہیں مثلاً بکر اور خالد تو ان کو عدم اور نہ ہونے کے مرتبہ میں فرض کر لیا گیا ہے۔

وَالْاَوَّلُ اَیْ قَصْرُ الْمَوْصُوْفِ عَلَی الصِّفَةِ مِنْ غَیْرِ الْحَقِیْقِیِّ تَخْصِیْصُ اَمْرٍ بِصِفَةٍ دُوْنَ صِفَةٍ اُخْرٰی اَوْ مَکَانَهَا اَیْ تَخْصِیْصُ اَمْرٍ بِصِفَةٍ مَکَانَ صِفَةٍ اُخْرٰی وَالثَّانِیْ اَیْ قَصْرُ الصِّفَةِ عَلَی الْمَوْصُوْفِ مِنْ غَیْرِ الْحَقِیْقِیِّ تَخْصِیْصُ صِفَةٍ بِاَمْرٍ دُوْنَ اٰخَرَ اَوْ مَکَانَهٗ وَقَوْلُهٗ دُوْنَ اُخْرٰی مَعْنَاهُ مُتَجَاوِزًا عَنِ الصِّفَةِ الْاُخْرٰی فَاِنَّ الْمُخَاطَبَ اِعْتَقَدَ اِشْتِرَاکَهٗ فِیْ صِفَتَیْنِ وَالْمُتَکَلِّمُ یُخَصِّصُهٗ بِاَحَدِهِمَا وَیَتَجَاوَزُ عَنِ الْاُخْرٰی وَمَعْنٰی دُوْنَ فِی الْاَصْلِ اَدْنٰی مَکَانٍ مِنَ الشَّیْءِ یُقَالُ هٰذَا دُوْنَ ذٰلِکَ اِذَا کَانَ اَحَطَّ مِنْهُ قَلِیْلًا ثُمَّ اُسْتُعِیْرَ لِلتَّفَاوُتِ فِی الْاَحْوَالِ وَالرُّتَبِ ثُمَّ اُتُّسِعَ فِیْهِ فَاسْتُعْمِلَ فِیْ کُلِّ تَجَاوُزِ حَدٍّ اِلٰی حَدٍّ وَتَخَطِّیْ حُکْمٍ اِلٰی حُکْمٍ

ترجمہ اور اول یعنی قصر موصوف علی الصفت غیر حقیقی ایک امر کا ایک صفت کے ساتھ خاص کرنا ہے نہ کہ دوسری صفت کے ساتھ یا دوسری صفت کی جگہ یعنی ایک امر کو ایک صفت کے ساتھ خاص کرنا دوسری صفت کی جگہ اور ثانی یعنی قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی ایک صفت کو ایک امر کے ساتھ خاص کرنا ہے نہ کہ دوسرے کے ساتھ یا دوسرے کی جگہ اور ماتن کا قول دون اخرٰی اس کے معنی ہیں دوسری صفت سے تجاوز کرتے ہوئے اسلئے کہ مخاطب موصوف کو دو صفتوں میں شریک کرنے کا اعتقاد رکھتا ہے اور متکلم اس کو ان دونوں میں سے ایک کے ساتھ خاص کرتا ہے اور دوسری سے تجاوز کرتا ہے اور دون کے معنی اصل میں پست جگہ کے ہیں کہا جاتا ہے ہٰذا دون ذاک جب یہ اس سے کچھ پست ہو پھر احوال و مراتب میں تفاوت کے لئے مستعار لیا گیا ہے پھر اس میں وسعت کی گئی تو ایک حد سے دوسری حد کی طرف اور ایک حکم سے دوسرے حکم کی طرف تجاوز کرنے میں مستعمل ہونے لگا۔

تشریح جس طرح قصر حقیقی کی دو قسمیں تھیں (۱) قصر موصوف علی الصفت (۲) قصر صفت علی الموصوف اسی طرح قصر غیر حقیقی اور اضافی کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) قصر موصوف علی الصفت (۲) قصر صفت علی الموصوف۔ یہاں سے مصنف رہ فرماتے ہیں کہ قصر غیر حقیقی کی پہلی قسم یعنی قصر موصوف علی الصفت کی تین قسمیں ہیں (۱) تخصیص امر بصفۃ دون صفۃ اخرٰی (۲-۳) تخصیص امر بصفۃ مکان صفۃ اخرٰی۔ اول یعنی تخصیص امر

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

بصفۃ دون صفۃ اخریٰ کا مطلب یہ ہے کہ متکلم ایک امر یعنی موصوف کو ان دو صفتوں میں سے جن کے بارے میں مخاطب کا اعتقاد یہ ہے کہ یہ دونوں صفتیں، اس موصوف میں مشترکہ طور پر پائی جاتی ہیں ایک پر منحصر کرے اور دوسری صفت سے تجاوز کرے اور اس کو چھوڑ دے مثلاً مخاطب کا اعتقاد یہ ہے کہ زید کتابت اور شعر دونوں کے ساتھ متصف ہے یعنی زید کاتب بھی ہے اور شاعر بھی مگر متکلم اس کا رد کرتے ہوئے کہتا ہے مازید الا کاتب ، زید صرف کاتب ہے شاعر نہیں ہے اسی کو قصر افراد کہا جاتا ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے۔ دوم یعنی تخصیص امر بصفۃ مکان صفۃ اخریٰ کا مطلب یہ ہے کہ مخاطب جس صفت پر موصوف کو منحصر کرنے کا اعتقاد رکھتا ہے متکلم اس کی جگہ دوسری صفت پر منحصر کرے مثلاً مخاطب کا اعتقاد یہ ہے کہ زید صفت قعود کے ساتھ متصف ہے مگر متکلم اس کا رد کرتے ہوئے کہتا ہے مازید الا قائم (زید کھڑا ہی ہے) یعنی مخاطب کا اعتقاد غلط ہے صحیح بات یہ ہے کہ زید صفت قیام کے ساتھ متصف ہے صفت قعود کے ساتھ متصف نہیں ہے اسی کو قصر قلب کہا جاتا ہے۔ اور یا مخاطب دو صفتوں کے درمیان متردد ہو اور متکلم ان دونوں میں سے ایک کو متعین کر دے مثلاً مخاطب اس بارے میں متردد ہے کہ معلوم نہیں زید قیام کے ساتھ متصف ہے یا قعود کے ساتھ۔ پس متکلم نے ایک یعنی صفت قیام کو متعین کرتے ہوئے کہا مازید الا قائم (زید کھڑا ہے بیٹھا نہیں ہے) اسی کا نام قصر تعیین ہے۔ الحاصل فاضل مصنف نے تخصیص امر بصفۃ دون صفۃ اخریٰ کہہ کر قصر افراد کو بیان کیا ہے اور اومکانہا کہہ کر قصر قلب اور قصر تعیین کو بیان کیا ہے۔ مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ قصر غیر حقیقی اور اضافی کی دوسری قسم یعنی قصر صفت علی الموصوف کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) تخصیص صفۃ بامر دون امر آخر (۲ ، ۳) او مکانہ۔ تخصیص صفۃ بامر دون امر آخر کا مطلب یہ ہے کہ مخاطب کا اعتقاد یہ ہو کہ ایک وصف میں دو موصوف شریک ہیں مثلاً یہ اعتقاد ہو کہ ہاشم اور مسعود دونوں کھڑے ہیں یعنی کھڑے ہونے میں دونوں شریک ہیں لیکن متکلم اس کو رد کرتے ہوئے کہتا ہے "ماقائم الا ہاشم" ہاشم ہی کھڑا ہے یعنی وصف قیام ہاشم پر منحصر ہے اور مسعود سے منتفی ہے اسی کا نام قصر افراد ہے اور مکانہ کا مطلب یہ ہے کہ مخاطب جس موصوف پر صفت کو منحصر کرنے کا اعتقاد رکھتا ہے متکلم اس کے اعتقاد کو رد کر کے اس موصوف کی جگہ دوسرے موصوف پر منحصر کرے مثلاً مخاطب کا اعتقاد یہ ہو کہ صرف مسعود کھڑا ہے یعنی وصف قیام، مسعود پر منحصر ہے اور متکلم اس اعتقاد کو رد کر کے یوں کہے "ماقائم الا ہاشم" ہاشم ہی کھڑا ہے یعنی مسعود کے کھڑا ہونے کا اعتقاد غلط ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ ہاشم کھڑا ہے اسی کو قصر قلب کہا جاتا ہے اور یا مخاطب متردد ہو وہ نہیں جانتا کہ مسعود کھڑا ہے یا ہاشم اس وقت ماقائم الا ہاشم کہہ کر متکلم نے ہاشم کے کھڑا ہونے کو متعین کر دیا۔ اس صورت میں یہ کلام قصر تعیین کی مثال ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ ماتن کے قول دون اخریٰ کے معنی یہ ہیں کہ دوسری صفت سے تجاوز کرتے ہوئے یعنی دوسری صفت درجۂ سکوت میں نہیں ہے بلکہ اس کی نفی کرنا مقصود ہے کیونکہ مخاطب کا اعتقاد یہ ہے کہ ایک موصوف دو صفتوں میں شریک ہے اور متکلم اس کی تردید کرنے کیلئے ان دونوں

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

میں سے ایک کے ساتھ خاص کرتا ہے اور دوسری صفت سے تجاوز کرتا ہے یعنی دوسری صفت کی نفی کرتا ہے اور اس کو ترک کرتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اصل معنی کے اعتبار سے لفظ دون پست اور نشیبی زمین کے لیے بولا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے ہذا البیت دون ذالک البیت یہ حجرہ اس حجرے سے نشیب میں ہے پھر مجازاً احوال اور رتبوں کے تفاوت کے لیے استعمال ہونے لگا مثلاً کہا جاتا ہے زید دون بکر، زید رتبہ میں بکر سے کمتر ہے۔ پھر اس میں مزید وسعت پیدا کی گئی اور وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف اور ایک حکم سے دوسرے حکم کی طرف نقل کرنے کے لیے استعمال ہونے لگا اگرچہ وہاں احوال اور رتبوں میں تفاوت نہ ہو۔

وَلِقَائِلٍ اَنْ يَّقُوْلَ اِنْ اُرِيْدَ بِقَوْلِهٖ دُوْنَ اُخْرٰى وَدُوْنَ اٰخَرَ دُوْنَ صِفَةٍ وَّاحِدَةٍ اُخْرٰى وَدُوْنَ اَمْرٍ وَّاحِدٍ اٰخَرَ فَقَدْ خَرَجَ عَنْ ذٰلِكَ مَا اِذَا اعْتَقَدَ الْمُخَاطَبُ اِشْتِرَاكَ مَا فَوْقَ الْاِثْنَيْنِ كَقَوْلِنَا مَا زَيْدٌ اِلَّا كَاتِبٌ لِمَنْ اِعْتَقَدَهٗ كَاتِبًا وَّشَاعِرًا وَّمُنَجِّمًا وَقَوْلِنَا مَا كَاتِبٌ اِلَّا زَيْدٌ لِمَنْ اِعْتَقَدَ الْكَاتِبَ زَيْدًا وَّعَمْرًا وَّبَكْرًا وَاِنْ اُرِيْدَ اَعَمُّ مِنَ الْوَاحِدِ وَغَيْرِهٖ فَقَدْ دَخَلَ فِيْ هٰذَا التَّفْسِيْرِ الْقَصْرُ الْحَقِيْقِيُّ وَكَذَا الْكَلَامُ عَلٰى مَكَانٍ اُخْرٰى وَمَكَانٍ اٰخَرَ

ترجمہ اور معترض کے لئے یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ اگر مصنف کے قول دون اخریٰ اور دون آخر سے مراد دون صفۃ واحدۃ اخریٰ اور دون امر واحد آخر ہو تو اس سے وہ صورت خارج ہو جائے گی جب مخاطب دو سے زیادہ کے اشتراک کا معتقد ہو جیسے ہمارا قول ما زید الا کاتب اس شخص سے جو زید کے بارے میں کاتب، شاعر اور منجم ہونے کا معتقد ہو اور ہمارا قول " ما کاتب الا زید " اس شخص سے جو زید، عمرو، بکر تینوں کے کاتب ہونے کا معتقد ہو اور اگر واحد اور غیر واحد سے عام مراد ہو تو اس تفسیر میں قصر حقیقی داخل ہو جائے گا یہی گفتگو مکان اخریٰ اور مکان آخر کے بارے میں ہوگی۔

تشریح اس عبارت میں شارح نے مصنف رح کی بیان کردہ تعریف پر اعتراض کیا ہے یعنی مصنف نے قصر موصوف علی الصفت غیر حقیقی اور قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی کی جو تعریف کی ہے اس پر ایک اعتراض کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ قصر موصوف علی الصفۃ غیر حقیقی کی تعریف میں دون اخریٰ اور قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی کی تعریف میں دون آخر سے کیا مراد ہے کیونکہ اس میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ دون اخریٰ سے مراد دون صفۃ واحدۃ اخریٰ ہو اور دون آخر سے مراد دون امر واحد ہو اور

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مطلب یہ ہو کہ قصر موصوف علی الصفت میں مخاطب ایک موصوف کو دو صفتوں میں مشترک خیال کرے اور متکلم موصوف کو ایک صفت پر منحصر کرے اور دوسری سے اس کی نفی کرے اور قصر صفت علی الموصوف میں مخاطب ایک صفت کو دو موصوف کے درمیان مشترک سمجھے مگر متکلم اس کو ایک موصوف پر منحصر کرے اور دوسرے سے اس کی نفی کرے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ واحد اور غیر واحد سے عام مراد ہو یعنی قصر موصوف علی الصفت میں مخاطب موصوف کو دو صفتوں میں مشترک خیال کرے اور متکلم ایک پر منحصر کرکے دوسری سے نفی کرے. یا دو سے زیادہ صفتوں میں مشترک خیال کرے اور متکلم ایک پر منحصر کرکے باقی سے اس کی نفی کرے اور قصر صفت علی الموصوف میں مخاطب ایک صفت کو دو موصوف کے درمیان مشترک خیال کرے اور متکلم ایک پر منحصر کرکے دوسرے سے اس کی نفی کردے یا دو سے زیادہ موصوفوں کے درمیان مشترک خیال کرے اور متکلم ایک پر منحصر کرکے باقی سے اس کی نفی کردے اب اگر احتمالِ اول مراد ہے تو اس صورت میں قصر موصوف علی الصفت غیر حقیقی اور قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی کی تعریف جامع نہ رہے گی اس طور پر کہ اس احتمال کی بنا پر قصر موصوف علی الصفت سے وہ صورت خارج ہو جائے گی جس صورت میں مخاطب ایک موصوف کا دو سے زیادہ صفتوں کے درمیان اشتراک کا معتقد ہو مثلاً مخاطب کا اعتقاد یہ ہو کہ زید کاتب بھی ہے شاعر بھی ہے اور نحوی بھی ہے یعنی زید کو ان تینوں اوصاف کے درمیان مشترک سمجھتا ہے اور متکلم اس کا رد کرتے ہوئے زید کو کاتب ہونے پر منحصر کرتا ہے اور باقی دو صفتوں سے اس کی نفی کرتا ہے اور یہ صورت اس لئے خارج ہو جائے گی کہ آپ نے دون اخریٰ سے مراد ایک صفت لی ہے یعنی یہ کہا ہے کہ متکلم ایک صفت پر موصوف کو منحصر کرلیگا اور ایک سے اس کی نفی کریگا حالانکہ مذکورہ مثال میں متکلم نے شاعر اور نجم دو صفتوں سے موصوف کی نفی کی ہے نہ کہ ایک سے الحاصل اس احتمال کی بنا پر قصر موصوف علی الصفت غیر حقیقی کی تعریف سے یہ صورت خارج ہو جائے گی حالانکہ یہ صورت بالاتفاق قصر موصوف علی الصفت غیر حقیقی میں داخل ہے اسی طرح قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی سے وہ صورت خارج ہو جائے گی جس صورت میں مخاطب ایک صفت کا دو سے زیادہ موصوفوں کے درمیان اشتراک کا معتقد ہو مثلاً مخاطب کا اعتقاد یہ ہو کہ کاتب زید بھی ہے عمرو بھی ہے اور بکر بھی یعنی کاتب ہونے میں تینوں حضرات شریک ہیں لیکن متکلم اس کا رد کرتے ہوئے کہتا ہے ماکاتب الازید یعنی کاتب صرف زید ہے زید کے علاوہ عمرو اور بکر کاتب نہیں ہیں اور یہ صورت اس لئے خارج ہو جائے گی کہ آپ نے دون آخر سے ایک امر یعنی ایک موصوف مراد لیا ہے اور یہ فرمایا ہے کہ متکلم صفت کو ایک موصوف پر منحصر کریگا اور ایک سے اس کی نفی کرے گا حالانکہ اس مثال میں متکلم نے دو موصوف (عمرو، بکر) سے کاتب ہونے کی نفی کی ہے نہ کہ ایک سے خلاصہ یہ کہ اس احتمال کی بنا پر قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی کی تعریف سے یہ صورت خارج ہو جاتی ہے حالانکہ یہ صورت بالاتفاق قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی میں داخل ہے اور اگر احتمال ثانی مراد ہے تو اس صورت میں قصر موصوف

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

علی الصفت غیر حقیقی اور قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی کی تعریف دخولِ غیر سے مانع نہ رہے گی کیونکہ اس احتمال کی بناء پر قصر غیر حقیقی کی تعریف میں قصر حقیقی داخل ہو جائے گا اس طور پر کہ آپ نے دون اخریٰ اور دون آخر سے عام مراد لیا ہے یعنی قصر موصوف میں موصوف کی جس صفت سے نفی کی گئی ہے وہ صفت ایک ہو یا ایک سے زیادہ ہو اور قصر صفت میں صفت کی جس موصوف سے نفی کی گئی ہے وہ موصوف ایک ہو یا ایک سے زائد ہو اور ایک سے زائد میں وہ صورت بھی داخل ہے جب مقصور علیہ کے علاوہ تمام سے نفی کی جائے اور مقصور علیہ کے علاوہ تمام سے نفی کرنا اسی کا نام قصر حقیقی ہے۔ الحاصل دوسرا احتمال مراد لینے کی بناء پر قصر حقیقی، قصر غیر حقیقی کی تعریف میں داخل ہو جائے گا اور قصر غیر حقیقی کی تعریف دخولِ غیر سے مانع نہ رہے گی حالانکہ تعریف کا دخولِ غیر سے مانع ہونا ضروری ہے شارح کہتے ہیں کہ اعتراض کی یہی تقریر مکان اخریٰ اور مکان آخر میں بھی جاری ہوگی اس طور پر کہ اگر آپ مکانِ اخریٰ سے مراد مکان صفۃ واحدۃ اخریٰ لیں اور مکان آخر سے مراد مکان امر واحد آخر لیں تو اس صورت میں تعریف سے وہ صورت خارج ہو جائے گی جس صورت میں مخاطب کا اعتقاد یہ ہو کہ قصر موصوف میں موصوف دو صفتوں کے ساتھ متصف ہے اور متکلم ان دونوں صفتوں کی نفی کرکے ان کی جگہ ایک اور صفت کو ذکر کرے اور قصر صفت میں یہ اعتقاد ہو کہ ایک صفت دو موصوفوں کے لئے ثابت ہے اور متکلم ان دونوں سے نفی کرکے اس صفت کو ایک تیسرے موصوف کے لئے ثابت کرے اور اگر عام مراد لیں تو قصر حقیقی، قصر غیر حقیقی کی تعریف میں داخل ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ متکلم ایک موصوف کو ایک صفت کے ساتھ خاص کرے اس کے علاوہ تمام صفات کی جگہ، یا متکلم صفت کو ایک موصوف کے ساتھ خاص کرے اس کے علاوہ تمام موصوفوں کی جگہ، اور یہ بلاشبہ قصر حقیقی ہے۔ الحاصل مصنف رح نے قصر موصوف علی الصفت غیر حقیقی اور قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی کی جو تعریف کی ہے وہ ایک صورت میں اپنے افراد کے لئے جامع نہیں رہتی اور ایک صورت میں دخولِ غیر سے مانع نہیں رہتی حالانکہ تعریف کا جامع اور مانع ہونا ضروری ہے۔ شارح نے تو اس اعتراض کا کوئی جواب نہیں دیا ہے البتہ دسوقی میں چند جوابات دیئے گئے ہیں ان میں سے دو جواب پیشِ خدمت ہیں پہلا جواب یہ ہے کہ ہم دوسرا احتمال مراد لیتے ہیں اور رہا قصر حقیقی کا غیر حقیقی کی تعریف میں داخل ہونا تو اس کا جواب یہ ہے کہ قصر غیر حقیقی میں وہ افراد جن سے متکلم تجاوز کرتا ہے اور جن سے مقصور کی نفی کرتا ہے وہ تفصیلاً ملحوظ ہوتے ہیں اور قصر حقیقی میں اجمالاً ملحوظ ہوتے ہیں مثلاً قصر موصوف علی الصفت میں آپ کہیں ما زید الا قائم (زید کھڑا ہی ہے) پس اگر اجمالاً یہ لحاظ کیا گیا کہ زید کھڑا ہی ہے اس کے علاوہ کچھ نہیں تو یہ قصر حقیقی ہوگا اور اگر تفصیلاً یہ کہا گیا کہ نہ قاعد ہے نہ مضطجع ہے نہ ماشی ہے تو یہ قصر غیر حقیقی ہوگا۔ اسی طرح قصر صفت علی الموصوف میں آپ کہیں لا قائم الا زید (زید ہی کھڑا ہے) اگر یہ لحاظ کیا گیا کہ زید کے علاوہ نہیں کھڑا تو یہ قصر حقیقی ہوگا اور اگر تفصیلاً یہ کہا گیا کہ نہ عمرو، نہ بکر نہ خالد تو یہ قصر غیر حقیقی ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ہماری مراد دوسرا ہی احتمال ہے مگر ہم نے جو یہ کہا ہے کہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

واحد اور غیر واحد سے عام مراد ہے تو وہ اس شرط کے ساتھ ہے کہ وہ عام، تمام نہ ہو یعنی مقصور علیہ کے علاوہ جس سے نفی کی گئی ہے وہ ایک ہو یا ایک سے زائد ہو مگر شرط یہ ہے کہ زائد کتنے بھی ہوں مگر تمام نہ ہوں یعنی مقصور علیہ کے علاوہ ایک سے زائد افراد سے نفی تو ہو مگر تمام سے نہ ہو اور جب ایسا ہے تو قصر حقیقی، غیر حقیقی کی تعریف میں داخل نہ ہوگا۔ اور تعریف دخولِ غیر سے مانع نہ ہوگی۔

فَكُلٌّ مِّنْهُمَا اَیْ نَعْلَمُ مِنْ هٰذَا الْكَلَامِ وَمِنْ اِسْتِعْمَالِ لَفْظِ اَوْ فِیْهِ اَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْ قَصْرِ الْمَوْصُوْفِ عَلَى الصِّفَةِ وَقَصْرِ الصِّفَةِ عَلَى الْمَوْصُوْفِ ضَرْبَانِ اَلْاَوَّلُ اَلتَّخْصِیْصُ بِشَیْءٍ دُوْنَ شَیْءٍ وَالثَّانِیْ اَلتَّخْصِیْصُ بِشَیْءٍ مَكَانَ شَیْءٍ وَالْمُخَاطَبُ بِالْاَوَّلِ مِنْ ضَرْبَیْ كُلٍّ مِّنْ قَصْرِ الْمَوْصُوْفِ عَلَى الصِّفَةِ وَقَصْرِ الصِّفَةِ عَلَى الْمَوْصُوْفِ وَیُعْرَفُ بِالْاَوَّلِ اَلتَّخْصِیْصُ بِشَیْءٍ دُوْنَ شَیْءٍ مَنْ یَّعْتَقِدُ الشَّرِكَةَ اَیْ شَرِكَةَ صِفَتَیْنِ فِیْ مَوْصُوْفٍ وَّاحِدٍ فِیْ قَصْرِ الْمَوْصُوْفِ عَلَى الصِّفَةِ وَشَرِكَةَ مَوْصُوْفَیْنِ فِیْ صِفَةٍ وَّاحِدَةٍ فِیْ قَصْرِ الصِّفَةِ عَلَى الْمَوْصُوْفِ فَالْمُخَاطَبُ بِقَوْلِنَا مَا زَیْدٌ اِلَّا كَاتِبٌ مَنْ یَّعْتَقِدُ اِتِّصَافَهٗ بِالشِّعْرِ وَالْكِتَابَةِ وَبِقَوْلِنَا مَا كَاتِبٌ اِلَّا زَیْدٌ مَنْ یَّعْتَقِدُ اِشْتِرَاكَ زَیْدٍ وَّعَمْرٍو فِی الْكِتَابَةِ وَیُسَمّٰى هٰذَا الْقَصْرُ قَصْرَ اِفْرَادٍ لِقَطْعِ الشَّرِكَةِ الَّتِیْ اِعْتَقَدَهَا الْمُخَاطَبُ

ترجمہ پس ان دونوں میں سے ہر ایک یعنی اس کلام سے اور اس کلام میں لفظ او کے استعمال کرنے سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ قصر موصوف علی الصفت اور قصر صفت علی الموصوف میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں اول تخصیص شئی بالشئی دون شئے۔ دوم تخصیص شئی بالشئی مکان شئی اور قصر موصوف علی الصفت اور قصر صفت علی الموصوف میں سے ہر ایک کی دو قسموں میں سے پہلی قسم کا مخاطب وہ ہوگا اور پہلی قسم سے مراد تخصیص شئی بالشئی دون شئی ہے جو شرکت کا اعتقاد رکھتا ہو یعنی قصر موصوف علی الصفۃ میں موصوف واحد میں دو صفتوں کے اشتراک کا اور قصر صفت علی الموصوف میں صفت واحدہ میں دو موصوف کے اشتراک کا معتقد ہو پس ہمارے قول ما زید الا کاتب کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ زید شعر اور کتابت کے ساتھ متصف ہے اور ہمارے قول ما کاتب الا زید کا مخاطب وہ ہوگا جو وصف کتابت میں زید و عمرو کے اشتراک کا اعتقاد رکھتا ہو اور اس قصر کا نام قصر افراد ہے کیونکہ یہ اس شرکت کو قطع کرتا ہے جس کا مخاطب معتقد ہے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تشریح شارح کہتے ہیں کہ سابق میں فاضل مصنف نے او مکانہا او مکانہ میں کلمہ او استعمال کیا ہے اور کلمہ او تنویع کے لئے آتا ہے پس اس کلام میں کلمہ او کے استعمال کرنے سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ قصر موصوف علی الصفت اور قصر صفت علی الموصوف میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں (۱) تخصیص شئی بشئی دون شئی یعنی ایک شے کو ایک شے کے ساتھ خاص کرنا نہ کہ دوسری کے ساتھ (۲) تخصیص شئی بشئی مکان شئے یعنی ایک شے کو ایک شے کی جگہ دوسری شے کے ساتھ خاص کرنا مصنف رح فرماتے ہیں کہ ان دونوں قسموں میں سے اول یعنی تخصیص شئے بشئی دون شئی کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو شرکت کا معتقد ہو یعنی قصر موصوف علی الصفت کی صورت میں اس بات کا معتقد ہو کہ ایک موصوف میں دو صفتیں شریک ہیں یعنی ایک موصوف میں دو صفتیں پائی جاتی ہیں اور قصر صفت علی الموصوف میں اس بات کا معتقد ہو کہ ایک صفت میں دو موصوف شریک ہیں یعنی ایک صفت مشترک طور پر دو موصوف میں پائی جاتی ہے پس قصر موصوف علی الصفت کی صورت میں ہمارے قول " ما زید الا کاتب " کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ زید کاتب بھی ہے اور شاعر بھی ہے اور قصر صفت علی الموصوف کی صورت میں ہمارے قول " ما کاتب الا زید " کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ کاتب زید بھی ہے اور عمرو بھی ہے ۔ مصنف رح فرماتے ہیں کہ قصر کی اس پہلی قسم کا نام قصر افراد ہے کیونکہ قصر یا یہ متکلم اس شرکت کو جس کا مخاطب معتقد ہے قطع کر دیتا ہے اور باطل کر دیتا ہے اور مقصور کو صرف ایک مقصور علیہ کے ساتھ خاص کر دیتا ہے پس مقصور کے ایک مقصور علیہ پر منحصر ہونے کی وجہ سے اس قصر کو قصر افراد کہا جاتا ہے۔

وَالْمُخَاطَبُ بِالثَّانِیْ اَعْنِیْ اَلتَّخْصِیْصَ بِشَیْءٍ مَکَانَ شَیْءٍ مِنْ ضَرْبَیْ کُلٍّ مِنَ الْقَصْرَیْنِ مَنْ یَعْتَقِدُ الْعَکْسَ اَیْ عَکْسَ الْحُکْمِ الَّذِیْ اَثْبَتَهُ الْمُتَکَلِّمُ فَالْمُخَاطَبُ بِقَوْلِنَا مَا زَیْدٌ اِلَّا قَائِمٌ مَنِ اعْتَقَدَ اِتِّصَافَهُ بِالْقُعُوْدِ دُوْنَ الْقِیَامِ وَبِقَوْلِنَا مَا شَاعِرٌ اِلَّا زَیْدٌ مَنِ اعْتَقَدَ اَنَّ الشَّاعِرَ عَمْرٌو لَا زَیْدٌ وَیُسَمّٰی هٰذَا الْقَصْرُ قَصْرَ قَلْبٍ لِقَلْبِ حُکْمِ الْمُخَاطَبِ اَوْ تَسَاوَیَا عِنْدَهٗ عَطْفٌ عَلٰی قَوْلِهٖ یَعْتَقِدُ الْعَکْسَ عَلٰی مَا یُفْصِحُ عَنْهُ لَفْظُ الْاِیْضَاحِ اَیِ الْمُخَاطَبُ بِالثَّانِیْ اِمَّا مَنْ یَعْتَقِدُ الْعَکْسَ وَاِمَّا مَنْ تَسَاوٰی عِنْدَهُ الْاَمْرَانِ اَعْنِی الْاِتِّصَافَ بِالصِّفَةِ الْمَذْکُوْرَةِ وَغَیْرِهَا فِیْ قَصْرِ الْمَوْصُوْفِ وَاتِّصَافُ الْاَمْرِ الْمَذْکُوْرِ وَغَیْرِهٖ بِالصِّفَةِ فِیْ قَصْرِ الصِّفَةِ حَتّٰی یَکُوْنَ الْمُخَاطَبُ بِقَوْلِنَا مَا زَیْدٌ اِلَّا قَائِمٌ مَنْ یَعْتَقِدُ اِتِّصَافَهٗ بِالْقِیَامِ اَوِ الْقُعُوْدِ مِنْ غَیْرِ عِلْمٍ بِالتَّعْیِیْنِ وَبِقَوْلِنَا مَا شَاعِرٌ اِلَّا زَیْدٌ مَنْ یَعْتَقِدُ اَنَّ الشَّاعِرَ زَیْدٌ اَوْ عَمْرٌو مِنْ غَیْرِ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

أَنْ يَعْلَمَهُ عَلَى التَّعْيِيْنِ وَيُسَمَّى هٰذَا الْقَصْرُ قَصْرَ تَعْيِيْنٍ لِتَعْيِيْنِهِ مَا هُوَ غَيْرُ مُعَيَّنٍ عِنْدَ الْمُخَاطَبِ۔

ترجمہ اور ثانی یعنی دو قصروں میں سے ہر ایک کی دو قسموں میں سے تخصیص شئے بالشئی مکان شئی کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو عکس کا معتقد ہو یعنی اس حکم کے عکس کا جس کو متکلم نے ثابت کیا ہے پس ہمارے قول " ما زید الا قائم " کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو زید کے قعود کے ساتھ متصف ہونے کا معتقد ہو نہ کہ قیام کے ساتھ۔ اور ہمارے قول ما شاعر الا زید کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ شاعر عمرو ہے نہ کہ زید اور اس قصر کا نام قصر قلب ہے کیونکہ یہ مخاطب کے حکم کو پلٹ دیتا ہے یا مخاطب کے نزدیک دونوں حکم برابر ہوں (یہ) مصنف کے قول یعتقد العکس پر معطوف ہے اس بناء پر کہ اس سے لفظ الیضاح ظاہر ہوتا ہے یعنی ثانی کا مخاطب یا تو وہ شخص ہوگا جو عکس کا معتقد ہو اور یا وہ شخص ہوگا جس کے نزدیک دونوں امر برابر ہوں یعنی قصر موصوف میں صفت مذکورہ اور غیر مذکورہ کے ساتھ متصف ہونا اور قصر صفت میں امر مذکور اور غیر مذکور کا صفت کے ساتھ متصف ہونا حتیٰ کہ ہمارے قول ما زید الا قائم کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو تعیین کے علم کے بغیر زید کے قیام یا قعود کے ساتھ متصف ہونے کا معتقد ہو اور ہمارے قول ما شاعر الا زید کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو بلا تعیین اس بات کا معتقد ہو کہ شاعر زید ہے یا عمرو ہے اور اس قصر کا نام قصر تعیین ہے کیونکہ یہ قصر اس چیز کو متعین کر دیتا ہے جو مخاطب کے نزدیک غیر متعین ہے۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ قصر موصوف علی الصفت اور قصر صفت علی الموصوف میں سے ہر ایک کی دو قسموں میں سے دوسری قسم یعنی تخصیص شئ بالشئ مکان طی کا مخاطب یا تو وہ شخص ہوگا جو متکلم کے ثابت کردہ حکم کے عکس کا معتقد ہو چنانچہ قصر موصوف علی الصفت میں ما زید الا قائم کا مخاطب وہ شخص ہوگا جس کا اعتقاد یہ ہو کہ زید قعود کے ساتھ متصف ہے قیام کے ساتھ متصف نہیں ہے اور قصر صفت علی الموصوف میں " ما شاعر الا زید " کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ شاعر عمرو ہے زید نہیں ہے۔ فاضل مصنف کہتے ہیں کہ قصر کی اس قسم کا نام قصر قلب ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مخاطب کا جو زعم اور خیال ہے اس قصر کے ذریعہ متکلم نے اس کو بالکل تبدیل کر دیا ہے مثلاً قصر موصوف میں مخاطب کا خیال یہ تھا کہ زید قعود کے ساتھ متصف ہے مگر متکلم نے اس کو بالکل تبدیل کر کے کہا کہ ایسا نہیں ہے بلکہ زید قیام کے ساتھ متصف ہے اور قصر صفت میں مخاطب کا اعتقاد یہ تھا کہ شاعر عمرو ہے مگر متکلم نے اس کو تبدیل کر کے کہا ایسا نہیں ہے بلکہ شاعر زید ہے اس کے برخلاف قصر افراد کہ اس میں بھی اگرچہ تبدیلی ہوتی ہے مگر بالکل نہیں بلکہ مخاطب جن چند کے درمیان شرکت کا خیال کرتا ہے متکلم ان میں سے بعض کی نفی کرتا ہے اور بعض کا اثبات کرتا ہے۔ الحاصل قصر افراد میں متکلم، مخاطب کے خیال کردہ حکم کو تبدیل تو کرتا ہے مگر من وجہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تبدیل کرتا ہے من کل وجہ تبدیل نہیں کرتا اور قصر قلب میں من کل وجہ تبدیل کرتا ہے پس چونکہ قصر قلب میں حکم کی تبدیلی من کل وجہ ہوتی ہے اس لئے اس قصر کو قصر قلب کے ساتھ موسوم کیا گیا ہے بہر حال اس دوسری قسم کا مخاطب یا تو وہ شخص ہوگا جو متکلم کے ثابت کردہ حکم کے عکس کا معتقد ہو اور یا وہ شخص مخاطب ہوگا جس کے نزدیک علی سبیل السویت دونوں امر برابر ہوں یعنی قصر موصوف علی الصفت میں مخاطب کا اعتقاد یہ ہو کہ موصوف صفت مذکورہ کے ساتھ متصف ہے یا غیر مذکورہ کے ساتھ اور دونوں کے بارے میں اعتقاد برابر ہو کسی کو کسی پر ترجیح نہ دے اور قصر صفت علی الموصوف میں مخاطب کا اعتقاد یہ ہو کہ صفت کے ساتھ موصوف مذکور متصف ہے یا غیر مذکور متصف ہے اور دونوں کے بارے میں اعتقاد برابر ہو کسی کو کسی پر ترجیح نہ دے پس قصر موصوف علی الصفت کی مثال ما زید الا قائم کا مخاطب وہ شخص ہوگا جس کا اعتقاد یہ ہو کہ زید قیام کے ساتھ متصف ہے یا قعود کے ساتھ اور مخاطب کو متعین طریقہ پر کسی ایک کے ساتھ متصف ہونے کا علم نہ ہو یعنی مخاطب کو یہ تو معلوم ہے کہ زید ان دو وصفوں میں سے ایک کے ساتھ متصف ہے مگر یہ معلوم نہیں کہ کس کے ساتھ متصف ہے۔ اور قصر صفت علی الموصوف کی مثال ما شاعر الا زید کا مخاطب وہ شخص ہوگا جس کا اعتقاد یہ ہو کہ شاعر زید ہے یا عمرو ہے مگر اس کو متعین طریقہ پر معلوم نہیں کہ ان دونوں میں سے شاعر کون ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ قصر کی اس قسم کا نام قصر تعیین ہے اور قصر تعیین اس لئے نام رکھا گیا ہے کہ متکلم اس قصر کے ذریعہ اس چیز کو متعین کرتا ہے جو چیز مخاطب کے نزدیک غیر متعین ہوتی ہے پس غیر متعین کو متعین کرنے کی وجہ سے اس کا نام قصر تعیین رکھا گیا ہے۔

فَالْحَاصِلُ اَنَّ التَّخْصِيْصَ بِشَيْءٍ دُوْنَ شَيْءٍ قَصْرُ اِفْرَادٍ وَالتَّخْصِيْصُ بِشَيْءٍ مَكَانَ شَيْءٍ اِنْ اِعْتَقَدَ الْمُخَاطَبُ فِيْهِ الْعَكْسَ قَصْرُ قَلْبٍ وَاِنْ تَسَاوِيَا عِنْدَهُ فَقَصْرُ تَعْيِيْنٍ وَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّا لَوْ سَلَّمْنَا اَنَّ فِيْ قَصْرِ التَّعْيِيْنِ تَخْصِيْصَ شَيْءٍ بِشَيْءٍ مَكَانَ اٰخَرَ فَلَا يَخْفٰى اَنَّ فِيْهِ تَخْصِيْصَ شَيْءٍ بِشَيْءٍ دُوْنَ اٰخَرَ فَاِنَّ قَوْلَنَا مَا زَيْدٌ اِلَّا قَائِمٌ لِمَنْ يُرَدِّدُهُ بَيْنَ الْقِيَامِ وَالْقُعُوْدِ تَخْصِيْصٌ لَهُ بِالْقِيَامِ دُوْنَ الْقُعُوْدِ وَلِهٰذَا جَعَلَ السَّكَّاكِيُّ التَّخْصِيْصَ بِشَيْءٍ دُوْنَ شَيْءٍ مُشْتَرِكًا بَيْنَ قَصْرِ الْاِفْرَادِ وَالْقَصْرِ الَّذِيْ سَمَّاهُ الْمُصَنِّفُ قَصْرَ تَعْيِيْنٍ وَجَعَلَ التَّخْصِيْصَ بِشَيْءٍ مَكَانَ شَيْءٍ قَصْرَ قَلْبٍ فَقَطْ۔

ترجمہ پس حاصل یہ ہے کہ تخصیص بشیٔ دون شیٔ قصر افراد ہے اور تخصیص بشیٔ مکان شیٔ اس میں اگر مخاطب کو عکس کا اعتقاد ہو تو قصر قلب ہے اور اگر اس کے نزدیک دونوں امر برابر ہوں تو قصر تعیین

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہے اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ اگر ہم تسلیم کرلیں کہ قصر تعیین میں تخصیص شئ بشئ مکان شی ہے تو یہ بات مخفی نہیں کہ اس میں تخصیص شئ بشئ دون آخر بھی ہے کیونکہ ہمارا قول۔ مازید الا قائم، اس شخص سے جو قیام اور قعود کے درمیان متردد ہے زید کی قیام کے ساتھ تخصیص ہے نہ کہ قعود کے ساتھ اسی وجہ سے سکاکی نے تخصیص شئ بشئ دون شئے کو مشترک قرار دیا ہے قصر افراد کے درمیان اور اس قصر کے درمیان جس کا نام مصنف نے قصر تعیین رکھا ہے اور تخصیص بشئ مکان شئ کو فقط قصر قلب قرار دیا ہے۔

تشریح شارح نے مصنف رح کی بیان کردہ تفصیل کا خلاصہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تخصیص بشئ دون شئ تو قصر افراد ہے قصر موصوف ہو یا قصر صفت ہو اور تخصیص بشئ مکان شئ میں اگر مخاطب متکلم کے ثابت کردہ حکم کے عکس کا معتقد ہو تو قصر قلب کہلائیگا خواہ قصر موصوف ہو یا قصر صفت ہو اور اگر مخاطب کے نزدیک دونوں امر برابر ہوں یعنی مخاطب دو چیزوں کے درمیان متردد ہو تو اس کا نام قصر تعیین ہوگا قصر موصوف ہو یا قصر صفت ہو۔ حاصل یہ کہ تخصیص بشئ دون شئ آخر میں تو قصر افراد داخل ہے اور تخصیص بشئ مکان شئ آخر میں قصر قلب اور قصر تعیین دونوں داخل ہیں۔ البتہ قصر تعیین قصر قلب کی قسیم ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس حاصل پر ہمیں اعتراض ہے وہ یہ کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ قصر تعیین، تخصیص شئ بشئ مکان شئ آخر میں داخل ہے اور قصر تعیین میں تخصیص شئ بشئ مکان شئ آخر پائی جاتی ہے اسلئے کہ تخصیص شئ بشئ مکان شئ آخر میں متکلم جس حکم کو ثابت کرتا ہے مخاطب کو اس کے عکس کا اعتقاد ہوتا ہے یعنی مخاطب کو جس حکم کا اعتقاد ہوتا ہے متکلم اس کی جگہ دوسرا حکم ثابت کرتا ہے اور قصر تعیین میں مخاطب دو حکموں کے درمیان متردد ہوتا ہے اس کو کسی حکم کا اعتقاد نہیں ہوتا اور جب ایسا ہے تو قصر تعیین، تخصیص بشئ مکان شئ آخر میں کیسے داخل ہوگا اور اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ قصر تعیین میں تخصیص بشئ مکان شئ آخر ہے اگرچہ احتمالاً ہی ہے یعنی قصر تعیین میں مخاطب کو اگرچہ کسی حکم کا اعتقاد اور یقین نہیں ہوتا ہے لیکن متردد ہونے کی وجہ سے احتمال دونوں کا ہوتا ہے یعنی قصر موصوف میں یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ موصوف کے لئے یہ صفت ثابت ہو اور یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ دوسری صفت ثابت ہو اور قصر صفت میں یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ ایک صفت اس موصوف کے لئے ثابت ہو اور یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ دوسرے موصوف کے لئے ثابت ہو پس متکلم جس حکم کو بھی ثابت کریگا اس میں یہ احتمال ضرور ہوگا کہ یہ حکم دوسرے کی جگہ ہے اور جب ایسا ہے تو قصر تعیین میں تخصیص بشئ مکان شئ آخر پائی گئی اگرچہ احتمالاً ہی پائی گئی۔ الحاصل اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ قصر تعیین، تخصیص بشئ مکان شئ آخر میں داخل ہے اور قصر تعیین میں تخصیص شئ بشئ مکان شئ آخر پائی جاتی ہے اگرچہ احتمالاً ہی پائی جاتی ہے تو اس میں بھی کوئی خفا نہیں کہ قصر تعیین میں تخصیص شئ بشئ دون شئ آخر بھی پائی جاتی ہے اس لئے کہ اگر مخاطب کو اس بارے میں تردد ہو کہ زید قیام کے ساتھ متصف ہے یا قعود کے ساتھ متصف ہے پھر متکلم اس کے تردد کو دور کرنے کے لئے کہے مازید الا قائم تو اس کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ متکلم نے زید کو قیام کے ساتھ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

خاص کیا ہے مذکر قعود کے ساتھ، اور جب ایسا ہے تو قصر تعیین، تخصیص بشیٔ دون شیٔ آخر میں بھی داخل ہو جائیگا الحاصل اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ قصر تعیین، تخصیص بشیٔ مکان شیٔ آخر میں داخل ہے تو یہ بھی تسلیم کرنا ہوگا کہ قصر تعیین تخصیص بشیٔ دون شیٔ آخر میں بھی داخل ہے اور جب قصر تعیین دونوں میں داخل ہے تو مصنف کا قصر تعیین کو تخصیص بشیٔ مکان شیٔ آخر میں داخل کرنا اور تخصیص بشیٔ دون شیٔ آخر میں داخل نہ کرنا تحکم اور ترجیح بلا مرجح ہے جو باطل ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ایسا کرنا متقدمین کے بھی خلاف ہے کیونکہ سکاکی جیسے فاضل نے تخصیص شیٔ بالشیٔ دون شیٔ کو قصر افراد اور قصر تعیین کے درمیان مشترک قرار دیا ہے یعنی قصر افراد اور قصر تعیین دونوں کو تخصیص بشیٔ دون شیٔ میں داخل کیا ہے اور تخصیص بشیٔ مکان شیٔ آخر کو صرف قصر قلب قرار دیا ہے یعنی تخصیص بشیٔ مکان شیٔ میں صرف قصر قلب کو داخل کیا ہے قصر تعیین کو داخل نہیں کیا ہے۔

وَشَرْطُ قَصْرِ الْمَوْصُوْفِ عَلَى الصِّفَةِ إِفْرَادًا عَدَمُ تَنَافِي الْوَصْفَيْنِ لِيَصِحَّ اِعْتِقَادُ الْمُخَاطَبِ اِجْتِمَاعَهُمَا فِي الْمَوْصُوْفِ حَتّٰى تَكُوْنَ الصِّفَةُ الْمَنْفِيَّةُ فِي قَوْلِنَا مَا زَيْدٌ إِلَّا شَاعِرٌ كَوْنَهُ كَاتِبًا أَوْ مُنَجِّمًا لَا كَوْنَهُ مُفْحَمًا أَيْ غَيْرَ شَاعِرٍ لِأَنَّ الْإِفْحَامَ هُوَ وِجْدَانُ الرَّجُلِ غَيْرَ شَاعِرٍ يُنَافِي الشَّاعِرِيَّةَ

ترجمہ اور قصر موصوف علی الصفت افرادی کی شرط دو وصفوں میں منافات کا نہ ہونا ہے تاکہ مخاطب کا ایک موصوف میں ان دونوں کو جمع کرنے کا اعتقاد صحیح ہو سکے۔ یہاں تک کہ ہمارے قول ما زید الا شاعر میں صفت منفیہ زید کا کاتب ہونا یا اس کا منجم ہونا ہے نہ کہ اس کا غیر شاعر ہونا اسلئے کہ افحام آدمی کو غیر شاعر پاتا ہے جو شاعر ہونے کے منافی ہے۔

تشریح یہاں سے مصنف نے قصر افراد اور قصر قلب کی بعض شرطوں کو ذکر فرمارہے ہیں چنانچہ کہا ہے کہ قصر موصوف علی الصفت افرادی کی شرط یہ ہے کہ جن دو وصفوں میں مخاطب، موصوف کو شریک خیال کرتا ہے وہ دونوں وصف آپس میں ایک دوسرے کے منافی نہ ہوں یعنی ان دونوں وصفوں کے درمیان منافات نہ ہو اور یہ شرط اس لئے لگائی ہے تاکہ مخاطب کا ایک موصوف میں ان دونوں وصفوں کو جمع کرنے کا اعتقاد صحیح ہو سکے کیونکہ مخاطب ایک موصوف میں جن دو وصفوں کو جمع کرنا چاہتا ہے اگر ان دو وصفوں کے درمیان منافات موجود ہوگی تو ان دو وصفوں کو ایک موصوف میں جمع کرنا ممکن نہ ہوگا پس "ما زید الا شاعر" میں شاعر ہونا تو زید کے لئے ثابت ہوگا مگر وہ صفت جس کی قصر کے ذریعہ نفی کی گئی ہے وہ کاتب ہونا یا نجومی ہونا ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ زید شاعر ہے کاتب اور نجومی نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ شاعر ہونے کے ساتھ، کاتب ہونا اور نجومی ہونا جمع ہو سکتا ہے یعنی شاعر اور کاتب اور شاعر اور نجومی

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے مخاطب دونوں وصفوں میں زید کی شرکت کا اعتقاد کرسکتا ہے۔ البتہ قصر کے ذریعہ جس صفت کی نفی کی گئی ہے وہ صفت غیر شاعر نہیں ہوسکتی ہے یعنی ما زید الا شاعر کا مطلب یہ نہیں ہوسکتا ہے کہ زید شاعر ہے اور غیر شاعر نہیں ہے کیونکہ شاعر اور غیر شاعر کے درمیان منافات ہے اور اس منافات کی وجہ سے مخاطب کے لئے شاعر اور غیر شاعر کے درمیان زید کو شریک کرنے کا اعتقاد کرنا ناممکن ہے یعنی مخاطب کا یہ اعتقاد کرنا ممکن نہیں کہ زید شاعر بھی ہے اور غیر شاعر بھی۔ الحاصل قصر موصوف علی الصفت افرادی کی شرط یہ ہے کہ مخاطب ایک موصوف میں جن دو وصفوں کو جمع کرنا چاہتا ہے وہ دونوں وصف آپس میں ایک دوسرے کے منافی نہ ہوں۔

(فوائد) بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ شرط تو پہلے سے معلوم ہے اس طور پر کہ پہلے کہا گیا ہے کہ قصر افراد کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو شرکت کا اعتقاد رکھتا ہو اور شرکت کا اعتقاد اسی وقت ممکن ہوگا جب ان دونوں کے درمیان منافات نہ ہو اس کے جواب میں کہا گیا ہے کہ اس شرط کا علم پہلے تو التزاما ہوا ہے مگر یہاں اس کی تصریح کی گئی ہے لہذا کوئی اعتراض نہیں ہے۔ یہاں دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مصنف رح نے اس شرط کو قصر موصوف علی الصفت افرادی کے ساتھ خاص کیا ہے۔ قصر صفت علی الموصوف افرادی کے لئے یہ شرط بیان نہیں کی ہے آخر ایسا کیوں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قصر صفت علی الموصوف کے لئے اگرچہ یہ شرط فاضل مصنف نے بیان نہیں کی ہے لیکن مراد ضرور ہے یعنی قصر صفت علی الموصوف میں بھی یہ بات ضروری ہے کہ صفت کا دونوں موصوفوں کے ساتھ اتصاف آپس میں متنافی نہ ہو کیونکہ اگر وصف ایسا ہو جس کا ..... دونوں موصوفوں کے ساتھ اتصاف ناممکن ہو اور دونوں کے ساتھ اتصاف میں منافات ہو تو مخاطب اس میں دونوں موصوفوں کے اجتماع کا اعتقاد نہیں کرسکتا اور جب دونوں موصوفوں کے اجتماع کا اعتقاد نہیں کرسکے گا تو قصر افراد بھی متحقق نہ ہوسکے گا مثلاً لا اب لزید الا عمرو، زید کا باپ نہیں مگر عمرو اور ما افضل البلد الا زیداً شہر میں صرف زید افضل ہے یہاں وصف ابوت میں دو موصوف اور وصف افضلیت میں دو موصوف جمع نہیں ہوسکتے ہیں یعنی مخاطب کے لئے یہ اعتقاد کرنا ناممکن ہے کہ زید کے عمرو اور بکر دو باپ ہیں اور شہر میں زید و عمر دو آدمیوں کے لئے افضلیت ثابت ہے الحاصل جس طرح قصر موصوف علی الصفت افرادی کے لئے دو وصفوں میں منافات کا نہ ہونا شرط ہے اسی طرح قصر صفت علی الموصوف افرادی میں بھی دو موصوفوں کے درمیان منافات کا نہ ہونا شرط ہے۔ اب رہا یہ سوال کہ مصنف نے قصر صفت علی الموصوف افرادی میں اس شرط کو کیوں نہیں بیان کیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو اس کو ندرت کی وجہ سے ترک کر دیا گیا ہے کیونکہ ایک صفت کے ساتھ دو موصوفوں کے اتصاف میں منافات کا پایا جانا نادر ہے اور یا قصر موصوف علی الصفت افرادی پر قیاس کرتے ہوئے ترک کیا گیا ہے یعنی جب قصر موصوف میں یہ شرط ہے تو قصر صفت میں بھی یہ شرط ہوگی۔

محمد سلیم احمد عفی لہ والد

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وَشَرْطُ قَصْرِ الْمَوْصُوْفِ عَلَى الصِّفَةِ قَلْبًا تَحَقُّقُ تَنَافِيْهِمَا اَىْ تَنَافِى الْوَصْفَيْنِ حَتّٰى يَكُوْنَ الْمَنْفِىُّ فِىْ قَوْلِنَا مَا زَيْدٌ اِلَّا قَائِمٌ كَوْنَهٗ قَاعِدًا اَوْ مُضْطَجِعًا اَوْ نَحْوَ ذٰلِكَ مِمَّا يُنَافِى الْقِيَامَ

ترجمہ اور قصر موصوف علی الصفت قلبی کی شرط دو وصفوں کے درمیان منافات کا متحقق ہونا ہے یہاں تک کہ ہمارے قول ما زید الا قائمٌ میں زید کا قاعد یا مضطجع ہونا ہے یا اسی جیسی صفت جو قیام کے منافی ہو۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ قصر موصوف علی الصفت قلبی کی شرط یہ ہے کہ دو وصفوں کے درمیان واقع میں منافات متحقق ہو یعنی وہ وصف جس کے ساتھ مخاطب موصوف کو متصف کرتا ہے اور وہ وصف جس کے ساتھ متکلم نے موصوف کو متصف کیا ہے دونوں کے درمیان منافات متحقق ہو۔ اگر ان دو وصفوں کے درمیان منافات ہوگی تو قصر موصوف علی الصفت قلبی متصور ہوگا ورنہ نہیں چنانچہ متکلم کے قول "ما زید الا قائمٌ" میں وہ صفت جس کی متکلم نے نفی کی ہے یا تو زید کا قاعد ہونا ہوگا یا اس کا مضطجع ہونا ہوگا اسی طرح ہر وہ صفت منفی ہو جائے گی جو قیام کے منافی ہوگی مثلاً زید کا مستلقی (چت لیٹنا) ہونا اور وہ صفت جو قیام کے منافی نہ ہو جیسے زید کا شاعر ہونا کاتب ہونا منفی نہ ہوگی۔

(فوائد) یہاں بھی مصنف نے قصر صفت علی الموصوف قلبی کی شرط سے سکوت کیا ہے کیونکہ قصر صفت علی الموصوف قلبی میں کبھی یہ شرط نہیں پائی جاتی۔ مثلاً ما کاتب الا زید لا عمرو کا مخاطب وہ شخص ہو جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ کاتب عمرو ہے نہ کہ زید مگر متکلم نے اس کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ کاتب زید ہے نہ کہ عمرو۔ آپ ملاحظہ فرمائیں کہ وصف کتابت میں زید و عمر دونوں موصوف جمع ہو سکتے ہیں یعنی ایسا ممکن ہے کہ کاتب زید بھی ہو اور عمرو بھی ہو۔ دیکھئے یہاں قصر صفت علی الموصوف قلبی ہے مگر موصوفین کے درمیان منافاۃ متحقق نہیں ہے اور کبھی منافات متحقق ہوتی ہے مثلاً لا اب لزید الا عمرو کا مخاطب وہ آدمی ہو جس کا اعتقاد یہ ہو کہ زید کا باپ خالد ہے نہ کہ عمرو مگر متکلم نے اس کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ زید کا باپ عمرو ہے نہ کہ خالد اور یہ بات ظاہر ہے کہ وصف ابوت زید میں عمرو اور خالد دونوں موصوفوں کا اجتماع ممکن نہیں ہے یعنی وصف ابوت زید میں دونوں کے درمیان منافات متحقق ہے۔ الحاصل قصر صفت علی الموصوف قلبی میں چونکہ موصوفین کے درمیان کبھی منافات متحقق ہوتی ہے اور کبھی متحقق نہیں ہوتی اس لئے مصنف نے قصر صفت علی الموصوف قلبی کے لئے یہ شرط بیان نہیں کی بلکہ اس کے بیان سے سکوت اختیار کیا ہے۔ واللہ اعلم

جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وَلَقَدْ اَحْسَنَ صَاحِبُ الْمِفْتَاحِ فِیْ اِهْمَالِ هٰذَا الْاِشْتِرَاطِ لِاَنَّ قَوْلَنَا مَا زَیْدٌ اِلَّا شَاعِرٌ لِمَنْ اِعْتَقَدَ اَنَّهٗ کَاتِبٌ وَلَیْسَ بِشَاعِرٍ قَصْرُ قَلْبٍ عَلٰی مَا صُرِّحَ بِهٖ فِی الْمِفْتَاحِ مَعَ عَدَمِ تَنَافِی الشِّعْرِ وَ الْکِتَابَةِ وَمِثْلُ هٰذَا خَارِجٌ عَنْ اَقْسَامِ الْقَصْرِ عَلٰی مَا ذَکَرَهُ الْمُصَنِّفُ لَا یُقَالُ هٰذَا الشَّرْطُ الْحُسْنِ اَوْ الْمُرَادُ التَّنَافِیْ فِیْ اِعْتِقَادِ الْمُخَاطَبِ لِاَنَّا نَقُوْلُ اَمَّا الْاَوَّلُ فَلِاَنَّهٗ لَا دَلَالَةَ لِلَّفْظِ عَلَیْهِ مَعَ اَنَّا لَا نُسَلِّمُ عَدَمَ حُسْنِ قَوْلِنَا مَا زَیْدٌ اِلَّا شَاعِرٌ لِمَنْ اِعْتَقَدَهٗ کَاتِبًا غَیْرَ شَاعِرٍ وَاَمَّا الثَّانِیْ فَلِاَنَّ التَّنَافِیْ بِحَسْبِ اِعْتِقَادِ الْمُخَاطَبِ مَعْلُوْمٌ مِمَّا ذَکَرَهٗ فِیْ نَفْسِ تَفْسِیْرِهٖ اَنَّ قَصْرَ الْقَلْبِ هُوَ الَّذِیْ یَعْتَقِدُ فِیْهِ الْمُخَاطَبُ الْعَکْسَ فَیَکُوْنُ هٰذَا الْاِشْتِرَاطُ ضَائِعًا وَ اَیْضًا لَمْ یَصِحَّ قَوْلُ الْمُصَنِّفِ اَنَّ السَّکَّاکِیَّ لَمْ یَشْتَرِطْ فِیْ قَصْرِ الْقَلْبِ تَنَافِیَ الْوَصْفَیْنِ وَعَلَّلَ الْمُصَنِّفُ اِشْتِرَاطَ تَنَافِی الْوَصْفَیْنِ بِقَوْلِهٖ لِیَکُوْنَ اِثْبَاتُ الصِّفَةِ مُشْعِرًا بِانْتِفَاءِ غَیْرِهَا وَفِیْهِ نَظَرٌ بُیِّنَ فِی الشَّرْحِ

ترجمہ اور صاحب مفتاح علامہ سکاکی نے اس شرط کو چھوڑ کر اچھا کیا ہے کیونکہ ہمارا قول "ما زید الا شاعر" اس شخص سے جو اس بات کا معتقد ہو کہ زید کاتب ہے شاعر نہیں ہے اس کے مطابق قصر قلب ہے جس کی مفتاح العلوم میں تصریح کی گئی ہے باوجودیکہ شعر اور کتابت میں منافات نہیں ہے اور اس جیسی مثال مصنف کے بیان کے مطابق قصر اضافی کے اقسام سے خارج ہو جاتی ہے یہ جواب نہ دیا جائے کہ یہ شرط حسن ہے یا مخاطب کے اعتقاد میں منافات مراد ہے کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ بہرحال اول تو اس لئے کہ لفظ متن کی اس پر کوئی دلالت نہیں ہے باوجودیکہ ہم اس شخص سے جو زید کے بارے میں کاتب غیر شاعر ہونے کا اعتقاد رکھتا ہو اپنے قول ما زید الا شاعر کا عدم حسن تسلیم نہیں کرتے ہیں اور بہرحال ثانی تو اس لئے کہ مخاطب کے اعتقاد کے اعتبار سے منافات اس سے معلوم ہے جس کو مصنف نے قصر قلب کی نفس تعریف میں ذکر کیا ہے کہ قصر قلب وہ ہے جس میں مخاطب عکس کا اعتقاد رکھتا ہو پس یہ شرط بیکار ہو جائے گی اور (الیضاح میں) مصنف کا یہ قول بھی صحیح نہیں ہے کہ سکاکی نے قصر قلب میں تنافی وصفین کی شرط نہیں لگائی ہے اور مصنف نے تنافی وصفین کی شرط لگانے کی علت اپنے اس قول سے بیان کی ہے تاکہ صفت کا اثبات اس کے غیر کے انتفاء کی خبر دینے والا ہو اور اس میں نظر ہے جو مطول میں مذکور ہے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تشریح شارح نے اس عبارت میں فاضل مصنف پر تعریض کی ہے چنانچہ کہا ہے کہ مصنف نے قصر موصوف علی الصفت قلبی میں تنافی وصفین کے تحقق کی شرط لگا کر غلطی کی ہے مناسب یہ تھا کہ مصنف اس شرط کو اسی طرح چھوڑ دیتے جیسا کہ فاضل روزگار صاحب مفتاح علامہ سکاکی نے اس شرط کو چھوڑ دیا ہے اور علامہ سکاکی کا اس شرط کو چھوڑنا ہمیں اس طرح معلوم ہوا کہ متکلم کا کلام "مازید الا شاعر" اس شخص سے جو اس بات کا معتقد ہو کہ زید کاتب ہے شاعر نہیں ہے صاحب مفتاح کی تصریح کے مطابق قصر قلب ہے حالانکہ شعر اور کتابت کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے بلکہ یہ دونوں وصف ایک موصوف میں جمع ہو سکتے ہیں شارح آگے بڑھ کر کہتے ہیں کہ مصنف کے قصر قلب میں تنافی وصفین کی شرط لگانے سے اس طرح کے قصر کی مثال قصر اضافی کی مذکورہ تینوں قسموں (قصر افراد، قصر قلب، قصر تعیین) ہی سے خارج ہو جاتی ہے حالانکہ قصر کی کوئی مثال مذکورہ اقسام ثلاثہ سے خارج نہیں ہے یعنی قصر اقسام ثلاثہ میں سے کسی نہ کسی قسم میں ضرور داخل ہوگا۔ رہا یہ سوال کہ "مازید الا شاعر" اس شخص سے جو زید کے کاتب ہونے کا معتقد ہو اور شاعر نہ ہونے کا معتقد ہو اقسام ثلاثہ سے کیسے خارج ہو جاتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مثال قصر افراد سے تو اس لئے خارج ہے کہ اس مثال میں مخاطب کا اعتقاد یہ ہے کہ زید ایک صفت یعنی کتابت کے ساتھ متصف ہے حالانکہ قصر افراد میں ایک موصوف کو کم از کم دو صفتوں کے ساتھ متصف کرنے کا اعتقاد کرنا ضروری ہوتا ہے اور قصر تعیین سے اس لئے خارج ہے کہ قصر تعیین میں مخاطب متردد ہوتا ہے اس کو کسی ایک کا اعتقاد نہیں ہوتا۔ حالانکہ یہاں مخاطب دونوں صفات میں سے ایک کے ثبوت اور دوسرے کے انتفاء کا معتقد ہے اور یہ مثال قصر قلب سے اس لئے خارج ہے کہ یہاں واقع میں دو وصفوں (کتابت اور شعر) کے درمیان منافات متحقق نہیں ہے حالانکہ مصنف نے قصر قلب میں تنافی وصفین کے تحقق کو شرط قرار دیا ہے اور علامہ سکاکی نے قصر قلب میں چونکہ یہ شرط نہیں لگائی ہے اس لئے علامہ سکاکی کے مذہب کے مطابق یہ مثال قصر اضافی کی اقسام ثلاثہ سے خارج نہیں ہوگی بلکہ قصر قلب میں داخل ہو جائے گی۔ اور جب ایسا ہے تو اس شرط کو چھوڑنا ہی بہتر ہے جیسا کہ سکاکی نے چھوڑا ہے بعض حضرات نے مصنف کی طرف سے جواب دینے کی کوشش کی ہے شارح نے لا یقال کہہ کر اس کو رد کیا ہے۔ بعض رح کی طرف سے جواب یہ دیا گیا ہے کہ قصر قلب کے لئے تنافی وصفین کے تحقق کی جو شرط لگائی گئی ہے یہ قصر قلب کے حسن ہونے کی شرط ہے اس کے صحیح ہونے کی شرط نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو "مازید الا شاعر" اس شخص سے جو زید کے کاتب ہونے کا معتقد ہو قصر کے اقسام ثلاثہ سے خارج نہ ہوگا بلکہ قصر قلب میں داخل ہوگا اگرچہ واقع میں تنافی وصفین کے متحقق نہ ہونے کی وجہ سے قصر قلب غیر حسن ہوگا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مصنف کے کلام میں تنافی وصفین سے مراد یہ ہے کہ مخاطب کے اعتقاد میں تنافی وصفین ہو خواہ واقع میں تنافی ہو یا واقع میں تنافی نہ ہو پس مثال مذکور میں شعر اور کتابت کے درمیان اگرچہ واقع میں منافات نہیں ہے لیکن مخاطب کے اعتقاد میں منافات موجود ہے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اور جب مخاطب کے اعتقاد میں منافات موجود ہے اور یہی یہاں مراد ہے تو یہ مثال قصر قلب سے خارج نہ ہوگی کیونکہ یہاں مخاطب کا اعتقاد یہی ہے کہ زید کاتب ہے شاعر نہیں ہے یعنی یہ دونوں وصف زید کے اندر جمع نہیں ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ دونوں جواب نہ دیئے جائیں کیونکہ ہمارے پاس ان دونوں کا رد موجود ہے چنانچہ پہلے جواب کا رد تو یہ ہے کہ متن کی عبارت اس بات پر دلالت نہیں کرتی ہے کہ تنافی وصفین کا متحقق ہونا قصر قلب کے حسن ہونے کی شرط ہے صحیح ہونے کی شرط نہیں ہے کیونکہ شروط میں اصل یہ ہے کہ وہ صحت کی شرط ہوں حسن کی شرط نہ ہوں نیز آپ کے جواب سے یہ لازم آتا ہے کہ ما زید الا شاعر اس شخص سے جو زید کے کاتب ہونے کا اور غیر شاعر ہونے کا معتقد ہو غیر حسن ہو کیونکہ کاتب اور شاعر کے درمیان واقع میں منافات نہیں ہے لہذا شرط حسن کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ کلام غیر حسن ہونا چاہیئے حالانکہ یہ کلام غیر حسن نہیں ہے اور نہ ہی ہم اس کو غیر حسن تسلیم کرتے ہیں۔ اور دوسرے جواب کا رد یہ ہے کہ قصر قلب میں مخاطب کے اعتقاد کے اعتبار سے تنافی وصفین کا پایا جانا پہلے سے معلوم ہے یعنی یہ بات تو اسی وقت معلوم ہوگئی تھی جب مصنف نے قصر قلب کی تعریف بیان کی اور پھر اس پر تفریع پیش کی چنانچہ فرمایا تھا کہ قصر قلب کی تعریف ہے تخصیص امر بصفۃ مکان صفۃ اخری پھر اس پر تفریع کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ ثانی یعنی تخصیص امر بصفۃ مکان صفۃ اخری کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو عکس کا معتقد ہو یعنی متکلم نے موصوف کے لئے جس صفت کو ثابت کیا ہے مخاطب اس کی جگہ دوسری صفت کے ثبوت کا معتقد ہو اور اس صورت میں اگرچہ واقع میں تنافی وصفین نہیں ہے لیکن مخاطب کے اعتقاد میں موجود ہے اور جب مخاطب کے اعتقاد میں تنافی وصفین کا پایا جانا پہلے سے معلوم ہے تو اس جگہ اس کو شرط بنا کر ذکر کرنا بالکل ضائع اور لغو ہوگا۔ والیضاح الخ سے شارح نے دوسرے جواب کا ایک رد اور کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مصنف رح نے ایضاح (جو تلخیص کے لئے شرح کی حیثیت رکھتی ہے) میں علامہ سکاکی پر اعتراض کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ سکاکی نے قصر قلب میں تنافی وصفین کی شرط نہیں لگائی ہے پس اگر مصنف رح کی مراد تنافی وصفین بحسب اعتقاد المخاطب ہو جیسا کہ جواب دہندہ نے کہا ہے تو ایضاح میں سکاکی پر اعتراض کرتے ہوئے مصنف کا یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ سکاکی نے قصر قلب میں تنافی وصفین کی شرط نہیں لگائی ہے جیسا کہ ہم نے لگائی ہے کیونکہ قصر قلب میں سکاکی بھی یہ شرط لگاتے ہیں کہ مخاطب عکس کا معتقد ہو اور مخاطب کے اعتقاد میں تنافی سے یہی مراد ہے بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ مصنف کی مراد واقع میں تنافی وصفین ہے اعتقاد مخاطب کے اعتبار سے تنافی مراد نہیں ہے کیونکہ یہ بات عقل سے بہت بعید ہے کہ مصنف سکاکی پر اس چیز کے ذریعہ اعتراض کرے جس کا وہ خود قائل اور معترف ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے ایضاح میں تنافی وصفین کے شرط ہونے کی علت یہ بیان کی ہے تاکہ ایک صفت کا موصوف کے لئے اثبات اس بات کی خبر دے کہ دوسری صفت منتفی ہے یعنی قصر قلب میں تنافی وصفین اس لئے ضروری ہے تاکہ متکلم کا موصوف کے لئے ایک صفت کو ثابت کرنا اس

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

بات پر دلالت کرے کہ دوسری صفت منتفی ہے چنانچہ ما زید الا قائم میں قیام کا اثبات قعود کے انتفاء پر دال ہے لیکن یہ خیال رہے کہ یہ دلالت اور اعلام اسی وقت ہوگا جب دونوں وصف نفس الامر اور واقع میں متنافی ہوں محض مخاطب کے اعتقاد کے اعتبار سے متنافی ہونا اس اشعار اور اعلام کے لئے کافی نہ ہوگا۔ اور جب یہ بات ہے تو ایضاح میں مصنف کی بیان کردہ دلیل سے بھی یہ بات واضح ہوگئی کہ قصر قلب میں تنافی وصفین سے مصنف کی مراد واقع اور نفس الامر میں تنافی وصفین ہے نہ کہ مخاطب کے اعتقاد کے اعتبار سے شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کی بیان کردہ علت میں نظر ہے اور اس کی تفصیل شرح مطول میں مذکور ہے بقول علامہ دسوقی اس نظر کا حاصل یہ ہے کہ مصنف کے قول "یکون اثبات الصفۃ مشعرا بانتفاء غیرہا" سے کیا مراد ہے اگر یہ مراد ہے کہ متکلم کا موصوف کے لئے ایک صفت کو ثابت کرنا اس کے غیر یعنی اس صفت کے انتفاء کی خبر دیتا ہے جس کا مخاطب معتقد ہے تو اس پر یہ اعتراض ہے کہ اس کے لئے وصفین کے درمیان تنافی کی کوئی ضرورت نہیں ہے یہ مقصد تو ادات قصر سے حاصل ہوجاتا ہے کیونکہ ادات قصر ایک کو ثابت کرنے اور اس کے غیر کی نفی کرنے کے لئے آتا ہے اور اگر مراد یہ ہے کہ مخاطب کا ایک صفت کو ثابت کرنا اس کے غیر یعنی اس صفت کے انتفاء کی خبر دیتا ہے جس کو متکلم نے ثابت کیا ہے تو اس پر یہ اعتراض ہے کہ مخاطب کا ایک صفت کو ثابت کرنا اس کو کسی شے کے انتفاء کی خبر دینے میں کوئی دخل نہیں ہے مخاطب کے اثبات صفت سے زیادہ سے زیادہ اثبات مفہوم ہوگا اور رہا غیر کا انتفاء تو اس کو اگر متکلم سمجھ گیا تو وہ قرینہ سے سمجھے گا یا مخاطب کے کلام سے سمجھے گا مثلاً مخاطب کہے ما زید الا قاعد اور متکلم اس کا رد کرتے ہوئے کہے ما زید الا شاعر، پس متکلم نے مخاطب کے کلام ما زید الا قاعد سے سمجھا ہے کہ صفت منفیہ قعود ہے اور جب ایسا ہے تو غیر کا انتفاء تنافی وصفین پر موقوف نہ رہا۔ حاصل یہ کہ قصر قلب کی شرط مخاطب کا اس چیز کے عکس کا اعتقاد کرنا ہے جس کو متکلم ذکر کرتا ہے خواہ ان دونوں کے درمیان تنافی متحقق ہو یا متحقق نہ ہو اور جب یہ بات ہے تو مصنف کا یہ کہنا کہ قصر قلب میں تنافی وصفین شرط ہے درست نہیں ہے۔ جمیل احمد غفر لہ ولوالدیہ۔

> وَقَصْرُ التَّعْيِيْنِ أَعَمُّ مِنْ أَنْ يَكُوْنَ الْوَصْفَانِ مُتَنَافِيَيْنِ فِيْهِ أَوْ لَا فَكُلُّ مِثَالٍ يَصْلُحُ لِقَصْرِ الْإِفْرَادِ أَوِ الْقَلْبِ يَصْلُحُ لِقَصْرِ التَّعْيِيْنِ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ

ترجمہ اور قصر تعیین اس سے عام ہے کہ دونوں وصف اس میں متنافی ہوں یا متنافی نہ ہوں پس جو مثال قصر افراد یا قصر قلب کی ہوسکتی ہے وہ ہی قصر تعیین کی بھی ہوسکتی ہے بغیر عکس کے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تشریح مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قصرِ تعیین ان دونوں میں سے ہر ایک سے عام ہے اس طور پر کہ قصرِ افراد میں عدمِ تنافی شرط ہے اور قصرِ قلب میں تنافی شرط ہے اور قصرِ تعیین میں نہ تنافی شرط ہے اور نہ عدمِ تنافی شرط ہے بلکہ وصفین کے درمیان تنافی ہو یا تنافی نہ ہو قصرِ تعیین دونوں صورتوں میں متحقق ہو جاتا ہے پس جو مثال قصرِ افراد یا قصرِ قلب کی ہو سکتی ہے وہ قصرِ تعیین کی بھی ہو سکتی ہے لیکن اس کا عکس نہیں یعنی جو مثال قصرِ تعیین کی ہو ضروری نہیں کہ وہ قصرِ افراد کی بھی مثال ہو اسی طرح جو مثال قصرِ تعیین کی ہو ضروری نہیں کہ وہ قصرِ قلب کی بھی مثال ہو

www.KitaboSunnat.com

وَلِلْقَصْرِ طُرُقٌ وَالْمَذْكُورُ هٰهُنَا أَرْبَعَةٌ وَغَيْرُهَا قَدْ سَبَقَ ذِكْرُهُ فَالْأَرْبَعَةُ الْمَذْكُورَةُ هٰهُنَا مِنْهَا الْعَطْفُ كَقَوْلِكَ فِي قَصْرِهِ أَيْ قَصْرِ الْمَوْصُوفِ عَلَى الصِّفَةِ إِفْرَادًا زَيْدٌ شَاعِرٌ لَا كَاتِبٌ أَوْ مَا زَيْدٌ كَاتِبًا بَلْ شَاعِرٌ مَثَّلَ بِمِثَالَيْنِ أَوَّلُهُمَا اَلْوَصْفُ الْمُثْبَتُ فِيهِ مَعْطُوفٌ عَلَيْهِ وَالْمَنْفِيُّ مَعْطُوفٌ وَالثَّانِي بِالْعَكْسِ وَقَلْبًا زَيْدٌ قَائِمٌ لَا قَاعِدٌ أَوْ مَا زَيْدٌ قَائِمًا بَلْ قَاعِدٌ

ترجمہ اور قصر کے چند طریقے ہیں اور یہاں چار مذکور ہیں اور ان کے علاوہ کا ذکر پہلے ہو چکا ہے پس چار جو یہاں مذکور ہیں ان میں سے عطف ہے جیسے قصرِ موصوف علی الصفت افرادی میں تیرا قول ہے زید شاعر لا کاتب یا ما زید کاتبا بل شاعر مصنف نے دو مثالیں دی ہیں ان میں سے ایک میں وصف مثبت معطوف علیہ ہے اور منفی معطوف ہے اور ثانی برعکس ہے اور قلبی میں زید قائم لا قاعد یا ما زید قائما بل قاعد۔

تشریح مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ قصر حقیقی ہو یا غیر حقیقی اس کا فائدہ دینے کے لئے متعدد اسباب ہیں ان میں سے چار تو یہاں مذکور ہیں اور باقی کا ذکر احوالِ مسند الیہ میں ہو چکا ہے جن بعض اسباب کا ذکر احوالِ مسند الیہ میں ہو چکا ہے ان میں سے ایک ضمیرِ فصل ہے دوم مسند اور مسند الیہ کا لام جنسی کے ساتھ معرفہ ہونا ہے۔ سوم معمولات میں سے تقدیم ما حقہ التاخیر ہے اور جن چار کا ذکر یہاں کیا گیا ہے ان میں سے ایک لا، بل اور لکن کے ذریعہ عطف ہے مثلاً قصرِ موصوف علی الصفت افرادی میں زید شاعر لا کاتب یا ما زید کاتب بل شاعر کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ زید کاتب اور شاعر دونوں ہے اور متکلم اس کو رد کرتے ہوئے زید کے لئے شاعر ہونے کو ثابت کرے اور کاتب ہونے کی نفی کرے۔ مصنف رحمہ اللہ نے دو مثالیں ذکر کی ہیں ان میں سے پہلی مثال میں وصف مثبت معطوف علیہ ہے اور وصف منفی معطوف ہے اور

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

دوسری مثال میں اس کے برعکس وصف منفی معطوف علیہ ہے اور وصف مثبت معطوف ہے اور قصر موصوف علی الصفت قلبی میں زید قائم لا قاعد یا ما زید قائماً بل قاعد۔ پہلی مثال کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ زید قاعد ہے اور دوسری مثال کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ زید قائم ہے یہاں بھی دو مثالیں ذکر فرما کر بتایا ہے کہ پہلی مثال میں وصف مثبت معطوف علیہ اور وصف منفی معطوف ہے اور دوسری مثال میں اس کے برعکس وصف منفی معطوف علیہ اور وصف مثبت معطوف ہے۔

(فوائد) مذکورہ چاروں اسباب میں سے عطف کو سب سے پہلے اس لئے ذکر کیا گیا ہے کہ اس میں مثبت اور منفی دونوں کی تصریح ہوتی ہے اور دونوں کی تصریح کی وجہ سے یہ سبب سب سے اقوی ہے اس کے برخلاف دوسرے اسباب کہ ان میں نفی ضمنی ہوتی ہے۔ پھر نفی اور استثناء چونکہ انما سے اصرح ہے اس لئے دوسرے نمبر پر نفی اور استثناء کو ذکر کیا گیا ہے اور تقدیم کی دلالت قصر پر چونکہ ذوقی ہے وضعی نہیں ہے اسلئے تقدیم کو سب سے آخر میں ذکر کیا گیا ہے۔

فَإِنْ قُلْتَ إِذَا تَحَقَّقَ تَنَافِي الْوَصْفَيْنِ فِي قَصْرِ الْقَلْبِ فَإِثْبَاتُ أَحَدِهِمَا يَكُونُ مُشْعِرًا بِانْتِفَاءِ الْغَيْرِ فَمَا فَائِدَةُ نَفْيِ الْغَيْرِ وَإِثْبَاتِ الْمَذْكُورِ بِطَرِيقِ الْحَصْرِ قُلْتُ الْفَائِدَةُ فِيهِ التَّنْبِيهُ عَلَى رَدِّ الْخَطَاءِ إِذِ الْمُخَاطَبُ اعْتَقَدَ الْعَكْسَ فَإِنَّ قَوْلَنَا زَيْدٌ قَائِمٌ وَإِنْ دَلَّ عَلَى نَفْيِ الْقُعُودِ لٰكِنَّهُ خَالٍ عَنِ الدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّ الْمُخَاطَبَ اعْتَقَدَ أَنَّهُ قَاعِدٌ۔

ترجمہ پس اگر تو کہے کہ جب قصر قلب میں تنافی وصفین متحقق ہو تو ان دونوں میں سے ایک کا ثابت کرنا دوسرے کے انتفاء کی خبر دینے والا ہوگا تو بطریق حصر غیر کی نفی کرنے میں اور مذکور کے ثابت کرنے میں کیا فائدہ ہے میں جواب دوں گا کہ اس میں فائدہ غلطی پر تنبیہ کرنا ہے کیونکہ مخاطب عکس کا معتقد ہے اس لئے کہ ہمارا قول زید قائم اگرچہ قعود کی نفی پر دال ہے لیکن اس بات پر دلالت سے خالی ہے کہ مخاطب اس کے قاعد ہونے کا معتقد ہے۔

تشریح اس عبارت میں شارح نے ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ جب مصنف کے نزدیک قصر قلب میں تنافی وصفین کا پایا جانا شرط ہے تو ان دونوں میں سے ایک کے ثبوت سے دوسرے کی نفی اور ایک کی نفی سے دوسرے کا ثبوت بغیر عطف کے خود بخود معلوم ہو جاتا ہے اور جب یہ بات خود بخود معلوم ہو جاتی ہے تو مثبت کو منفی پر اور منفی کو مثبت پر معطوف کرنے سے کیا فائدہ ہے۔ حاصل یہ کہ بطریق عطف قصر قلب میں کوئی فائدہ نہیں ہے اس کا جواب

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

یہ ہے کہ بطریق عطف قصر قلب میں فائدہ یہ ہے کہ اس قصر سے اُس غلطی کو دور کرنے پر تنبیہ ہو جاتی ہے جو غلطی مخاطب سے صادر ہوئی ہے کیونکہ متکلم جو ذکر کرتا ہے مخاطب اس کے عکس کا معتقد ہوتا ہے چنانچہ ہمارا قول زید قائم، اگرچہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ زید قاعد نہیں ہے لیکن اس پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ مخاطب زید کے قاعد ہونے کا معتقد ہے البتہ عطف کے ساتھ جب زید قائم لا قاعد کہا گیا تو ذوق سلیم سے یہ بات معلوم ہو جائیگی کہ مخاطب زید کے قاعد ہونے کا معتقد ہے اور اس کا یہ اعتقاد غلط ہے پس مخاطب سے صادر ہونے والی غلطی کو دور کرنے پر تنبیہ کے لئے بطریق عطف قصر قلب کیا جاتا ہے۔

وَفِي قَصْرِهَا اَيْ قَصْرِ الصِّفَةِ عَلَى الْمَوْصُوْفِ اِفْرَادًا وَقَلْبًا بِحَسَبِ الْمَقَامِ نَحْوُ زَيْدٌ شَاعِرٌ لَا عَمْرٌو اَوْ مَا عَمْرٌو شَاعِرًا بَلْ زَيْدٌ وَيَجُوْزُ مَا شَاعِرٌ عَمْرٌو بَلْ زَيْدٌ بِتَقْدِيْمِ الْخَبَرِ لٰكِنَّهُ يَجِبُ حِيْنَئِذٍ رَفْعُ الْاِسْمَيْنِ لِبُطْلَانِ الْعَمَلِ وَلَمَّا لَمْ يَكُنْ فِيْ قَصْرِ الْمَوْصُوْفِ مِثَالُ الْاِفْرَادِ صَالِحًا لِلْقَلْبِ لِاشْتِرَاطِ عَدَمِ التَّنَافِيْ فِي الْاِفْرَادِ وَتَحَقُّقِ التَّنَافِيْ فِي الْقَلْبِ عَلٰى زَعْمِهٖ اَوْرَدَ لِلْقَلْبِ مِثَالًا يَتَنَافٰى فِيْهِ الْوَصْفَانِ بِخِلَافِ قَصْرِ الصِّفَةِ فَاِنَّ مِثَالًا وَاحِدًا يَصْلُحُ لَهُمَا وَلَمَّا كَانَ كُلُّ مَا يَصْلُحُ مِثَالًا لَهُمَا يَصْلُحُ مِثَالًا لِقَصْرِ التَّعْيِيْنِ لَمْ يَتَعَرَّضْ لِذِكْرِهٖ وَهٰكَذَا فِيْ سَائِرِ الطُّرُقِ

ترجمہ اور قصر صفت علی الموصوف افرادی اور قلبی میں بحسب المقام زید شاعر لا عمرو یا ما عمرو شاعرا بل زید (کہا جائیگا) اور خبر کی تقدیم کے ساتھ ما شاعر عمرو بل زید بھی جائز ہے لیکن اس وقت عمل کے باطل ہونے کی وجہ سے دونوں اسموں کا رفع واجب ہوگا اور چونکہ قصر موصوف میں افراد کی مثال قلب کی صلاحیت نہیں رکھتی کیونکہ مصنف کے خیال کے مطابق افراد میں عدم تنافی شرط ہے اور قلب میں تحقق تنافی شرط ہے اس لئے مصنف قلب کے لئے ایسی مثال لائے جس میں دونوں وصف متنافی ہیں برخلاف قصر صفت کے کیونکہ مثال واحد افراد اور قلب دونوں کی صلاحیت رکھتی ہے اور چونکہ ہر وہ کلام جو افراد اور قلب دونوں کی مثال بن سکتا ہے قصر تعیین کی بھی مثال بن سکتا ہے اس لئے مصنف نے اس کے ذکر سے تعرض نہیں کیا اور ایسے ہی تمام طرق میں۔

تشریح مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ قصر صفت علی الموصوف افرادی اور قلبی دونوں کی مثال زید شاعر لا عمرو یا ما عمرو شاعرا بل زید ہے پہلی مثال میں معطوف علیہ مثبت اور معطوف منفی ہے اور دوسری مثال میں معطوف علیہ منفی اور معطوف مثبت ہے ان دونوں میں سے ہر ایک قصر صفت علی الموصوف افرادی کی مثال بھی بن سکتی ہے اور قصر قلب کی مثال بھی بن سکتی ہے مگر اس کا فیصلہ کہ کس وقت قصر افراد ہوگا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

اور کس وقت قصر قلب ہوگا مقام کے تقاضہ پر موقوف ہے چنانچہ اگر زید شاعر لا عمرو یا العمرو شاعر لا زید کا مخاطب وہ شخص ہے جو شاعریت میں زید و عمرو کو شریک سمجھتا ہے تو یہ کلام قصر صفت علی الموصوف افرادی ہوگا اور اگر اس کا مخاطب وہ شخص ہے جو زید کے بجائے عمرو کے شاعر ہونے کا معتقد ہے تو یہ کلام قصر صفت علی الموصوف قلبی ہوگا یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ قصر قلب میں تنافی وصفین شرط ہے حالانکہ شاعریت میں زید و عمرو دونوں کے شریک ہونے میں کوئی منافات نہیں ہے یعنی شاعریت میں دونوں شریک ہو سکتے ہیں اور جب ایسا ہے تو زید شاعر لا عمرو میں قصر قلب کیسے ہو سکتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کے نزدیک قصر قلب میں تنافی وصفین اس وقت شرط ہے جبکہ وہ قصر، قصر موصوف علی الصفت ہو اور جب قصر صفت علی الموصوف ہو تو اس وقت قصر قلب میں تنافی وصفین شرط نہیں ہے اور جب قصر صفت علی الموصوف قلبی میں تنافی وصفین شرط نہیں ہے تو مذکورہ مثال میں قصر افرادی بھی ہو سکتا ہے اور قصر قلب بھی۔ شارح کہتے ہیں کہ ما شاعر عمرو بل زید تقدیم خبر کے ساتھ بھی جائز ہے لیکن اس صورت میں اسم اور خبر دونوں پر رفع واجب ہوگا کیونکہ ما کے عمل کرنے کی شرط یہ ہے کہ اس کے دونوں معمول ترتیب پر ہوں یعنی اسم مقدم ہو اور خبر موخر ہو اور تقدیم خبر علی الاسم کی صورت میں شرط عمل چونکہ فوت ہو جاتی ہے اس لئے اس صورت میں کلمۂ ما کا عمل باطل ہوگا اور اسم و خبر دونوں مرفوع ہوں گے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے خیال کے مطابق قصر موصوف علی الصفت افرادی میں چونکہ عدم تنافی شرط ہے اور قصر موصوف علی الصفت قلبی میں تنافی شرط ہے اس لئے قصر موصوف علی الصفت افرادی کی مثال میں قصر قلب کی مثال بننے کی صلاحیت نہ ہوگی یہی وجہ ہے کہ قصر موصوف کے موقعہ پر مصنف نے قصر افراد کے لئے ایسی مثال ذکر کی ہے جس میں دونوں وصف متنافی نہیں ہیں اور قصر قلب کے لئے ایسی مثال ذکر کی ہے جس میں دونوں وصف متنافی ہیں اور قصر صفت علی الموصوف افرادی میں عدم تنافی اور قصر صفت علی الموصوف قلبی میں تنافی چونکہ شرط نہیں ہے اس لئے مصنف نے قصر صفت علی الموصوف افرادی اور قلبی دونوں کے لئے ایک مثال ذکر کی ہے کیونکہ قصر صفت میں ایک مثال دونوں کی صلاحیت رکھتی ہے، اور جو مثال قصر افراد اور قلب کی صلاحیت رکھتی ہے وہ چونکہ قصر تعیین کی بھی صلاحیت رکھتی ہے اس لئے مصنف نے قصر تعیین کی مثال ذکر نہیں کی ہے نہ قصر موصوف کے موقعہ پر اور نہ قصر صفت کے موقعہ پر اسی طرح انما، نفی اور استثناء اور تقدیم کے ذریعہ حصر کے موقعہ پر بھی قصر تعیین کی مثال ذکر نہیں کی ہے۔

وَمِنْهَا النَّفْيُ وَالْاِسْتِثْنَاءُ كَقَوْلِكَ فِيْ قَصْرِهٖ إِفْرَادًا مَا زَيْدٌ إِلَّا شَاعِرٌ وَقَلْبًا مَا زَيْدٌ إِلَّا قَائِمٌ وَفِيْ قَصْرِهَا إِفْرَادًا وَقَلْبًا مَا شَاعِرٌ إِلَّا زَيْدٌ وَالْكُلُّ يَصْلُحُ مِثَالًا لِلتَّعْيِيْنِ وَالتَّفَاوُتُ إِنَّمَا هُوَ بِحَسَبِ اعْتِقَادِ الْمُخَاطَبِ.

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ترجمہ اور ان میں سے ایک طریقہ نفی اور استثناء کا ہے جیسے قصر موصوف علی الصفت افرادی میں تیرا قول ما زید الا شاعر اور قلبی میں ما زید الا قائم اور قصر صفت علی الموصوف افرادی اور قلبی میں ما شاعر الا زید اور تمام کی تمام تعیین کی مثال بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں اور تفاوت مخاطب کے اعتقاد کے اعتبار سے ہوگا۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ قصر کے طرق اور اسباب میں سے ایک سبب نفی اور استثناء ہے ادوات نفی میں سے کسی بھی ادات کے ذریعہ نفی ہو مثلاً لیس، ما، ان، لا۔ اور استثناء الا کے ذریعہ ہو یا اس کے اخوات غیر، سوا میں سے کسی ایک کے ذریعہ ہو یہاں یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ مصنف نے منہا النفی والاستثناء کیوں کہا ہے یوں کہدیتے منہا الاستثناء اس کا جواب یہ ہے کہ اگر منہا الاستثناء کہا جاتا تو مطلب یہ ہوتا کہ مطلق استثناء خواہ اثبات سے ہو جیسے جاءنی القوم الا زیدا خواہ نفی سے ہو جیسے ما جاءنی القوم الا زیدا مفید قصر ہوتا ہے حالانکہ یہ بات غلط ہے کیونکہ نفی سے استثناء تو مفید قصر ہوتا ہے لیکن اثبات سے استثناء مفید قصر نہیں ہوتا پس چونکہ استثناء من الاثبات مفید قصر نہیں ہے بلکہ صرف استثناء من النفی مفید قصر ہے اسلئے فاضل مصنف نے منہا النفی والاثبات فرمایا ہے اور منہا الاستثناء نہیں فرمایا۔ بہرحال نفی اور استثناء کے ذریعہ قصر موصوف علی الصفت افرادی کی مثال ما زید الا شاعر (زید شاعر ہی ہے) اور قصر موصوف علی الصفت قلبی کی مثال ما زید الا قائم (زید کھڑا ہی ہے) ہے پہلی مثال کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ زید شاعر اور اس کے علاوہ دوسری صفت کے ساتھ متصف ہے اور دوسری مثال کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ زید قعود کے ساتھ متصف ہے اور قصر صفت علی الموصوف افرادی اور قلبی کی مثال ما شاعر الا زید ہے اگر مخاطب اس بات کا معتقد ہے کہ شاعر زید اور عمرو دونوں ہیں تو یہ کلام قصر افراد ہوگا اور اگر مخاطب اس بات کا معتقد ہے کہ شاعر عمرو ہے زید نہیں ہے تو یہ کلام قصر قلب ہوگا۔ یہاں بھی آپ دیکھئے کہ مصنف نے قصر موصوف علی الصفت کی صورت میں تو افراد اور قلب کیلئے دو الگ الگ مثالیں ذکر کی ہیں ... مگر قصر صفت علی الموصوف کی صورت میں دونوں کے لئے ایک مثال ذکر کی ہے۔ وجہ وہی ہے جو سابق میں گذر چکی ہے کہ قصر موصوف میں تو افراد کے لئے عدم تنافی اور قلب کے لئے تنافی شرط ہے مگر قصر صفت کی صورت میں افراد اور قلب کے لئے یہ شرطیں نہیں ہیں جیسا کہ سابق میں مصنف کی عبارت سے ظاہر ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ قصر موصوف اور قصر صفت کی جسقدر مثالیں بیان کی گئی ہیں وہ تمام قصر تعیین کی بھی صلاحیت رکھتی ہیں اور ان کے درمیان تفاوت مخاطب کے حال کے اعتبار سے ہوگا۔ شارح نے فرمایا ہے انما ہو بحسب اعتقاد المخاطب حالانکہ قصر تعیین میں مخاطب کو کوئی اعتقاد نہیں ہوتا ہے مناسب یہ تھا کہ یوں کہا جاتا انما ہو بحسب حال المخاطب۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں حرف عطف واؤ محذوف ہے اور عبارت اس طرح ہے انما ہو بحسب اعتقاد المخاطب وعدم اعتقادہ۔ پس اگر مخاطب کو

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اشتراک کا اعتقاد ہے تو قصر افراد ہوگا اور اگر عکس کا اعتقاد ہے تو قصر قلب ہوگا اور اگر کوئی اعتقاد نہیں ہے تو قصر تعیین ہوگا۔

وَمِنْهَا إِنَّمَا كَقَوْلِكَ فِي قَصْرِهِ إِفْرَادًا إِنَّمَا زَيْدٌ كَاتِبٌ وَقَلْبًا إِنَّمَا زَيْدٌ قَائِمٌ وَفِي قَصْرِهَا إِفْرَادًا أَوْ قَلْبًا إِنَّمَا قَائِمٌ زَيْدٌ وَفِي دَلَائِلِ الْإِعْجَازِ أَنَّ إِنَّمَا وَلَا الْعَاطِفَةَ إِنَّمَا يُسْتَعْمَلَانِ فِي الْكَلَامِ الْمُعْتَدِّ بِهِ لِقَصْرِ الْقَلْبِ دُونَ الْإِفْرَادِ وَأَشَارَ إِلَى سَبَبِ إِفَادَةِ إِنَّمَا الْقَصْرَ بِقَوْلِهِ لِتَضَمُّنِهِ مَعْنَى مَا وَإِلَّا وَأَشَارَ بِلَفْظِ التَّضَمُّنِ إِلَى أَنَّهُ لَيْسَ بِمَعْنَى مَا وَإِلَّا حَتَّى كَأَنَّهُمَا لَفْظَانِ مُتَرَادِفَانِ إِذْ فَرْقٌ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ فِي الشَّيْءِ مَعْنَى الشَّيْءِ وَأَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ الشَّيْءَ عَلَى الْإِطْلَاقِ فَلَيْسَ كُلُّ كَلَامٍ يَصِحُّ فِيهِ مَا وَإِلَّا يَصِحُّ فِيهِ إِنَّمَا صَرَّحَ بِذَلِكَ الشَّيْخُ فِي دَلَائِلِ الْإِعْجَازِ

ترجمہ اور قصر کے طرق میں سے ایک طریقہ انما ہے جیسے قصر موصوف علی الصفت افرادی میں تیرا قول "انما زید کاتب" اور قلبی میں انما زید قائم، اور قصر صفت علی الموصوف افرادی اور قلبی میں انما قائم زید ہے اور دلائل الاعجاز میں ہے کہ انما اور لا عاطفہ کلام بلیغ میں قصر قلب کے لئے استعمال ہوتے ہیں نہ کہ افراد کے لئے اور مصنف نے انما کے مفید قصر ہونے کے سبب کی طرف اپنے قول سے اشارہ کیا ہے اسلئے کہ انما ما اور الا کے معنی کو متضمن ہے اور لفظ تضمن سے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ انما (بعینہ) ما اور الا کے معنی میں نہیں ہے یہاں تک کہ وہ دو مترادف لفظ ہوں کیونکہ اس بات کے درمیان کرنے میں شے کے معنی ہوں اور اس بات کے درمیان کہ شے بعینہ وہ شئ ہو فرق ہے پس یہ بات نہیں کہ ہر وہ کلام جس میں ما اور الا کا لانا صحیح ہو اس میں انما کا لانا بھی صحیح ہو اس کی شیخ نے دلائل الاعجاز میں تصریح کی ہے۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ قصر کے طرق اور اسباب میں سے ایک سبب کلمہ انما ہے یعنی سابقہ اسباب قصر کی طرح کلمہ انما بھی مفید قصر ہے چنانچہ قصر موصوف علی الصفت افرادی کے لئے انما زید کاتب کہا جائے گا اور اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ زید کاتب اور شاعر دونوں ہے اور قصر موصوف علی الصفت قلبی کے لئے " انما زید قائم " کہا جائے گا اور اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ زید قاعد ہے قائم نہیں ہے اور قصر صفت علی الموصوف افرادی اور قلبی دونوں کی مثال کے لئے انما قائم زید کہا جائے گا اور دونوں کے درمیان فرق مخاطب کے اعتقاد کے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اعتبار سے ہوگا چنانچہ اگر مخاطب کا اعتقاد یہ ہو کہ قائم زید و عمر دونوں ہیں تو یہ کلام قصر صفت علی الموصوف افرادی ہوگا اور اگر یہ اعتقاد ہو کہ قائم عمرو ہے نہ کہ زید تو یہ کلام قصر قلب ہوگا اور یہ بات ذہن سے ہرگز نہ نکالنا کہ قصر موصوف اور قصر صفت کی مذکورہ مثالیں قصر تعیین کی صلاحیت رکھتی ہیں جیسا کہ خادم اس سے پہلے بھی ذکر کر چکا ہے۔

شارح مختصر علامہ تفتازانیؒ نے فی دلائل الاعجاز کہہ کر کلمہ انما اور لا عاطفہ کے سلسلہ میں شیخ عبدالقاہر کا مذہب بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ کلمہ انما اور لا عاطفہ کے بارے میں دو مذہب ہیں ایک تو یہ کہ کلمہ انما اور لا عاطفہ دونوں قصر افراد کے لئے بھی استعمال ہوتے ہیں اور قصر قلب کے لئے بھی جیسا کہ مصنف کا مذہب ہے۔ دوم یہ کہ یہ دونوں کلام بلیغ میں صرف قصر قلب کے لئے استعمال ہوتے ہیں قصر افراد کے لئے نہیں جیسا کہ دلائل الاعجاز میں شیخ نے بیان کیا ہے۔ بعض لوگوں کا یہ بھی خیال ہے کہ فی دلائل الاعجاز کہہ کر شارح نے مصنف پر اعتراض کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ آپ فرماتے ہیں کہ انما اور لا عاطفہ قصر افراد اور قلب دونوں کے لئے استعمال ہوتے ہیں حالانکہ دلائل الاعجاز میں شیخ نے فرمایا ہے کہ یہ دونوں کلام بلیغ میں صرف قصر قلب کے لئے استعمال ہوتے ہیں قصر افراد کے لئے استعمال نہیں ہوتے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے اپنے قول لتضمنہ معنی ما و الا کے ذریعہ کلمہ انما کے مفید قصر ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ کلمہ انما مفید قصر اسلئے ہے کہ وہ ما اور الا کے معنی کو متضمن ہے اور ما اور الا کا مفید قصر ہونا مسلم اور مصرح ہے۔ لہٰذا ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے کلمہ انما بھی مفید قصر ہوگا شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے لفظ تضمن ذکر فرما کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ کلمہ انما بعینہ ما اور الا کے معنی میں نہیں ہے یہاں تک کہ کلمہ انما اور ما و الا دونوں مترادف لفظ ہوں۔ حاصل یہ کہ کلمہ انما اگر بعینہ ما و الا کے معنی میں ہوتا تو کلمہ انما اور ما و الا میں ترادف ہوتا مگر چونکہ وہ بعینہ ما اور الا کے معنی میں نہیں ہے بلکہ ما اور الا کے معنی کو متضمن ہے اس لئے ان دونوں میں ترادف نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ کلمہ انما کا ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونا اور بعینہ ما اور الا کے معنی میں نہ ہونا اسلئے ہے کہ ایک شے کے معنی کا دوسری شئ میں پایا جانا جیسا کہ تضمن کی صورت میں ہوتا ہے اور ایک شئے کا من کل وجہ دوسری شے ہونا جیسا کہ ترادف کی صورت میں ہوتا ہے دونوں میں بہت بڑا فرق ہے اور وہ یہ کہ اول اس بات کا تقاضہ نہیں کرتا ہے کہ ایک شے بعینہ اور من کل وجہ دوسری شے ہو اور ثانی اس بات کا تقاضہ کرتا ہے پس اسی فرق کی وجہ سے شیخ نے دلائل الاعجاز میں اس بات کی صراحت کی ہے کہ جس کلام میں ما اور الا کا استعمال کرنا صحیح ہو ضروری نہیں کہ اس میں کلمہ انما کا استعمال کرنا بھی صحیح ہو کیونکہ کلمہ انما اس حکم میں استعمال کیا جاتا ہے جس کا مخاطب انکار نہ کر سکے اور جس حکم کا انکار کیا جا سکتا ہو اس میں ما اور الا استعمال کیا جاتا ہے کلمہ انما استعمال نہیں کیا جاتا اسی طرح من زائدہ کے ساتھ ما اور الا تو استعمال ہوتے ہیں مگر انما استعمال نہیں ہوتا چنانچہ ما من الٰہ الا اللہ تو صحیح ہے مگر انما من الٰہ الا اللہ صحیح نہیں ہے اور وجہ یہ ہے کہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

بمن اثبات میں زیادہ نہیں کیا جاتا ہے بلکہ نفی میں زیادہ کیا جاتا ہے ۔ اسی طرح لفظ احد کے ساتھ ما اور الا
کا استعمال کرنا تو صحیح ہے مگر انما کا استعمال کرنا صحیح نہیں ہے چنانچہ ما احد الا وھو یقول ذلک تو کہا جاسکتا ہے
مگر انما احد یقول ذلک نہیں کہا جا سکتا ہے کیونکہ ما اور الا جیسز اثبات میں واقع نہیں ہوتے ہیں الحاصل کلمہ
انما اگر بعینہ ما اور الا کے معنی میں ہوتا تو ہر وہ کلام جس میں ما اور الا کا استعمال کرنا صحیح ہوتا اس میں کلمہ انما
کا استعمال کرنا بھی صحیح ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے پس ثابت ہوگیا کہ کلمہ انما بعینہ ما اور الا کے معنی میں نہیں
ہے بلکہ ما اور الا کے معنی کو متضمن ہے ۔

ولما اختلفوا في إفادة القصر في تضمنه معنى ما وإلا بينه بثلاثة
أوجه فقال لقول المفسرين إنما حرم عليكم الميتة بالنصب
معناه ما حرم عليكم إلا الميتة وهذا المعنى هو المطابق لقراءة
الرفع أي رفع الميتة وتقرير هذا الكلام إن في الآية ثلث قراءات
حرم مبنيا للفاعل مع نصب الميتة ورفعها وحرم مبنيا للمفعول مع
رفع الميتة كذا في تفسير الكواشي فعلى القراءة الأولى ما في إنما
كافة إذ لو كانت موصولة لبقي إن بلا خبر والموصول بلا عائد
وعلى الثانية موصولة ليكون الميتة خبرا إذ لا يصح ارتفاعها
بحرم المبني للفاعل على ما لا يخفى والمعنى أن الذي حرمه الله
عليكم هو الميتة وهذا يفيد القصر لما مر في تعريف المسند من
أن نحو المنطلق زيد وزيد المنطلق يفيد حصر الانطلاق على زيد
فإذا كان إنما متضمنا معنى ما وإلا وكان معنى القراءة الأولى ما
حرم الله عليكم إلا الميتة كانت مطابقة للقراءة الثانية وإلا لم
تكن مطابقة لها لإفادتها القصر فمراد السكاكي والمصنف بقراءة
النصب والرفع هي القراءة الأولى والثانية ولهذا لم يتعرضا للاختلاف
في لفظ حرم بل في لفظ الميتة رفعا ونصبا وأما على قراءة الثالثة
أعني رفع الميتة وحرم مبنيا للمفعول فيحتمل أن يكون ما كافة أي
ما حرم عليكم إلا الميتة وأن تكون موصولة أي إن الذي حرم
عليكم هو الميتة ويرجح هذا إبقاء إن عاملة على ما هو أصلها
وبعضهم توهم أن مراد السكاكي والمصنف بقراءة الرفع هذه

www.KitaboSunnat.com
کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

القراءة الثالثة فطابقهما بالسبب في اختيار كونها موصولة مع أن الزجاج اختار أنها كافة۔

ترجمہ اور کلمہ انما کے مفید قصر ہونے اور اس کے ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونے میں چونکہ اختلاف ہے اس لئے مصنف نے اس کو تین طریقوں سے بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ مفسرین نے انما حرم علیکم المیتۃ میتۃ کے نصب کے ساتھ (کے بارے میں) کہا ہے کہ اس کے معنی ہیں ما حرم علیکم الا المیتۃ اور یہی معنی قرآت رفع یعنی میتۃ کے رفع کی قرأت کے مطابق ہے اور اس کلام کی تقریر یہ ہے کہ آیت میں تین قرآتیں ہیں حرّم مبنی للفاعل میتۃ کے نصب کے ساتھ اور اس کے رفع کے ساتھ اور حُرّم فعل ماضی مجہول میتۃ کے رفع کے ساتھ۔ ایسا ہی تفسیر کواشی میں ہے پس پہلی قرأت پر انما میں ما کافہ ہے اسلئے کہ اگر وہ موصولہ ہوگا تو انّ بلا خبر کے اور موصول بلا عائد کے رہ جائیگا اور دوسری قرأت پر ما موصولہ ہے تاکہ میتۃ خبر ہو جائے اسلئے کہ حَرّم مبنی للفاعل ہے اس کا رفع صحیح نہیں ہے جیسا کہ مخفی نہیں ہے اور معنی یہ ہیں کہ وہ چیز جس کو اللہ نے تم پر حرام کیا ہے وہ میتہ ہی ہے اور یہ قصر کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ تعریف مسند میں یہ بات گذر چکی ہے کہ المنطلق زید اور زید المنطلق زید پر انطلاق کے حصر کا فائدہ دیتا ہے پس جب انما، ما اور الا کے معنی کو متضمن ہے اور قرأت اولیٰ کے معنیٰ ما حرم اللہ علیکم الا المیتۃ کے ہیں تو (افادۂ قصر میں) یہ قرأت، قرأت ثانیہ کے مطابق ہوگی ورنہ قرأت اولیٰ، قرأت ثانیہ کے مطابق نہ ہوگی کیونکہ قرأت ثانیہ مفید قصر ہے پس قرأت نصب اور رفع سے سکاکی اور مصنف کی مراد قرأت اولیٰ اور ثانیہ ہے اسی وجہ سے ان دونوں حضرات نے لفظ حرّم میں اختلاف کو نہیں چھیڑا بلکہ رفع اور نصب کے اعتبار سے لفظ میتۃ میں چھیڑا ہے اور بہرحال قرأت ثالثہ یعنی میتۃ کا رفع اور حُرّم مبنی للمفعول تو یہ اس بات کا بھی احتمال رکھتا ہے کہ ما کافہ ہو یعنی ما حرم علیکم الا المیتۃ اور اس بات کا بھی احتمال رکھتا ہے کہ موصولہ ہو یعنی ان الذی حُرّم علیکم ہو المیتۃ اور اس کو ترجیح دی جائے گی اس وجہ سے کہ انّ اپنی اصل کے مطابق عامل ہے اور بعض کو یہ وہم ہوا ہے کہ قرأت رفع سے سکاکی اور مصنف کی مراد یہی تیسری قرأت ہے پس وہ بعض سکاکی اور مصنف سے یہ مطالبہ کر بیٹھے کہ ما کو موصولہ اختیار کرنے کا سبب کیا ہے باوجودیکہ زجاج نے اختیار کیا ہے کہ ما کافہ ہے۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ کلمہ انما کے مفید قصر ہونے اور ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونے کے سلسلہ میں چونکہ علماء کا اختلاف ہے اس لئے مصنف نے اس کو تین طریقوں پر بیان کیا ہے اختلاف تو یہ ہے کہ بعض علماء کہتے ہیں کہ کلمہ انما مفید قصر نہیں ہے اور بعض کہتے ہیں کہ عرفاً مفید قصر ہے استعمالاً نہیں اور بعض کہتے ہیں کہ عرفاً اور استعمالاً دونوں طرح مفید قصر ہے ... اختلاف ... مصنف نے کلمہ انما کے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

مفید قصر ہونے اور ما اور الا کے معنی پر مشتمل ہونے کو تین طریقوں سے ثابت کیا ہے۔ پہلا طریقہ تو یہ ہے کہ مفسرین جیسے عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن مسعود اور مجاہد وغیرہ نے کہا ہے کہ انما حرم علیکم المیتۃ کے معنی ما حرم علیکم الا المیتۃ کے ہیں اور یہ معنی افادۂ قصر میں میتۃ کے رفع کی قرات کے مطابق ہیں۔ اس کلام کی تفصیل یہ ہے کہ اس آیت میں تین قرأتیں ہیں (۱) حَرَّمَ فعل ماضی معروف اور میتۃَ حرم کا مفعول ہونے کی وجہ سے منصوب (۲) حَرَّمَ فعل ماضی معروف اور میتۃٌ انّ کی خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع (۳) حُرِّمَ فعل ماضی مجہول اور میتۃٌ حُرِّمَ کا نائب فاعل ہونے کی وجہ سے مرفوع۔ اسی طرح تفسیر کواشی میں مذکور ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ قراتِ اولیٰ کی بنا پر انما میں ما کافہ ہوگا اسلئے کہ اگر ما کو موصولہ قرار دیا گیا تو دو خرابیاں لازم آئیں گی ایک تو یہ کہ انّ بغیر خبر کے رہ جائیگا اس طور پر کہ ما موصولہ ہوگا اور حرم علیکم المیتۃ اس کا صلہ ہوگا موصول صلہ سے مل کر انّ کا اسم ہوگا دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ صلہ کے اندر ایک ایسے عائد کا ہونا ضروری ہے جو موصول کی طرف راجع ہو مگر یہاں صلہ یعنی حرم علیکم المیتۃ میں چونکہ ایسا کوئی عائد نہیں ہے اس لئے موصول بغیر عائد کے رہ جائے گا۔ الحاصل ان دو خرابیوں کی وجہ سے ہم نے کہا کہ اس آیت میں انما کا ما کافہ ہے موصولہ نہیں ہے اور دوسری قرات کی بنا پر ما موصولہ ہوگا اور صلہ کے اندر عائد محذوف ہوگا کیونکہ اس قرات میں میتۃ مرفوع ہے اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ میتۃٌ حرم فعل ماضی معروف کی وجہ سے مرفوع نہیں ہے کیونکہ حرم کا فاعل اللہ تعالیٰ ہیں میتۃ حرم کا فاعل نہیں ہے اس صورت میں آیت کے معنی یہ ہوں گے ان الذی حرمہ اللہ علیکم ہو المیتۃ وہ چیز جس کو اللہ نے تم پر حرام کیا ہے وہ میتہ ہی ہے اس صورت میں جملہ کی دونوں طرفین معرفہ ہیں اور تعریف مسند کے بیان میں یہ بات گذر چکی ہے کہ المنطلق زید اور زید المنطلق قصر انطلاق علی زید کا فائدہ دیتا ہے چنانچہ دونوں کا ترجمہ یہ ہے کہ زید ہی منطلق ہے پس اسی طرح اس آیت میں بھی جملہ کی دونوں طرفوں کے معرفہ ہونے کی وجہ سے قصر تحریم علی المیتۃ کا فائدہ حاصل ہوگا الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ قرات ثانیہ مفید قصر ہے پس قرارت اولیٰ کی صورت میں اگر انما ما اور الا کے معنی کو متضمن ہوگا اور معنی ہوں گے ما حرم اللہ علیکم الا المیتۃ تو مفید قصر ہونے میں قرات ثانیہ قرات اولیٰ کے مطابق ہوگی۔ اگرچہ دونوں میں قصر کا سبب مختلف ہوگا اس طور پر کہ قراتِ اولیٰ میں انما قصر کا سبب ہوگا اور قرات ثانیہ میں جملہ کی دونوں طرفوں کا معرفہ ہونا قصر کا سبب ہوگا۔ اور اگر کلمہ انما، ما اور الا کے معنی کو متضمن نہ ہو تو مفید قصر ہونے میں قراتِ اولیٰ، قرات ثانیہ کے مطابق نہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں قراتِ ثانیہ تو مفید قصر ہوگی لیکن قراتِ اولیٰ مفید قصر نہ ہوگی اور یہ بات متفق علیہ ہے کہ قراتوں میں تطابق واجب ہے تنافی واجب نہیں ہے اور قرات اولیٰ اور ثانیہ میں تطابق اسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ قرات اولیٰ کی صورت میں کلمہ انما ما اور الا کے معنی کو متضمن ہو اور مفید قصر ہو الحاصل مفسرین کے اس قول سے کہ انما حرم علیکم المیتۃَ (میتۃ کے نصب کے ساتھ) کے معنی ما حرم علیکم الا المیتۃ کے ہیں اور یہ معنی قراتِ رفع کے مطابق ہیں) یہ بات ثابت ہوگئی کہ کلمہ انما مفید قصر ہے اور ما اور الا کے معنی کو متضمن ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ قراتِ نصب اور قراتِ رفع سے سکاکی اور مصنف

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کی مراد یہ ہے کہ قرائت اولیٰ اور قرائت ثانیہ سے قرائت رفع سے قرائت ثالثہ مراد نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سکاکی اور مصنف نے میتۃ کے مرفوع اور منصوب ہونے کے اختلاف کو تو بیان کیا ہے لیکن حرّم کے معروف اور مجہول ہونے کے اختلاف کو بیان نہیں کیا۔ شارح کہتے ہیں کہ قرائت ثالثہ یعنی میتۃ کے مرفوع اور حرم کے فعل ماضی مجہول ہونے کی صورت میں انما کے ما میں دونوں احتمال ہیں یہ بھی کہ ما کافہ ہو اور معنی ہوں ماحرم علیکم الا المیتۃ اور یہ بھی کہ ما موصولہ ہو اور معنی ہوں ان الذی حرم علیکم ہو المیتۃ۔ شارح فرماتے ہیں کہ اگرچہ احتمال دونوں درست ہیں مگر موصولہ ہونا راجح ہے اور وجہ ترجیح یہ ہے کہ ما کو موصولہ قرار دینے کی صورت میں انّ اپنی اصل پر یعنی عامل ہونے پر باقی رہتا ہے اور کافہ ہونے کی صورت میں اپنی اصل پر باقی نہیں رہتا ہے اور کلمہ کا چونکہ اپنی اصل پر باقی رہنا راجح ہے اس لئے ما کا موصولہ ہونا راجح ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ بعض حضرات کا خیال ہے کہ سکاکی اور مصنف نے قرائت رفع سے یہی قرائت ثالثہ مراد لی ہے پس ان حضرات نے اپنے وہم کے مطابق سکاکی اور مصنف سے یہ مطالبہ کر ڈالا کہ ما کو موصولہ قرار دینے کا سبب کیا ہے حالانکہ زجاج نحوی نے اس کو کافہ قرار دیا ہے، سکاکی اور مصنف کا ما کو موصولہ قرار دینے کا سبب تو وہی ہے جس کو بیان کیا جا چکا کہ اس صورت میں انّ اپنی اصل پر باقی رہتا ہے اور ما کو کافہ قرار دینے کا سبب یہ ہے کہ قرآن پاک میں اس ما کے ساتھ انّ ملا کر لکھا ہوا ہے حالانکہ ما موصولہ کو کسی کے ساتھ ملا کر نہیں لکھا جاتا بلکہ الگ کرکے لکھا جاتا ہے۔

وَلِقَوْلِ النُّحَاةِ إِنَّمَا لِإِثْبَاتِ مَا يُذْكَرُ بَعْدَهُ وَنَفْيِ مَا سِوَاهُ أَيْ سِوَى مَا يُذْكَرُ بَعْدَهُ أَمَّا فِي قَصْرِ الْمَوْصُوْفِ نَحْوُ إِنَّمَا زَيْدٌ قَائِمٌ فَهُوَ لِإِثْبَاتِ قِيَامِ زَيْدٍ وَنَفْيِ مَا سِوَاهُ مِنَ الْقُعُوْدِ وَنَحْوِهِ وَأَمَّا فِي قَصْرِ الصِّفَةِ نَحْوُ إِنَّمَا يَقُوْمُ زَيْدٌ فَهُوَ لِإِثْبَاتِ قِيَامِهِ وَنَفْيِ مَا سِوَاهُ مِنْ قِيَامِ عَمْرٍو وَبَكْرٍ وَغَيْرِهِمَا۔

ترجمہ اور نحات کے اس قول کی وجہ سے کہ کلمہ انما اس چیز کے اثبات کے لئے ہے جو اس کے بعد مذکور ہوگا اور اس کے ماسوا کی نفی کے لئے ہے یعنی جو اس کے بعد مذکور ہوگا اس کے علاوہ کی (نفی کے لئے ہے) بہرحال قصر موصوف میں جیسے انما زید قائم سو یہ قیام زید کے اثبات کے لئے ہے اور اس کے علاوہ قعود وغیرہ کی نفی کے لئے ہے اور بہرحال قصر صفت میں جیسے انما یقوم زید سو یہ قیام زید کے اثبات کے لئے ہے اور اس کے علاوہ عمرو اور بکر وغیرہ کے قیام کی نفی کے لئے ہے۔

تشریح یہاں سے مصنف نے کلمہ انما کے مفید قصر ہونے اور ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونے کی دوسری وجہ بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نحات کہتے ہیں کہ کلمہ انما اس چیز کو ثابت

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کرنے کے لئے آتا ہے جو چیز کلمہ انما کے بعد مذکور ہوتی ہے اور اس کے علاوہ تمام کی نفی کرنے کے لئے آتا ہے پس کلمہ انما کا اپنے مابعد کو ثابت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ کلمہ انما الا کے معنی کو متضمن ہے اور مابعد کے علاوہ کی نفی کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ کلمہ انما ما نافیہ کے معنی کو متضمن ہے الحاصل کلمہ انما اور ما اور الا کا مفاد چونکہ ایک ہے اس لئے یہ اس بات پر دلیل ہوگا کہ کلمہ انما ان دونوں کے معنی میں ہے کلمہ انما کے ساتھ قصر موصوف علی الصفت کی مثال انما زید قائم ہے کیونکہ یہاں کلمہ انما کے ذریعہ قیام زید کا اثبات اور قعود وغیرہ کی نفی کرنا مقصود ہے اور قصر صفت علی الموصوف کی مثال انما یقوم زید ہے کیونکہ یہاں کلمہ انما کے ذریعہ زید کے قیام کو ثابت کرنا اور زید کے علاوہ عمرو، بکر وغیرہ دوسروں کے قیام کی نفی کرنا مقصود ہے۔

(فوائد) کلمہ انما کے ساتھ قصر کی صورت میں انما کے بعد والی چیز مقصور اور اس کے بعد والی چیز مقصور علیہ ہوتی ہے۔ یہاں نحات سے وہ لوگ مراد ہیں جو اہل عرب سے بالمشافہہ مسائل نحو اخذ کرتے ہیں وہ لوگ مراد نہیں ہیں جو نحو کی کتابوں سے نحو کے مسائل نقل کرتے ہیں یہ بھی ذہن میں رہے کہ یہاں نحاۃ سے مفسرین کے علاوہ لوگ مراد ہیں ورنہ خواہ مخواہ تکرار کا اعتراض واقع ہوگا اور معترض کو یہ کہنے کا موقعہ ملے گا کہ قول مفسرین پہلے بھی ذکر کیا گیا ہے اور یہاں بھی۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

وَلِصِحَّةِ اِنْفِصَالِ الضَّمِيْرِ مَعَهُ اَیْ مَعَ اِنَّمَا نَحْوُ اِنَّمَا يَقُوْمُ اَنَا فَاِنَّ الْاِنْفِصَالَ اِنَّمَا يَجُوْزُ عِنْدَ تَعَذُّرِ الْاِتِّصَالِ وَلَا تَعَذُّرَ هٰهُنَا اِلَّا بِاَنْ يَكُوْنَ الْمَعْنٰى مَا يَقُوْمُ اِلَّا اَنَا فَيَقَعُ بَيْنَ الضَّمِيْرِ وَعَامِلِهٖ فَصْلٌ لِغَرَضٍ ثُمَّ اسْتَشْهَدَ عَلٰى صِحَّةِ هٰذَا الْاِنْفِصَالِ بِبَيْتِ مَنْ هُوَ مِمَّنْ يُسْتَشْهَدُ بِشِعْرِهٖ وَلِهٰذَا صَرَّحَ بِاسْمِهٖ فَقَالَ قَالَ الْفَرَزْدَقُ **شعر** اَنَا الذَّائِدُ مِنَ الذَّوْدِ وَهُوَ الطَّرْدُ الْحَامِي الذِّمَارِ اَیِ الْعَهْدِ وَفِي الْاَسَاسِ هُوَ الْحَامِي الذِّمَارِ اِذَا حَمٰى مَا لَوْ لَمْ يَحْمِهٖ لِيْمَ وَعُنِّفَ مِنْ حِمَاهُ وَحَرِيْمِهٖ وَاِنَّمَا يُدَافِعُ عَنْ اَحْسَابِهِمْ اَنَا اَوْ مِثْلِيْ ؛ لَمَّا كَانَ غَرَضُهٗ اَنْ يَخُصَّ الْمُدَافِعَ لَا الْمُدَافَعَ عَنْهُ فَصَلَ الضَّمِيْرَ عَنْ عَامِلِهٖ وَاَخَّرَهٗ اِذْ لَوْ قَالَ وَاِنَّمَا اُدَافِعُ عَنْ اَحْسَابِهِمْ لَصَارَ الْمَعْنٰى اَنَّهٗ يُدَافِعُ عَنْ اَحْسَابِهِمْ لَا عَنْ اَحْسَابِ غَيْرِهِمْ وَهُوَ لَيْسَ بِمَقْصُوْدٍ وَلَا يَجُوْزُ اَنْ يُقَالَ اِنَّهٗ مَحْمُوْلٌ عَلَى الضَّرُوْرَةِ لِاَنَّهٗ كَانَ يَصِحُّ اَنْ يُقَالَ اِنَّمَا اُدَافِعُ عَنْ اَحْسَابِهِمْ اَنَا عَلٰى اَنْ يَكُوْنَ اَنَا تَاكِيْدًا وَلَيْسَتْ مَا مَوْصُوْلَةً وَاَنَا خَبَرُهَا اِذْ لَا ضَرُوْرَةَ فِي الْعُدُوْلِ عَنْ لَفْظِ مَنْ اِلٰى لَفْظِ مَا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ترجمہ اور اس کے ساتھ ضمیر منفصل کے صحیح ہونے کی وجہ سے یعنی انما کے ساتھ جیسے انما یقوم انا۔ اس لئے کہ انفصال اسی وقت جائز ہوتا ہے جس وقت کہ اتصال متعذر ہو اور یہاں تعذر نہیں ہوگا مگر یہ کہ معنی مایقوم الا انا ہوں پس ضمیر اور اس کے عامل کے درمیان کسی غرض کی وجہ سے فصل ہوگا پھر اس انفصال کی صحت پر اس شخص کے شعر سے استشہاد کیا گیا جو ان لوگوں میں سے ہے جن کے اشعار سے استشہاد کیا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے شاعر کے نام کی تصریح کی چنانچہ فرمایا کہ فرزدق نے کہا ہے میں مدافعت کرنے والا ہوں (ذائد) ذود سے ہے معنی ہیں دفع کرنا۔ دفاع عہد کرنے والا ہوں (ذمار) کے معنی عہد کے ہیں اور اساس میں ہے کہ حامی الذمار (اس وقت کہا جاتا ہے) جب کوئی شخص ایسے معاملہ کی حفاظت کرے کہ اگر اس کی حفاظت نہ کرے تو اس کو ملامت کی جائے اور اسے بُرا بھلا کہا جائے یعنی اس کی جان ومال اور اس کے اہل وعیال کی۔ اور ان کے احساب سے میں یا مجھ جیسا ہی مدافعت کرسکتا ہے اور چونکہ شاعر کی غرض مدافع کو خاص کرنا ہے نہ کہ مدافع عنہ کو اس لئے ضمیر کو اس کے عامل سے جدا کیا اور اس کو مؤخر کیا کیونکہ اگر وہ انما ادافع عن احسابہم کہتا تو معنی یہ ہوجاتے کہ وہ انہی کے احساب سے مدافعت کرتا ہے نہ کہ ان کے علاوہ کے احساب سے حالانکہ یہ مقصود نہیں ہے اور یہ کہنا جائز نہیں ہے کہ یہ ضرورت شعری پر محمول ہے اسلئے کہ انما ادافع عن احسابہم کہنا صحیح تھا اس بنا پر کہ انا تاکید ہے اور ما موصولہ اور انا اس کی خبر نہیں ہے کیونکہ لفظ من سے لفظ ما کی طرف عدول کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

تشریح یہاں سے مصنف رحمہ نے کلمہ انما کے مفید حصر ہونے اور ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونے پر تیسری وجہ بیان کی ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ انما کے ساتھ ضمیر منفصل کا لانا صحیح ہے جیسے انما یقوم انا اور یہ بات نحویوں کے یہاں مسلم ہے کہ ضمیر منفصل اسی وقت لائی جاسکتی ہے جبکہ ضمیر متصل کا لانا متعذر ہو اور ضمیر متصل کے متعذر ہونے کی صرف دو صورتیں ہیں ایک تو یہ کہ ضمیر اپنے عامل سے مقدم ہو دوم یہ کہ ضمیر اور اس کے عامل کے درمیان حصر وغیرہ کی وجہ سے کوئی فاصل واقع ہو پس پہلی صورت یعنی ضمیر کا اپنے عامل پر مقدم ہونا تو یہاں مفقود ہے۔ لہٰذا دوسری صورت یعنی ضمیر اور اس کے عامل کے درمیان فاصل کا پایا جانا متحقق ہوگا اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ انما کے مواقع میں یعنی فعل کے ساتھ جہاں انما استعمال ہوتا ہے وہاں ضمیر اور اس کے عامل کے درمیان صرف کلمہ الا فاصل ہوگا چنانچہ انما یقوم انا کے معنی ہوں گے مایقوم الا انا۔ اور کلمہ الا اس وقت فاصل ہوسکتا ہے جبکہ انما ما اور الا کے معنی کو متضمن ہو اور مفید قصر ہو پس مثال مذکور میں انما کے ساتھ ضمیر منفصل کے استعمال کا صحیح ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ کلمہ انما ما اور الا کے معنی کو متضمن ہے اور مفید قصر ہے۔ یہاں اگر کسی کو یہ اعتراض ہو کہ یقوم فعل غائب ہے اور ضمیر متکلم کی ہے لہٰذا قصر کیسے ہوگا تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ یقوم کا فاعل

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

حقیقت میں محذوف ہے چنانچہ تقدیری عبارت ہے مایقوم احد الا انا۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف رح نے انما کے ساتھ ضمیر منفصل کے استعمال کے صحیح ہونے پر ایک ایسے شخص کے شعر سے استشہاد کیا ہے جس کے اشعار قابل استشہاد ہیں اسی وجہ سے مصنف نے شاعر کے نام کی تصریح کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ فرزدق کہتا ہے ؎

انا الزائد الحامی الذمار وانما ✽ یدافع عن احسابہم انا او مثلی

زائد، ذود سے ماخوذ ہے جس کے معنی تلوار یا اس کے علاوہ سے دفع کرنا ہے حامی حفاظت کرنے والا ذمار حامی کا مفعول ہونے کی وجہ سے منصوب ہے یا مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور ہے۔ ذمار کے لغوی معنی عہد کے ہیں کہا جاتا ہے فلان حمی ذمارہ فلاں اپنے عہد کی حفاظت کرتا ہے اور فی الاساس کہہ کر شارح نے ذمار کے عرفی معنی بیان کئے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ عرف میں ذمار اس امر کو کہتے ہیں جس کے ذکر نے پر ملامت اور سختی کی جائے من حاہ، ما کا بیان ہے یعنی وہ چیز جس کی انسان حفاظت کرے مال ہو یا جان یا اس کے علاوہ حریم اہل و عیال حریم کا عطف حمی پر عطف خاص علی العام ہے۔ احساب حسب کی جمع ہے اور حسب ان مفاخر اور محاسن کو کہتے ہیں جو کسب کے نتیجہ میں حاصل ہوئے ہوں جیسے انساب ان مفاخر اور محاسن کو کہتے ہیں جو نسب کی وجہ سے حاصل ہوتے ہوں۔ شعر کا ترجمہ یہ ہے میں ہی مدافعت کرنے والا ہوں میں ہی وفاء عہد کرنے والا ہوں اور ان کے احساب سے میں یا مجھ جیسا ہی مدافعت کرسکتا ہے۔ شعر میں شاعر خود تو مُدافِع (مدافعت کرنے والا) ہے اور ان کے احساب مدافع عنہ ہے پس چونکہ شاعر کا منشا مدافع کو خاص کرنا ہے نہ کہ مدافع عنہ کو اسلئے شاعر نے ضمیر کو عامل سے علیحدہ کرکے اس کو مؤخر کر دیا اسلئے کہ انما کے مدخول میں پہلا جزء مقصور ہوتا ہے اور دوسرا جز مقصور علیہ ہوتا ہے لہذا مدافع عنہ (احساب) مقصور ہوگا اور ضمیر انا مقصور علیہ ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ ان کے احساب سے مدافعت میں ہی کرسکتا ہوں یا کوئی مجھ جیسا ہو وہ کرسکتا ہے دوسرا کوئی نہیں کرسکتا ہے اور اگر شاعر احساب کو مؤخر کر دیتا اور ضمیر کو فعل کے ساتھ متصل کر دیتا تو شاعر کا منشا فوت ہو جاتا کیونکہ اس صورت میں انا ضمیر مقصور ہوتی اور احساب مقصور علیہ ہوتا اور مطلب یہ ہوتا کہ میں انھیں کے احساب سے مدافعت کرتا ہوں ان کے علاوہ کے احساب سے نہیں اور جب ایسا ہے تو معلوم ہوا کہ شعر میں انما کے ساتھ ضمیر منفصل کا استعمال صحیح ہے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ انما کے ساتھ ضمیر منفصل کا استعمال اسی وقت صحیح ہوگا جبکہ انما، ما اور الا کے معنی کو متضمن ہوتا ہے اور مفید قصر ہوتا ہے۔

ولا یجوز ان یقال سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ فرزدق کے شعر سے اس بات پر استشہاد کرنا کہ کلمہ انما ما اور الا کے معنی کو متضمن ہے اور مفید قصر ہے ہمیں تسلیم نہیں ہے یعنی آپ کا یہ کہنا کہ شاعر کا ضمیر منفصل لانا اور اس کو مؤخر کرنا حصر اور قصر کی دلیل ہے کیونکہ یہ فصل اسی وقت درست ہوگا جبکہ یہاں

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

فاصل یعنی الا مقدر ہو ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے اور نہ ہی یہ بات تسلیم ہے کہ یہ فصل تقدیر فاصل یعنی الا کی وجہ سے ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ یہ فصل ضرورت شعری کی وجہ سے ہے کیونکہ اگر بغیر ضمیر فصل کے انا ادافع عن احسابہم اوشلی کہدیا جاتا تو شعر کا وزن باقی نہ رہتا پس فعل متکلم سے فعل غائب کیطرف عدول کیا گیا کیونکہ فعل غائب کے ساتھ ضمیر فصل کا لانا ممکن ہے نہ کہ فعل متکلم کے ساتھ اور فعل متکلم کے ساتھ ضمیر فصل کا لانا اس لئے ممکن نہیں کہ فعل متکلم میں ضمیر مستتر کا ہونا واجب ہے الحاصل یہاں شعر میں انا کے ساتھ انا ضمیر فصل کا لانا ضرورت شعری کی وجہ سے ہے اور جب یہاں ضمیر فصل ضرورت شعری کی وجہ سے ہے تو اس شعر میں انا کے ساتھ ضمیر فصل کا لانا انا کے ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے نہیں ہوگا اور جب یہاں انا کے ساتھ ضمیر فصل کا لانا انا کے ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے نہیں ہے تو اس شعر سے انا کے ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونے پر استدلال کرنا بھی درست نہ ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ شعر میں ضمیر فصل کا لانا ضرورت شعری کی وجہ سے نہیں ہے کیونکہ اگر شعر کے وزن کو باقی رکھنا ہی مقصود ہوتا تو فعل کو غائب کے صیغے کے ساتھ لانے کی کوئی ضرورت نہیں تھی تکلم کے صیغہ کے ساتھ لانے میں بھی شعر کا وزن باقی رہتا مثلاً اگر یوں کہدیا جاتا ہے انا ادافع عن احسابہم انا اوشلی تو بھی شعر کا وزن نہ ٹوٹتا اور اس صورت میں انا ضمیر منفصل انا ضمیر مستتر کی تاکید ہوتی مگر شاعر نے یہ نہیں کہا بلکہ یدافع بصیغہ غائب ذکر فرمایا اور ضمیر انا کو فعل سے منفصل کرکے مؤخر کیا گیا جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں فاصل الا مقدر ہے اور جب الا مقدر ہے تو انا، ما اور الا کے معنی کو متضمن ہوگا اور مفید قصر ہوگا اور جب ایسا ہے تو اس شعر سے انا کے ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونے پر استشہاد کرنا بالکل درست ہے۔ ولیت ما موصولۃ سے بھی ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ اس شعر سے اس بات پر استدلال کرنا کہ انما ما اور الا کے معنی کو متضمن ہے درست نہیں ہے کیونکہ شعر میں ایک صورت ایسی بھی ممکن ہے جو اس بات کو لازم کرتی ہے کہ ضمیر انا کو منفصل ذکر کیا جائے اور انما ما اور الا کے معنی کو متضمن نہ ہو اور جب ایسا ہے تو ضمیر کو منفصل ذکر کرنے سے انما کے ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونے پر استشہاد کرنا کیسے درست ہوگا اور وہ صورت یہ ہے کہ انما میں ما موصولہ ہو اور یدافع عن احسابہم اس کا صلہ ہو موصول صلہ سے مل کر ان کا اسم ہو اور انا ضمیر منفصل اس کی خبر ہو اور معنی یہ ہوں ان الذی یدافع عن احسابہم انا (بے شک وہ جوان کے احساب سے مدافعت کرتا ہے میں ہی ہوں) جیسے آپ ان الذی ضرب زیدا انا کہیں یعنی وہ جس نے زید کو مارا ہے میں ہی ہوں پس یہ کلام مفید حصر ہوگا مگر اسلئے نہیں کہ انما ما اور الا کے معنی کو متضمن ہے بلکہ اسلئے کہ جملہ کے دونوں جز معرفہ ہیں الحاصل اس کلام میں انا ضمیر کو منفصل لانا اسلئے ہے کہ وہ ان کی خبر ہے فعل یدافع کی وجہ سے مرفوع نہیں ہے یہاں تک کہ یہ کہا جائے کہ ضمیر فعل سے منفصل اور جدا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مقام مقام افتخار ہے یعنی شاعر اس بات پر فخر کر رہا ہے کہ مدافعت کرنے والا میں ہی ہوں میرے علاوہ کوئی نہیں

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہے پس جب ما کو موصولہ قرار دیں گے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ شاعر نے اپنے آپ کو کلمہ ما کے ساتھ تعبیر کیا حالانکہ کلمہ ما غیر عاقل کے لئے آتا ہے پس شاعر کا اپنے آپ کو کلمہ ما (جو غیر عاقل کے لئے آتا ہے) کیساتھ تعبیر کرنا مقام افتخار کے مناسب نہ ہوگا کیونکہ افتخار اور فخر کے وقعہ پر آدمی اپنے آپ کو با عزت اور با عظمت الفاظ سے تعبیر کرتا ہے نہ کہ گھٹیا اور بے وقعت الفاظ کے ساتھ اور پھر ایسا بھی نہیں کہ کلمہ من جو ذوی العقول کے لئے آتا ہے اس کے ساتھ تعبیر کرنا ممکن نہ ہو، کلمہ من کے ساتھ تعبیر کرنا ممکن بھی ہے اور شعر کا وزن بھی برقرار رہتا ہے چنانچہ اگر ان من یدافع عن احسابہم انا کہا جائے تو شعر کا وزن متاثر نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو لفظ من سے لفظ ما کی طرف عدول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور جب من سے ما کی طرف عدول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے تو یہ بات معلوم ہو گئی کہ شعر میں کلمہ ما موصولہ نہیں ہے اور انا ان کی خبر نہیں ہے بلکہ ما کافہ ہے اور انما ما اور الا کے معنی پر مشتمل ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے مایدافع الا انا۔

وَمِنْهَا التَّقْدِيْمُ أَيْ تَقْدِيْمُ مَا حَقُّهُ التَّأْخِيْرُ كَتَقْدِيْمِ الْخَبَرِ عَلَى الْمُبْتَدَأِ أَوِ الْمَعْمُوْلَاتِ عَلَى الْفِعْلِ كَقَوْلِكَ فِيْ قَصْرِهِ أَيْ فِيْ قَصْرِ الْمَوْصُوْفِ تَمِيْمِيٌّ أَنَا كَانَ الْأَنْسَبُ ذِكْرَ الْمِثَالَيْنِ لِأَنَّ التَّمِيْمِيَّةَ وَالْقَيْسِيَّةَ إِنْ تَنَافَيَا لَمْ يَصْلُحْ هٰذَا مِثَالًا لِقَصْرِ الْإِفْرَادِ وَإِلَّا لَمْ يَصْلُحْ لِقَصْرِ الْقَلْبِ وَفِيْ قَصْرِهَا أَنَا كَفَيْتُ مُهِمَّكَ إِفْرَادًا أَوْ قَلْبًا أَوْ تَعْيِيْنًا بِحَسْبِ اعْتِقَادِ الْمُخَاطَبِ۔

ترجمہ اور انہی طرق قصر میں سے تقدیم ہے یعنی ما حقہ التاخیر کی تقدیم ہے جیسے خبر کو مبتدا پر مقدم کرنا یا معمولات کو فعل پر مقدم کرنا جیسے قصر موصوف میں تیرا قول تمیمی انا (میں تمیمی ہی ہوں) دو مثالوں کا ذکر کرنا مناسب تھا اسلئے کہ تمیمیت اور قیسیت اگر دونوں متنافی ہوں تو یہ کلام قصر افراد کی مثال نہیں ہو سکتا ہے ورنہ قصر قلب کی مثال نہیں ہوگا اور قصر صفت میں انا کفیت مہمک ہے افرادی ہو یا قلبی ہو یا تعیینی ہو مخاطب کے اعتقاد کے اعتبار سے۔

تشریح مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ قصر کے اسباب اور طرق میں سے ایک سبب اس چیز کو مقدم کرنا ہے جس کا مؤخر کرنا واجب ہو مثلاً خبر کا مبتدا پر مقدم کرنا بشرطیکہ مبتدا نکرہ نہ ہو کیونکہ اگر مبتدا نکرہ ہے تو اس صورت میں چونکہ خبر کو مقدم کرنا واجب ہوتا ہے اسلئے اس صورت میں ما حقہ التاخیر کی تقدیم متحقق نہ ہوگی اور جب اس صورت میں ما حقہ التاخیر کی تقدیم متحقق نہیں ہوتی تو اس صورت میں تقدیم خبر مفید حصر بھی نہ ہوگی اور جیسے معمولات فعل مثلاً مفعول، مجرور اور حال کو فعل پر مقدم کرنا۔ اور جیسے معمولات کو بعض پر مقدم کرنا جیسے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مفعول کو فاعل پر مقدم کرنا نہ کہ فعل پر جیسے قصر موصوف علی الصفت کی مثال میں آپ کہیں تمیمی انا میں تمیمی ہی ہوں، شارح کہتے ہیں کہ مصنف کو دو مثالیں ذکر کرنی چاہئے تھیں ایک قصر افراد کی اور ایک قصر قلب کی کیونکہ تمیمیت اور قیسیت اگر دونوں متنافی ہوں تو مذکورہ مثال صرف قصر قلب کے لئے ہوگی قصر افراد کے لئے نہ ہوگی اور اگر دونوں متنافی نہ ہوں تو صرف قصر افراد کی مثال ہوگی قلب کی مثال نہ ہوگی بعض حضرات نے اس کا جواب دیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ مثال میں تمیمیت کے اثبات سے اگر اس قیسیت کی نفی کرنا مقصود ہو جو تمیمیت کے منافی ہے اور وہ قیسیت حقیقیہ ہے تو اس صورت میں تمیمی انا قصر قلب کی مثال ہوگی اس اعتبار سے کہ مخاطب متکلم کے قیسی ہونے کا معتقد ہے اور اگر تمیمیت کے اثبات سے اس قیسیت کی نفی کرنا مقصود ہو جو تمیمیت کو جامع ہے اور وہ قیسیت حلفیہ ہے یعنی قبیلہ قیس، تمیم کا حلیف ہے پس اس اعتبار سے قیس تمیم کو بھی شامل ہوگا اس صورت میں مخاطب چونکہ اس بات کا معتقد ہے کہ متکلم دونوں کے ساتھ متصف ہے اسلئے متکلم کا تمیمیت کو ثابت کرنا اور قیسیت کی نفی کرنا قصر افراد ہوگا۔ الحاصل جب ایسا ہے تو یہ کلام افراد اور قلب دونوں کی مثال ہو سکتا ہے۔ آپ جواب میں یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اگر مخاطب کو متکلم کے قیسی اور تمیمی ہونے میں تردد ہو تو یہ قصر تعیین کی مثال ہوگی اور اگر مخاطب متکلم کی تمیم سے نفی کرتا ہو اور قیس کے ساتھ لاحق کرتا ہو تو یہ قصر قلب کی مثال ہوگی اور اگر مخاطب اس بات کا معتقد ہو کہ متکلم تمیمی اور قیسی دونوں ہے اس طور پر کہ اس کے ماں باپ میں سے ایک تمیمی ہے اور ایک قیسی ہے تو یہ قصر افراد کی مثال ہوگی اور قصر صفت علی الموصوف افرادی، قلبی، تعیینی تینوں کی مثال "انا کفیت مهمك" ہے یعنی تیری مہم کے لئے میں ہی کافی ہوں اس مثال میں انا فاعل معنوی چونکہ فعل پر مقدم ہے اسلئے یہ کلام کفایتِ مہم کو فاعل میں منحصر کرنے کا فائدہ دیگا پس اگر مخاطب اس بات کا معتقد ہو کہ کفایت مہم میں متکلم اور غیر متکلم دونوں شریک ہیں تو متکلم کا یہ کلام قصر افراد ہوگا اور اگر اس بات کا معتقد ہو کہ صرف غیر متکلم میری مہم کے لئے کافی ہے تو یہ کلام قصر قلب ہوگا اور اگر مخاطب متکلم اور غیر متکلم کے درمیان متردد ہو تو یہ کلام قصر تعیین ہوگا۔

وَهٰذِهِ الطُّرُقُ الْأَرْبَعَةُ بَعْدَ اشْتِرَاكِهَا فِيْ إِفَادَةِ الْقَصْرِ تَخْتَلِفُ
مِنْ وُجُوْهٍ فَدَلَالَةُ الرَّابِعِ أَيِ التَّقْدِيْمِ بِالْفَحْوٰى أَيْ بِمَفْهُوْمِ الْكَلَامِ
بِمَعْنٰى أَنَّهُ إِذَا تَأَمَّلَ صَاحِبُ الذَّوْقِ السَّلِيْمِ فِيْهِ فَهِمَ الْقَصْرَ وَإِنْ
لَمْ يَعْرِفِ اصْطِلَاحَ الْبُلَغَاءِ فِيْ ذٰلِكَ وَدَلَالَةُ الثَّلَاثَةِ الْبَاقِيَةِ
بِالْوَضْعِ لِأَنَّ الْوَاضِعَ وَضَعَهَا لِمَعَانٍ تُفِيْدُ الْقَصْرَ

ترجمہ اور یہ چاروں طریقے افادہ قصر میں شریک ہونے کے بعد چند وجوہ سے مختلف ہیں پس رابع

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

یعنی تقدیم کی دلالت مفہوم کلام سے ہوتی ہے بایں معنی کہ جب صاحب ذوقِ سلیم اس میں غور کریگا تو قصر سمجھیگا اگرچہ وہ اس سلسلہ میں بلغاء کی اصطلاح نہ جانتا ہو اور باقی تین کی دلالت بالوضع ہے کیونکہ واضع نے ان کو ایسے معانی کے لئے وضع کیا ہے جو قصر کا فائدہ دیتے ہیں۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ قصر کے مذکورہ چاروں طرق اور اسباب مفید قصر ہونے میں تو شریک ہیں لیکن چند وجوہ سے مختلف ہیں (۱) رابع یعنی تقدیم بالوضع قصر پر دلالت نہیں کرتی ہے بلکہ مفہوم کلام قصر پر دلالت کرتا ہے اور مفہوم کلام کے دلالت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ذوقِ سلیم رکھنے والا شخص جب ایسے کلام میں جس میں تقدیم ما حقہ التاخیر ہو غور وفکر کریگا اور یہ دیکھے گا کہ ما حقہ التاخیر کو مقدم کیوں کیا گیا ہے تو وہ سمجھ جائے گا کہ یہاں قصر کے لئے ایسا کیا گیا ہے اگرچہ یہ شخص اس سلسلہ میں بلغاء کی اصطلاح سے ناواقف ہی کیوں نہ ہو۔ یہ خیال رہے کہ یہاں مفہوم کلام سے کلام کا مفہوم موافق یا مخالف مراد نہیں ہے۔ الحاصل تقدیم کی دلالت قصر پر مفہوم کلام سے ہوتی ہے اور باقی تین (عطف، نفی اور استثناء، انما) کی دلالت بالوضع ہوتی ہے کیونکہ واضع نے ان کو ایسے معانی کے لئے وضع کیا ہے جو قصر کا فائدہ دیتے ہیں مثلاً ان تینوں میں سے ہر ایک کو مذکور کے اثبات اور اس کے ماسوا کی نفی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور یہ بلاشبہ مفید قصر ہے یہ بات ذہن میں رہے کہ شارح نے یہ کہا ہے کہ ان تینوں کو ایسے معانی کے لئے وضع کیا گیا ہے جو معانی قصر کا فائدہ دیتے ہیں اس سے شارح کی مراد یہ ہرگز نہیں ہے کہ ان تینوں کو قصر کے لئے وضع کیا گیا ہے یعنی یہ تینوں موضوع تو ہیں قصر کے علاوہ دوسرے معانی کے لئے لیکن فائدہ قصر کا دیتے ہیں۔

وَالْأَصْلُ أَيِ الْوَجْهُ الثَّانِيْ مِنْ وُجُوْهِ الْاِخْتِلَافِ أَنَّ الْأَصْلَ فِي الْأَوَّلِ أَيْ طَرِيْقِ الْعَطْفِ النَّصُّ عَلَى الْمُثْبَتِ وَالْمَنْفِيِّ كَمَا مَرَّ فَلَا يُتْرَكُ النَّصُّ عَلَيْهِمَا إِلَّا لِكَرَاهَةِ الْإِطْنَابِ كَمَا إِذَا قِيْلَ زَيْدٌ يَعْلَمُ النَّحْوَ وَالتَّصْرِيْفَ وَالْعَرُوْضَ أَوْ زَيْدٌ يَعْلَمُ النَّحْوَ وَعَمْرٌو وَبَكْرٌ فَتَقُوْلُ فِيْهِمَا أَيْ فِيْ هٰذَيْنِ الْمَقَامَيْنِ زَيْدٌ يَعْلَمُ النَّحْوَ لَا غَيْرُ أَمَّا فِي الْأَوَّلِ فَمَعْنَاهُ لَا غَيْرُ النَّحْوِ أَيْ لَا التَّصْرِيْفَ وَلَا الْعَرُوْضَ وَأَمَّا فِي الثَّانِيْ فَمَعْنَاهُ لَا غَيْرُ زَيْدٍ أَيْ لَا عَمْرٌو وَلَا بَكْرٌ وَحُذِفَ الْمُضَافُ إِلَيْهِ مِنْ غَيْرِ وَبُنِيَ عَلَى الضَّمِّ تَشْبِيْهًا بِالْغَايَاتِ وَذَكَرَ بَعْضُ النُّحَاةِ أَنَّ لَا فِيْ لَا غَيْرُ لَيْسَتْ عَاطِفَةً بَلْ لِنَفْيِ الْجِنْسِ أَوْ نَحْوِهِ أَيْ نَحْوِ لَا غَيْرُ مِثْلُ لَا مَا سِوَاهُ وَلَا مَنْ عَدَاهُ وَمَا أَشْبَهَ ذٰلِكَ وَالْأَصْلُ فِي الثَّلَاثَةِ الْبَاقِيَةِ النَّصُّ عَلَى الْمُثْبَتِ فَقَطْ أَيْ دُوْنَ الْمَنْفِيِّ وَهُوَ ظَاهِرٌ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ترجمہ اور اصل یعنی وجوہ اختلاف میں سے وجہ ثانی یہ ہے کہ اصل اول یعنی طریق عطف میں مثبت اور منفی کی صراحت کرنا ہے جیسا کہ گذر چکا پس ان دونوں پر صراحت کو ترک نہیں کیا جائے گا مگر کراہت اطناب کی وجہ سے جیسا کہ جب کہا جائے زید نحو صرف اور عروض کو جانتا ہے یا زید، عمرو، بکر نحو جانتے ہیں پس تو ان دونوں مقام میں کہے گا زید یعلم النحو لا غیر۔ بہرحال پہلی صورت میں تو اس کے معنی ہوں گے لا غیر النحو یعنی صرف اور عروض نہیں جانتا ہے اور دوسری صورت میں تو اس کے معنی ہوں گے لا غیر زید یعنی عمرو اور بکر نہیں جانتے ہیں اور غیر کے مضاف الیہ کو حذف کیا گیا اور غایات کے ساتھ تشبیہ دیکر ضمہ پر مبنی کیا گیا اور بعض نحویوں نے ذکر کیا ہے کہ لا غیر میں لا عاطفہ نہیں ہے بلکہ نفی جنس کے لئے ہے یا اسی طرح یعنی لا غیر کی طرح جیسے لا ما سواہ اور لا من عداہ اور اس کے مشابہ اور باقی تین طریقوں میں اصل یہ ہے کہ فقط مثبت کی صراحت ہوتی ہے نہ کہ منفی کی اور وہ ظاہر ہے۔

تشریح مصنف تلخیص کہتے ہیں کہ وجوہ اختلاف میں سے دوسری وجہ یہ ہے کہ عطف کی صورت میں مثبت اور منفی کی تصریح کرنا اصل ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے کہ قصر موصوف علی الصفت میں زید قائم لا قاعد کہا جائے گا اور قصر صفت علی الموصوف میں قام زید لا عمرو کہا جائے گا ملاحظہ فرمائیے پہلی مثال میں وصف مثبت لزید (قیام) بھی مصرح ہے اور وصف منفی عن زید قعود بھی مصرح ہے اور دوسری مثال میں موصوف جس کے لئے قیام ثابت کیا گیا ہے یعنی زید وہ بھی مصرح ہے اور جس سے قیام کی نفی کی گئی ہے یعنی عمرو وہ بھی مصرح ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ عطف میں چونکہ اصل یہ ہے کہ مثبت اور منفی کی تصریح کی جائے اس لئے ان دونوں کی تصریح کو ترک نہیں کیا جائے گا۔ ہاں اگر کسی جگہ مقام کی تنگی یا ابہام کے ارادے سے یا اور کسی وجہ سے اطناب اور تطویل ناپسندیدہ ہو تو اس صورت میں تصریح ترک کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے مثلاً مخاطب ایک موصوف یعنی زید کے لئے نحو، صرف، عروض چند صفات کے علم کو ثابت کرتا ہے اور کہتا ہے زید یعلم النحو والتصریف والعروض۔ مگر متکلم اس کا رد کرتے ہوئے کہتا ہے زید یعلم النحو لا غیر۔ زید صرف نحو جانتا ہے اس کے علاوہ کوئی علم نہیں جانتا ہے یعنی صرف و عروض نہیں جانتا ہے۔ دیکھئے یہاں متکلم نے منفی کی تصریح کو چھوڑ دیا ہے اسی طرح اگر مخاطب نحو کے علم کو زید، عمر، بکر کیلئے ثابت کرتا ہو اور یوں کہتا ہو زید یعلم النحو وعمرو وبکر۔ پھر متکلم اس کے رد میں یوں کہے زید یعلم النحو لا غیر یعنی نحو زید ہی جانتا ہے زید کے علاوہ اور کوئی نہیں جانتا ہے یعنی عمرو بکر نہیں جانتے ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ مثالوں میں لا غیر کے مضاف الیہ کو حذف کر کے غیر کو مبنی علی الضم پڑھا گیا ہے اور مبنی علی الضم اس لئے پڑھا گیا ہے کہ لفظ غیر، مضاف الیہ کے محذوف منوی ہونے کی وجہ سے غایات یعنی قبل اور بعد کے مشابہ ہو گیا اور قبل اور بعد مبنی علی الضم ہوتے ہیں لہٰذا یہ بھی مبنی علی الضم ہوگا۔ مگر یہ بصریین کا مذہب ہے ورنہ تو کوفیین لا ریب فیہ کی طرح سے اس کو مبنی بر فتحہ پڑھتے ہیں۔ بعض نحویوں نے کہا ہے کہ لا غیر میں لا عاطفہ نہیں ہے بلکہ نفی جنس کے لئے ہے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اور انھوں نے دلیل یہ دی ہے کہ لا عاطفہ کی صورت میں مثبت اور منفی کی صراحت ہوتی ہے اور یہاں مثبت کی اگرچہ تصریح موجود ہے لیکن منفی کی تصریح نہیں ہے پس اس قول کی بنا پر معنی کے اعتبار سے قصر حاصل ہوگا کیونکہ اس صورت میں زید شاعر لا غیر کے معنی ہونگے ما زید الا شاعر۔ مصنف کہتے ہیں کہ جب وقت اطناب اور تطویل ناپسندیدہ ہوگی تو اس وقت لا غیر کہا جائے گا یا اس کے مثل دوسرا کوئی کلمہ مثلاً لا ما سواہ لا من عداہ اور لیس غیر۔

الحاصل عطف کی صورت میں تو اصل یہ ہے کہ مثبت اور منفی دونوں کی تصریح ہو اور باقی تین طریقوں میں اصل یہ ہے کہ صرف مثبت کی تصریح ہوتی ہے منفی کی تصریح نہیں ہوتی البتہ منفی پر ضمناً دلالت ہوتی ہے جیسا کہ سابق میں تینوں طریقوں کے تحت ذکر کردہ مثالوں سے ظاہر ہے۔

وَالنَّفْیُ بِلَا اَیِ الْوَجْهُ الثَّالِثُ مِنْ وُجُوْهِ الْاِخْتِلَافِ اَنَّ النَّفْیَ بِلَا الْعَاطِفَةِ لَا یُجَامِعُ الثَّانِیْ اَعْنِی النَّفْیَ وَالْاِسْتِثْنَاءَ فَلَا یَصِحُّ مَا زَیْدٌ اِلَّا قَائِمٌ لَا قَاعِدٌ وَقَدْ یَقَعُ مِثْلُ ذٰلِكَ فِیْ كَلَامِ الْمُصَنِّفِیْنَ لِاَنَّ شَرْطَ الْمَنْفِیِّ بِلَا الْعَاطِفَةِ اَنْ لَا یَكُوْنَ ذٰلِكَ الْمَنْفِیُّ مَنْفِیًّا قَبْلَهَا بِغَیْرِهَا مِنْ اَدَوَاتِ النَّفْیِ لِاَنَّهَا مَوْضُوْعَةٌ لِاَنْ تَنْفِیَ بِهَا مَا اَوْجَبْتَهُ لِلْمَتْبُوْعِ لَا لِاَنْ تُعِیْدَ بِهَا النَّفْیَ فِیْ شَیْءٍ قَدْ نَفَیْتَهُ وَهٰذَا الشَّرْطُ مَفْقُوْدٌ فِی النَّفْیِ وَالْاِسْتِثْنَاءِ لِاَنَّكَ اِذَا قُلْتَ مَا زَیْدٌ اِلَّا قَائِمٌ فَقَدْ نَفَیْتَ عَنْهُ كُلَّ صِفَةٍ وَقَعَ فِیْهَا التَّنَازُعُ حَتّٰی كَاَنَّكَ قُلْتَ لَیْسَ هُوَ بِقَاعِدٍ وَلَا نَائِمٍ وَلَا مُضْطَجِعٍ وَنَحْوُ ذٰلِكَ فَاِذَا قُلْتَ لَا قَاعِدٌ فَقَدْ نَفَیْتَ بِلَا الْعَاطِفَةِ شَیْئًا هُوَ مَنْفِیٌّ قَبْلَهَا بِمَا النَّافِیَةِ وَكَذَا الْكَلَامُ فِیْ مَا یَقُوْمُ اِلَّا زَیْدٌ وَقَوْلُهُ بِغَیْرِهَا یَعْنِیْ مِنْ اَدَوَاتِ النَّفْیِ عَلٰی مَا صَرَّحَ بِهٖ فِی الْمِفْتَاحِ وَفَائِدَتُهُ الْاِحْتِرَازُ عَمَّا اِذَا كَانَ مَنْفِیًّا بِفَحْوَی الْكَلَامِ اَوْ عِلْمِ الْمُتَكَلِّمِ اَوِ السَّامِعِ اَوْ نَحْوِ ذٰلِكَ كَمَا سَیَجِیْءُ فِیْ اِنَّمَا۔

ترجمہ اور نفی بلا یعنی وجوہ اختلاف میں سے تیسری وجہ یہ ہے کہ نفی بلا عاطفہ، ثانی یعنی نفی اور استثناء کے ساتھ جمع نہیں ہوتی ہے پس ما زید الا قائم لا قاعد صحیح نہیں ہوگا اور اس طرح کی چیز مصنفین کے کلام میں واقع ہو جاتی ہے کیونکہ منفی بلا عاطفہ کی شرط یہ ہے کہ وہ منفی، اس لا سے عاطفہ سے پہلے دوسرے ادوات نفی کے ذریعہ منفی نہ ہو کیونکہ لا نے عاطفہ اس لئے وضع کیا گیا ہے کہ اس کے ذریعے اس چیز کی نفی کی

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

جائے جس کو متبوع کے لئے ثابت کیا ہے نہ اس لئے کہ اس سے ایسی چیز میں نفی کا اعادہ کرے جس کی تو نفی کر چکا ہے اور یہ شرط نفی اور استثناء میں مفقود ہے کیونکہ جب تو نے کہا "مازید الا قائم" تو تُو نے زید سے ہر ایسی صفت کی نفی کر دی جس میں تنازع واقع ہے حتی کہ تو نے کہا کہ وہ قاعد ہے نہ نائم ہے اور نہ مضطجع ہے اور اسی جیسا پس تو نے کہا "لاقاعد" تو تو نے لائے عاطفہ سے ایسی چیز کی نفی کی جو اس سے پہلے ما نافیہ سے منفی ہے اور مصنف کے قول بغیرہا (سے مراد) لائے عاطفہ کے علاوہ دوسرے ادوات نفی ہیں جیسا کہ مفتاح میں اس کی تصریح کی گئی ہے اور اس کا فائدہ اس چیز سے احتراز ہے جب فحوی کلام یا متکلم کے علم یا سامع کے علم یا اسی جیسے سے منفی ہو جیسا کہ انما میں آجائے گا۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ وجوہ اختلاف میں سے تیسری وجہ یہ ہے کہ نفی بلائے عاطفہ نفی اور استثناء کے ساتھ جمع نہیں ہوتی ہے چنانچہ مازید الا قائم لاقاعد کہنا صحیح نہیں ہوگا اور نہ اس طرح کی چیز کلام اللہ میں واقع ہے اور نہ بلغاء کے کلام میں۔ اگرچہ مصنفین کے کلام میں واقع ہے۔ شارح نے قد یقع مثل ذلک فی کلام المصنفین کہہ کر صاحب کشاف پر چوٹ کی ہے کیونکہ صاحب کشاف نے آیت فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ کی تفسیر اس طرح کی ہے "لان الاصلح لک لایعلمہ الا اللہ لاانت" یعنی جو چیز تیرے لئے مفید ہو اس کو کوئی نہیں جانتا سوائے اللہ کے نہ تو جانتا ہے پس صاحب کشاف نے نفی اور استثناء کے ساتھ چونکہ لا کو جمع کیا ہے اس لئے تفتازانی نے ان پر چوٹ کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ اجتماع مصنفین اور معمولی درجہ کے لکھنے پڑھنے والے لوگوں کے کلام میں تو واقع ہے لیکن کلام الٰہی جو افصح الکلام ہے نہ تو اس میں واقع ہے اور نہ ہی بلغاء کے کلام میں واقع ہے۔ بہرحال نفی بلائے عاطفہ، نفی اور استثناء کے ساتھ جمع نہیں ہوتی ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ منفی بلائے عاطفہ کی شرط یہ ہے کہ وہ منفی بلائے عاطفہ، لائے عاطفہ سے پہلے کسی دوسرے ادات نفی کے ذریعہ منفی نہ ہو کیونکہ اگر لائے عاطفہ سے پہلے کسی دوسرے ادات نفی کے ذریعہ منفی ہوگا تو نفی میں تکرار لازم آئے گا حالانکہ تکرار ممنوع ہے اور یہ بات اس وقت بھی صادق آئے گی جبکہ لائے عاطفہ سے پہلے بالکل منفی نہ ہو یا منفی تو ہو مگر ادوات نفی کے علاوہ سے منفی ہو مثلاً مضمون کلام سے منفی ہو یا علم متکلم سے یا علم سامع سے اور منفی بلائے عاطفہ کے لئے یہ شرط اس لئے ہے کہ لا عاطفہ کو اس وجہ سے وضع کیا گیا ہے کہ اس کے ذریعہ تابع سے اس چیز کی نفی کی جائے جس کو متبوع کے لئے ثابت کیا ہے لا عاطفہ کو اس لئے وضع نہیں کیا گیا ہے کہ اس کے ذریعے منفی کی نفی کا اعادہ کیا جائے۔ الحاصل منفی بلائے عاطفہ کی شرط یہ ہے کہ وہ منفی بلائے عاطفہ، لائے عاطفہ سے پہلے کسی دوسرے ادات نفی کے ذریعہ منفی نہ ہو اور آپ توجہ کریں تو معلوم ہوگا کہ یہ شرط نفی اور استثناء میں مفقود ہے کیونکہ جب متکلم مازید الا قائم کہے گا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ متکلم نے زید سے ہر اس صفت کی نفی کی ہے جس صفت میں متکلم اور مخاطب کے درمیان تنازع اور

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

اختلاف ہے گویا متکلم نے یہ کہا کہ زید نہ قاعد ہے نہ نائم ہے نہ مضطجع ہے اور نہ مستلقی ہے اس کے بعد جب متکلم لاقاعد کہے گا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ متکلم نے لائے عاطفہ کے ذریعہ ایسی چیز کی نفی کی ہے جو مائے نافیہ کے ذریعہ اس سے پہلے ہی منفی ہو چکی ہے اور یہ ہی گفتگو مایقوم الا زید میں ہوگی یعنی اس مثال میں عمرو، بکر اور جو بھی زید کا مغائر ہو اس سے قیام کی نفی کی گئی ہے لہذا مایقوم الا زید لا عمرو کہنا صحیح نہ ہوگا حاصل یہ کہ قصر موصوف علی الصفت اور قصر صفت علی الموصوف کے درمیان اس بات میں کوئی فرق نہیں ہے کہ نفی بلا، نفی اور استثناء کے ساتھ جمع نہیں ہوتی ہے یعنی جس طرح قصر موصوف میں نفی بلا، نفی اور استثناء کے ساتھ جمع نہیں ہوتی ہے اسی طرح قصر صفت میں بھی نفی بلا، نفی اور استثناء کے ساتھ جمع نہ ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے قول "بغیرہا" (نفی بلا کے علاوہ) سے ادوات نفی مراد ہیں جیسا کہ مفتاح العلوم میں علامہ سکاکی نے اس کی تصریح کی ہے اور غیر کو ادوات نفی کے ساتھ مقید کرنے کا فائدہ ان صورتوں سے احتراز کرنا ہے جہاں لائے عاطفہ سے پہلے منفی تو ہو مگر ادوات نفی کے ذریعے منفی نہ ہو بلکہ مضمون کلام سے منفی ہو جیسا کہ تقدیم کی صورت میں ہوتا ہے یا متکلم کے علم یا سامع کے علم میں منفی ہو یعنی اگر ادوات نفی کے علاوہ سے منفی ہوگا تو لائے عاطفہ کو لانے میں کوئی حرج نہیں ہوگا۔ انما کے تحت اس کی بحث آجائے گی۔

لَا يُقَالُ هٰذَا يَقْتَضِي جَوَازَ اَنْ يَكُوْنَ مَنْفِيًّا قَبْلَهَا بِلَا الْعَاطِفَةِ الْاُخْرٰى نَحْوُ جَاءَنِي الرِّجَالُ لَا النِّسَاءُ لَا هِنْدُ لِاَنَّا نَقُوْلُ الضَّمِيْرُ لِذٰلِكَ الشَّخْصِ اَيْ بِغَيْرِ لَا الْعَاطِفَةِ الَّتِيْ نُفِيَ بِهَا ذٰلِكَ الْمَنْفِيُّ وَمَعْلُوْمٌ اَنَّهٗ يَمْتَنِعُ نَفْيُهٗ قَبْلَهَا بِهَا لِامْتِنَاعِ اَنْ يُنْفٰى شَيْءٌ بِلَا قَبْلَ الْاِتْيَانِ بِهَا وَهٰذَا كَمَا يُقَالُ دَأْبُ الرَّجُلِ الْكَرِيْمِ اَنْ لَا يُؤْذِيَ غَيْرَهٗ فَاِنَّ الْمَفْهُوْمَ مِنْهُ اَنْ لَا يُؤْذِيَ غَيْرَهٗ سَوَاءٌ كَانَ ذٰلِكَ الْغَيْرُ كَرِيْمًا اَوْ غَيْرَ كَرِيْمٍ

ترجمہ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ یہ لائے عاطفہ سے پہلے دوسرے لائے عاطفہ کے ذریعہ منفی ہو جیسے جاءنی الرجال لا النساء لا ہند اس لئے کہ ہم جواب دیں گے کہ ضمیر اسی شخص کی طرف راجع ہے یعنی اس لائے عاطفہ کے علاوہ سے جس کے ذریعے اس منفی کی نفی کی گئی ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ لائے عاطفہ سے قبل اسی لائے عاطفہ سے نفی محال ہے کیونکہ یہ بات محال ہے کہ کسی چیز کی لا کے ذریعے اس کو لانے سے پہلے نفی کی جائے۔ اور یہ ایسا ہے جیسا کہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کہا جاتا ہے رجل کریم کی عادت یہ ہے کہ وہ اپنے علاوہ کو ایذا نہ دے اس لئے کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ اپنے غیر کو ایذا نہ دے وہ غیر خواہ کریم ہو خواہ غیر کریم ہو۔

تشریح شارح نے اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف کے قول بغیرہا میں ہا ضمیر کا مرجع لا عاطفہ کو قرار دیا گیا ہے اور غیر سے مراد لائے عاطفہ کے علاوہ دوسرے ادوات نفی ہیں اور مطلب یہ ہے کہ لائے عاطفہ کے ذریعہ نفی کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ منفی بلا لا سے پہلے دوسرے ادوات نفی سے منفی نہ ہو اور اس کا تقاضہ یہ ہے کہ لائے عاطفہ پہلے دوسرے کے ذریعہ منفی ہو سکتا ہے چنانچہ کہا جا سکتا ہے "جاءنی الرجال لا النساء لا ہند" اس مثال میں لائے عاطفہ کے ذریعہ ہند منفی ہے اور اس لا سے پہلے دوسرے لا کے ذریعے النساء کی نفی کی گئی ہے۔ پس مصنف کے کلام کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ جائز ہونا چاہئے حالانکہ لائے عاطفہ سے پہلے جس طرح دوسرے ادوات نفی کے ذریعہ نفی کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح خود لا کے ذریعے نفی کرنا بھی درست نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ہا ضمیر کا مرجع لا کی نوع نہیں ہے جس کے تحت بہت سے افراد ہیں بلکہ ہا ضمیر کا مرجع وہ معین شخص لا ہے جو کلام میں مذکور ہے پس اب مصنف کے کلام بغیرہا کا مطلب یہ ہوگا کہ منفی بلا عاطفہ کی شرط یہ ہے کہ یہ منفی بلا عاطفہ، اس لا سے پہلے اس متعینہ مشخصہ لا کے علاوہ سے منفی نہ ہو۔ اس متعینہ مشخصہ لا کے علاوہ خواہ دوسرے ادوات ہوں خواہ لا عاطفہ ہو مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ آپ نے کہا کہ منفی بلا عاطفہ کی شرط یہ ہے کہ وہ منفی بلا عاطفہ اس سے پہلے، اس متعینہ لا کے علاوہ سے منفی نہ ہو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس متعینہ لا کے ذریعے منفی ہو سکتا ہے حالانکہ یہ باطل ہے۔ اسی اعتراض کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ یہ بات تو معلوم ہی ہے کہ لا، عاطفہ سے پہلے اسی متعینہ لا سے نفی کرنا محال ہے کیونکہ یہ بات تو بالکل ناممکن ہے کہ لا کو لانے سے پہلے اس لا کے ذریعہ کسی چیز کی نفی کی جائے البتہ دوسرا لا جو اس کے مماثل ہو اس کے ذریعے نفی کرنا ممکن ہے۔ شارح نے مصنف کے قول بغیرہا میں اس بات کی وضاحت کرتے ہوئے کہ ہا ضمیر کا مرجع مشخصہ معینہ لا ہے نہ کہ اس کی نوع۔ فرمایا ہے کہ اس کی مثال ایسی ہے جیسا کہ یوں کہا جائے "دأب الرجل الکریم ان لا یوذی غیرہ" کہ اس میں غیرہ کی ضمیر رجل کریم کی نوع کی طرف راجع نہیں ہے کہ آپ یہ کہیں کہ رجل کریم کی عادت یہ ہے کہ وہ رجل کریم کے علاوہ کو ایذا نہیں دیتا ہے اور پھر اس کے مفہوم سے یہ مطلب اخذ کریں کہ رجل کریم، رجل کریم کے علاوہ کو تو ایذا نہیں دیتا ہے البتہ رجل کریم کو ایذا دیتا ہے حالانکہ یہ غلط ہے بلکہ ہا ضمیر کا مرجع وہ متعینہ مشخصہ رجل کریم ہے اور مطلب یہ ہے کہ رجل کریم کی عادت یہ ہے کہ وہ اپنی متعینہ ذات کے علاوہ کو ایذا نہیں دیتا ہے وہ خواہ کریم ہو خواہ غیر کریم ہو۔

وَيُجَامِعُ النَّفْيُ بِلَا الْعَاطِفَةِ الْاٰخِيْرَيْنِ اَىْ اِنَّمَا وَالتَّقْدِيْمَ فَيُقَالُ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

إِنَّمَا أَنَا تَمِيمِيٌّ لَا قَيْسِيٌّ وَهُوَ يَأْتِينِي لَا عَمْرٌو لِأَنَّ النَّفْيَ فِيهِمَا أَيْ فِي الْأَخِيرَيْنِ غَيْرُ مُصَرَّحٍ بِهِ كَمَا فِي النَّفْيِ وَالْاِسْتِثْنَاءِ فَلَا يَكُونُ الْمَنْفِيُّ بِلَا الْعَاطِفَةِ مَنْفِيًّا بِغَيْرِهَا مِنْ أَدَوَاتِ النَّفْيِ وَهٰذَا كَمَا يُقَالُ اِمْتَنَعَ زَيْدٌ عَنِ الْمَجِيءِ لَا عَمْرٌو فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلٰى نَفْيِ الْمَجِيءِ عَنْ زَيْدٍ لٰكِنْ لَا صَرِيحًا بَلْ ضِمْنًا وَإِنَّمَا مَعْنَاهُ الصَّرِيحُ إِيجَابُ اِمْتِنَاعِ الْمَجِيءِ عَنْ زَيْدٍ فَيَكُونُ لَا نَفْيًا لِذٰلِكَ الْإِيجَابِ وَالتَّشْبِيهُ بِقَوْلِهِ اِمْتَنَعَ زَيْدٌ عَنِ الْمَجِيءِ مِنْ جِهَةِ أَنَّ النَّفْيَ الضِّمْنِيَّ لَيْسَ فِي حُكْمِ النَّفْيِ الصَّرِيحِ لَا مِنْ جِهَةِ أَنَّ الْمَنْفِيَّ بِلَا الْعَاطِفَةِ مَنْفِيٌّ قَبْلَهَا بِالنَّفْيِ الضِّمْنِيِّ كَمَا فِي إِنَّمَا أَنَا تَمِيمِيٌّ لَا قَيْسِيٌّ إِذْ لَا دَلَالَةَ لِقَوْلِنَا اِمْتَنَعَ زَيْدٌ عَنِ الْمَجِيءِ عَلٰى نَفْيِ مَجِيءِ عَمْرٍو لَا ضِمْنًا وَلَا صَرِيحًا ۔

ترجمہ اور جمع ہو جاتی ہے نفی بلائے عاطفہ اخیرین یعنی انما اور تقدیم کے ساتھ چنانچہ کہا جاتا ہے "انما انا تمیمی لا قیسی" اور "ہو یاتینی لا عمرو" اس لئے کہ ان دونوں میں یعنی اخیرین میں نفی صریح نہیں ہوتی ہے جیسا کہ نفی اور استثناء میں (نفی صریح ہوتی ہے) پس منفی بلائے عاطفہ اس کے علاوہ دوسرے ادوات کے ذریعہ منفی نہیں ہوگا اور یہ ایسا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے "امتنع زید عن المجی لا عمرو" کیونکہ یہ زید سے مجی کی نفی پر دلالت تو کرتا ہے لیکن صریحاً نہیں بلکہ ضمناً (دلالت کرتا ہے) (کیونکہ) اس کے صریحی معنی زید سے امتناع مجی کو واجب کرنا ہے پس لا اسی ایجاب کی نفی کے لئے ہوگا اور اس کے قول امتنع زید عن المجی کے ساتھ تشبیہ اس اعتبار سے ہے کہ نفی ضمنی، نفی صریحی کے حکم میں نہیں ہے نہ اس اعتبار سے کہ منفی بلا عاطفہ نفی ضمنی کے ساتھ لا سے پہلے منفی ہے جیسا کہ انما انا تمیمی لا قیسی میں ہے اس لئے کہ ہمارے قول امتنع زید عن المجی کی مجی عمرو کی نفی پر کوئی دلالت نہیں ہے نہ ضمنی اور نہ صریحی۔

تشریح یہ عبارت ماقبل کے ساتھ مربوط ہے اور حاصل یہ ہے کہ قصر کے طرق اربعہ کے درمیان اختلاف کی تیسری وجہ یہ ہے کہ نفی بلا عاطفہ، نفی اور استثناء کے ساتھ تو جمع نہیں ہو سکتی ہے جیسا کہ اس کی تفصیل مع الدلیل سابق میں بیان کی جا چکی ہے البتہ انما اور تقدیم کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے۔ یہ خیال رہے کہ جس صورت میں لاعاطفہ انما اور تقدیم کے ساتھ جمع ہوگا ــــــــــــــــ

ــــــــ اس صورت میں حصر بالاتفاق انما اور تقدیم کی طرف منسوب ہوگا نہ کہ عطف بلا کی طرف یعنی یہ کہا جائے گا کہ حصر انما اور تقدیم کی وجہ سے حاصل ہوا ہے نہ کہ عطف بلا کی وجہ سے البتہ عطف بلا اس کے لئے تاکید ہوگا اور اگر انما اور تقدیم جمع ہو جائیں تو اس صورت میں اختلاف ہے شارح مختصر علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ اس صورت میں حصر تقدیم کی طرف منسوب ہوگا نہ کہ انما کی طرف اور سید شریف

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

جرجانی فرماتے ہیں کہ اس صورت میں حصر انما کی طرف منسوب ہوگا نہ کہ تقدیم کی طرف ان دونوں حضرات کے درمیان اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ تفتازانی تقدیم کو حصر کا اقوی سبب قرار دیتے ہیں اور سید صاحب انما کو اقوی سبب قرار... دیتے ہیں بہرحال فاضل مصنف نے فرمایا ہے کہ نفی بلا عاطفہ، انما اور تقدیم کے ساتھ جمع ہوسکتی ہے۔ انما کے ساتھ جمع ہونے کی مثال انما انا تمیمی لاقیسی ہے کیونکہ اس مثال میں کلمہ انما اور لائے عاطفہ دونوں مذکور ہیں۔ اور تقدیم کے ساتھ جمع ہونے کی مثال "ہو یاتینی لاعمرو" ہے اس طور پر کہ ہو فاعل معنوی فعل پر مقدم ہے اور بعد میں لا عاطفہ مذکور ہے۔ رہا یہ سوال کہ انما اور تقدیم کے ساتھ لاعاطفہ کے جمع ہونے کے جواز پر دلیل کیا ہے تو اس کا جواب دیتے ہوئے فاضل مصنف نے فرمایا ہے کہ ہم نے نفی اور استثناء کے ساتھ لا عاطفہ کے جمع ہونے کے عدم جواز پر دلیل بیان کرتے ہوئے کہا تھا کہ منفی بلا عاطفہ کی شرط یہ ہے کہ وہ لا سے پہلے کسی دوسرے ادات نفی کے ذریعہ منفی نہ ہو اور انما اور تقدیم کے ساتھ لا عاطفہ کے جمع ہونے کی صورت میں یہ شرط موجود ہے اس طور پر کہ انما اور تقدیم میں نفی تو ہوتی ہے مگر صریحی نہیں ہوتی جیسا کہ نفی اور استثناء میں صریحی نفی ہوتی ہے بلکہ ضمنی ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو انما اور تقدیم کے ساتھ لا عاطفہ کے جمع ہونے کی صورت میں یہ لازم نہیں آئے گا کہ منفی بلاعاطفہ لا سے پہلے کسی دوسرے ادات نفی کے ذریعہ منفی ہے اور جب یہ لازم نہیں آیا تو منفی بلا عاطفہ کی شرط پائی گئی اور جب انما اور تقدیم کے ساتھ لا عاطفہ کے جمع ہونے کی صورت میں منفی بلا عاطفہ کی شرط پائی گئی تو انما اور تقدیم کے ساتھ لا عاطفہ کے جمع ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے بلکہ ان دونوں کے ساتھ لا عاطفہ کا جمع ہونا جائز ہے۔ شارح کی عبارت "فلا یکون المنفی بلا العاطفۃ منفیا بغیرہا من ادوات النفی" ہے اور احقر کی تحریر سے یہ بات واضح ہوگئی کہ نفی صریحی، نفی ضمنی کے حکم میں نہیں ہے اس لئے کہ نفی ضمنی کے ساتھ تو نفی بلا عاطفہ جمع ہوسکتی ہے لیکن نفی صریحی کے ساتھ نفی بلاعاطفہ جمع نہیں ہوسکتی ہے مصنف رہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ دو مثالوں میں انما اور تقدیم کی وجہ سے ضمناً نفی کا حصول ایسا ہے جیسا کہ یوں کہا جائے "امتنع زید عن المجئ لا عمرو" کیونکہ یہ کلام بھی زید سے مجئ کے انتفاء پر ضمناً دلالت کرتا ہے صراحتہً دلالت نہیں کرتا۔ اس کے کلام کے صریحی معنی تو امتناع مجئ عن زید کو ثابت کرنا ہے۔ شارح کی اس عبارت میں قلب ہے کیونکہ اصل عبارت اس طرح ہے امتناع زید عن المجئ جیسا کہ متن کی عبارت سے واضح ہے مطلب یہ ہے کہ اس کلام کے صریحی معنی مجئ سے امتناع زید کو ثابت کرنا ہے اگرچہ کلام انتفاء مجئ عن زید کو بھی متضمن ہے۔ الحاصل جب اس کلام کے صریحی معنی امتناع مجئ عن زید کو ثابت کرنا ہے تو لا عمرو کا لا اس اثبات کی نفی کے لئے ہوگا اور اگر نفی کی صراحت کردی جائے اور یوں کہا جائے لم یجئ زید تو اس کے بعد لا عمرو کہنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں یہ لا نفی کی نفی کے لئے ہوگا اور نفی کی نفی اثبات ہوتا ہے پس یہ لا اثبات کے لئے ہوگا حالانکہ لا نفی کے لئے وضع کیا گیا ہے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ذکر اثبات کے لئے الحاصل جس طرح یہ کلام ضمناً نفی پر دلالت کرتا ہے صراحتاً نہیں اسی طرح کلمہ انما اور تقدیم بھی ضمناً نفی پر دلالت کرتے ہیں صراحتہً دلالت نہیں کرتے۔ شارح کہتے ہیں کہ "انما انا تمیمی لا قیسی" اور "ہو یا تمیمی" کو "امتنع زید عن المجیٔ" کے ساتھ اس بات میں تشبیہ دی گئی ہے کہ نفی ضمنی، نفی صریحی کے حکم میں نہیں ہے کیونکہ عطف بلا کو نفی ضمنی کے ساتھ تو جمع کرنا صحیح ہے نفی صریحی کے ساتھ جمع کرنا صحیح نہیں ہے بہرحال اس کلام کے ساتھ تشبیہ اس اعتبار سے ہے کہ نفی ضمنی، نفی صریحی کے حکم میں نہیں ہے اس اعتبار سے تشبیہ نہیں ہے کہ منفی بلا عاطفہ، لا سے پہلے نفی ضمنی کے ساتھ منفی ہے جیسا کہ انما انا تمیمی لا قیسی میں منفی بلا عاطفہ لا سے پہلے نفی ضمنی کے ساتھ منفی ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مصنف کا قول "امتنع زید عن المجیٔ" بغیر لا عمرو کے بھی عمرو کی نفی پر نہ ضمناً دلالت کرتا ہے اور نہ صراحتاً اور جب ایسا ہے تو منفی بلا عاطفہ (لا عمرو) لا سے پہلے بالکل منفی نہ ہوگا نہ نفی ضمنی کے ساتھ اور نہ نفی صریحی کے ساتھ۔

قَالَ السَّکَّاکِیُّ شَرْطُ مُجَامَعَتِہٖ اَیْ مُجَامَعَۃِ النَّفْیِ بِلَا الْعَاطِفَۃِ لِلثَّالِثِ اَیْ اِنَّمَا اَنْ لَّا یَکُوْنَ الْوَصْفُ مُخْتَصًّا بِالْمَوْصُوْفِ لِتَحْصِیْلِ الْفَائِدَۃِ نَحْوُ اِنَّمَا یَسْتَجِیْبُ الَّذِیْنَ یَسْمَعُوْنَ فَاِنَّہٗ یَمْتَنِعُ اَنْ یُّقَالَ لَا الَّذِیْنَ لَا یَسْمَعُوْنَ لِاَنَّ الْاِسْتِجَابَۃَ لَا تَکُوْنُ اِلَّا مِمَّنْ یَّسْمَعُ بِخِلَافِ اِنَّمَا یَقُوْمُ زَیْدٌ لَا عَمْرٌو اِذِ الْقِیَامُ لَیْسَ مِمَّا یَخْتَصُّ بِزَیْدٍ وَقَالَ عَبْدُ الْقَاہِرِ لَا تَحْسُنُ اَیْ مُجَامَعَتُہٗ لِلثَّالِثِ فِی الْوَصْفِ الْمُخْتَصِّ کَمَا تَحْسُنُ فِیْ غَیْرِہٖ وَہٰذَا اَقْرَبُ اِلَی الصَّوَابِ اِذْ لَا دَلِیْلَ عَلَی الْاِمْتِنَاعِ عِنْدَ قَصْدِ زِیَادَۃِ التَّحْقِیْقِ وَالتَّاکِیْدِ۔

ترجمہ سکاکی نے کہا ہے کہ نفی بلا عاطفہ کے ثالث یعنی انما کے ساتھ جمع ہونے کی شرط یہ ہے کہ وصف موصوف کے ساتھ مختص نہ ہو فائدہ کو حاصل کرنے کے لئے جیسے "انما یستجیب الذین یسمعون" اس لئے کہ "لا الذین لا یسمعون" کہنا ممتنع ہے کیونکہ استجابت نہیں ہوگی مگر اس کی طرف سے جو سنتا ہو برخلاف "انما یقوم زید لا عمرو" کے اس لئے کہ قیام ایسی چیز نہیں جو زید کے ساتھ مختص ہو۔ اور شیخ عبدالقاہر نے کہا ہے کہ نفی بلا کو ثالث (انما) کے ساتھ وصف مختص میں جمع کرنا اتنا اچھا نہیں ہے جتنا کہ اس کے غیر میں بہتر ہے اور یہی اقرب الی الصواب ہے کیونکہ زیادتی تحقیق اور تاکید کے ارادہ کے وقت امتناع پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

* * *

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ علامہ سکاکی نے نفی بلا عاطفہ کو انما کے ساتھ جمع کرنے کے جواز کے لئے ایک شرط بیان کی ہے اور وہ شرط یہ ہے کہ قصر صفت علی الموصوف میں وصف موصوف کے ساتھ مختص نہ ہو یعنی وہ وصف جس کا موصوف پر حصر کیا گیا ہے موصوف کے ساتھ اس طرح مختص نہ ہو کہ اس موصوف کے علاوہ میں نہ پایا جائے جیسے انما تمیمی انا میں وصف یعنی تمیمیت موصوف یعنی متکلم کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ دوسرے لوگ بھی تمیمی ہیں پس یہاں چونکہ عدم اختصاص کی شرط موجود ہے اس لئے عطف بلا کو انما کے ساتھ جمع کرکے یوں کہا جا سکتا ہے انما تمیمی انا لا غیری (میں ہی تمیمی ہوں میرے علاوہ نہیں) اور یہ شرط اس لئے لگائی گئی ہے تاکہ نفی بلا کو انما کے ساتھ جمع کرنے کا فائدہ حاصل ہو اس طور پر کہ جب وصف، موصوف کے ساتھ مختص نہیں ہوگا تو وصف کا موصوف مذکور کے علاوہ میں پایا جانا بھی ممکن ہوگا مگر جب لا عاطفہ لاکر موصوف مذکور کے علاوہ کی نفی کردی جائے گی تو مخاطب کو یہ فائدہ حاصل ہوگا کہ وہ کلام سنتے ہی سمجھ جائے گا کہ یہ وصف، موصوف مذکور میں تو پایا جاتا ہے مگر موصوف مذکور کے علاوہ میں نہیں پایا جاتا چنانچہ اگر وصف، موصوف کے ساتھ مختص ہوگا تو یہ فائدہ حاصل نہ ہوگا کیونکہ وصف جب موصوف مذکور کے ساتھ مختص ہوگا تو مخاطب اس اختصاص کی وجہ سے اس بات پر متنبہ ہو جائے گا کہ یہ وصف، موصوف مذکور کے علاوہ میں نہیں پایا جاتا ہے اور جب ایسا ہے تو اس کلام میں کلمہ انما کا لانا کافی ہوگا اس کے ساتھ کلمہ لا کو جمع کرنے کا کوئی فائدہ نہ ہوگا الحاصل علامہ سکاکی نے تحصیل فائدہ کے پیش نظر عطف بلا کو انما کے ساتھ جمع کرنے کے جواز کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ وصف موصوف کے ساتھ مختص نہ ہو۔ مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ اس کی مثال کہ اگر وصف موصوف کے ساتھ مختص ہو تو انما کے ساتھ نفی بلا کو لانا صحیح نہیں ہے۔ باری تعالیٰ کا یہ قول ہے "انما یستجیب الذین یسمعون" یہاں لا الذین لا یسمعون کہنا ممتنع ہے۔ کیونکہ وصف استجابت (قبول کرنا) الذین یسمعون (سننے والوں) کے ساتھ مختص ہے اسلئے کہ قبول وہی کر سکتا ہے جو بات سنتا ہے اور جس میں سننے کی صلاحیت نہیں یا صلاحیت تو ہے مگر سنتا نہیں ہے وہ کیا خاک قبول کرے گا الحاصل انما یستجیب الذین یسمعون کہنے سے مخاطب کو یہ بات معلوم ہو گئی کہ وصف استجابت الذین لا یسمعون (غیر سامعین) سے منتفی ہے اور جب بغیر عطف بلا کے یہ بات معلوم ہو گئی تو الذین یسمعون کے بعد لا الذین لا یسمعون کہنا کلام میں حشو اور بے فائدہ ہوگا اور بے فائدہ ہونے کی وجہ سے اس کا ذکر کرنا ممتنع ہوگا اس کے برخلاف انما یقوم زید لا عمرو کہنا صحیح ہے کیونکہ یہاں وصف قیام، موصوف (زید) کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ یہ وصف جس طرح زید میں پایا جاتا ہے اسی طرح دوسرے لوگوں میں بھی پایا جاتا ہے۔

آپ اس پر توجہ دیں کہ سکاکی نے جو یہ کہا ہے کہ نفی بلا کو انما کے ساتھ جمع کرنے کی شرط یہ ہے کہ وصف موصوف کے ساتھ مختص نہ ہو تو یہ قصر صفت علی الموصوف کے اعتبار سے شرط ہے جیسا کہ قادم

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

نے اپنی تشریح میں اس کی تصریح کی ہے رہا قصر موصوف علی الصفت تو اس کے اعتبار سے اگرچہ مصنف نے شرط بیان نہیں کی ہے مگر یہ شرط معتبر یہاں بھی ہے یعنی قصر موصوف علی الصفت میں نفی بلا کو انما کے ساتھ جمع کرنے کے جواز کی شرط یہ ہے کہ موصوف، وصف کے ساتھ مختص نہ ہو چنانچہ اگر موصوف وصف کے ساتھ مختص ہوگا تو لا عاطفہ کو انما کے ساتھ جمع کرنا جائز نہ ہوگا جیسا کہ انما التقی متبع مناہج السنۃ لا البدعۃ (متقی سنت کا اتباع کرنے والا ہی ہے نہ کہ بدعت کا اتباع کرنے والا) کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ موصوف (متقی) وصف (متبع مناہج السنۃ) کے ساتھ مختص ہے۔ اسی طرح انما الزمن قاعد لا قائم (اپاہج بیٹھا ہی ہے کھڑا نہیں ہے) کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ موصوف (زمن) وصف قعود کے ساتھ مختص ہے مصنف رد کہتے ہیں کہ شرط مذکور علامہ سکاکی کے نزدیک اگرچہ شرط صحت ہے یعنی بغیر اس شرط کے نفی بلا کا انما کے ساتھ جمع ہونا صحیح نہیں ہے لیکن شیخ عبدالقاہر کے نزدیک شرط مذکور شرط حسن ہے یعنی قصر صفت علی الموصوف میں اگر وصف، موصوف کے ساتھ مختص ہو اور قصر موصوف علی الصفت میں موصوف وصف کے ساتھ مختص ہو تو نفی بلا کا انما کے ساتھ جمع کرنا جائز ہوگا مگر بہتر اور حسن نہیں ہوگا اور عدم اختصاص کی صورت میں ان دونوں کا اجتماع بہتر اور حسن ہوگا مصنف نے فرمایا ہے کہ شیخ کا قول اقرب الی الصواب ہے اور وجہ یہ ہے کہ اگر متکلم کا ارادہ محصور علیہ کے علاوہ سے نفی کی مزید تحقیق اور تاکید کرنا ہو تو اس وقت نفی بلا عاطفہ اور انما کے اجتماع کے ممتنع ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے داخل شارح کا قول اذ لا دلیل الخ سکاکی کے قول پر رد کرنا ہے اس طور پر کہ سکاکی نے کہا ہے کہ اختصاص کی صورت میں انما کے ساتھ لا عاطفہ کو ذکر کرنے میں کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا لہذا اس صورت میں عدم فائدہ کی وجہ سے لا عاطفہ اور انما کا اجتماع ممتنع ہوگا مگر ہم کہتے ہیں کہ اختصاص کی صورت میں بھی فائدہ حاصل ہوگا اور وہ محصور علیہ کے علاوہ سے نفی کی تحقیق اور تاکید ہے یعنی اگر محصور علیہ کے علاوہ سے نفی کی تحقیق اور تاکید مقصود ہو تو اختصاص کے باوجود انما کے ساتھ لا عاطفہ کا ذکر کرنا ضروری ہوگا کیونکہ اس کے بغیر یہ مقصد حاصل نہیں ہوسکتا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ شیخ کا کلام تو لا عاطفہ کے اثبات کی شہادت دیتا ہے یعنی شیخ کا کلام تو اس بات کی شہادت دیتا ہے کہ اختصاص کے باوجود لا عاطفہ کو انما کے ساتھ ذکر کیا جائے ثابت اور باقی رکھا جائے اور سکاکی کا کلام نفی کی شہادت دیتا ہے یعنی سکاکی کا کلام اس بات کی شہادت دیتا ہے کہ اختصاص کی صورت میں لا عاطفہ کو انما کے ساتھ ذکر نہ کیا جائے اور اس کو ثابت اور باقی نہ رکھا جائے۔ الحاصل شیخ کا کلام شہادتِ اثبات پر مبنی ہے اور سکاکی کا کلام شہادت نفی پر مبنی ہے اور شہادتِ اثبات کو چونکہ شہادتِ نفی پر ترجیح حاصل ہوتی ہے اس لئے شیخ کا کلام سکاکی کے کلام کے مقابلہ میں راجح ہے۔

❖ ❖ ❖

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وَأَصْلُ الثَّانِي أَيِ الْوَجْهُ الرَّابِعُ مِنْ وُجُوهِ الْاِخْتِلَافِ أَيْ أَصْلُ النَّفْيِ وَالْاِسْتِثْنَاءِ أَنْ يَكُونَ مَا اسْتُعْمِلَ لَهُ أَيِ الْحُكْمُ الَّذِي اسْتُعْمِلَ فِيهِ النَّفْيُ وَالْاِسْتِثْنَاءُ مِمَّا يَجْهَلُهُ الْمُخَاطَبُ وَيُنْكِرُهُ بِخِلَافِ الثَّالِثِ أَيْ إِنَّمَا فَإِنَّ أَصْلَهُ أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ الْمُسْتَعْمَلُ هُوَ فِيهِ مِمَّا يَعْلَمُهُ الْمُخَاطَبُ وَلَا يُنْكِرُهُ كَذَا فِي الْاِيْضَاحِ نَقْلًا عَنْ دَلَائِلِ الْاِعْجَازِ

ترجمہ اور ثانی کی اصل یعنی وجوہ اختلاف میں سے چوتھی وجہ یہ ہے کہ نفی اور استثناء کی اصل یہ ہے کہ وہ حکم جس میں نفی اور استثناء استعمال کیا گیا ہے ایسا ہو کہ اس سے مخاطب ناواقف ہو اور مخاطب اس کا منکر ہو برخلاف ثالث یعنی انما کے کیونکہ اس کی اصل یہ ہے کہ وہ حکم جس میں انما استعمال کیا گیا ہے ایسا ہو جس سے مخاطب واقف ہو اور مخاطب اس کا منکر نہ ہو ایضاح میں دلائل الاعجاز سے ایسا ہی منقول ہے۔

تشریح قصر کے چار طریقوں کے درمیان وجوہ اختلاف میں سے چوتھی وجہ یہ ہے کہ قصر کے دوسرے طریقہ یعنی نفی اور استثناء کی اصل یہ ہے کہ اس کا استعمال ایسے حکم میں کیا جائے گا جس سے مخاطب ناواقف بھی ہو اور مخاطب اس کا منکر بھی ہو اس کے برخلاف تیسرا طریقہ یعنی انما کہ اس کا استعمال ایسے حکم میں ہوگا جس سے مخاطب واقف بھی ہو اور مخاطب اس کا منکر بھی نہ ہو شارح کہتے ہیں کہ مصنفِ تلخیص نے دلائل الاعجاز سے نقل کرکے ایضاح میں اسی طرح ذکر کیا ہے۔

وَفِيهِ بَحْثٌ لِأَنَّ الْمُخَاطَبَ إِذَا كَانَ عَالِمًا بِالْحُكْمِ وَلَمْ يَكُنْ حُكْمُهُ مَشُوبًا بِخَطَاءٍ لَمْ يَصِحَّ الْقَصْرُ بَلْ لَا يُفِيدُ الْكَلَامُ سِوَى لَازِمِ الْحُكْمِ وَجَوَابُهُ أَنَّ مُرَادَهُمْ أَنَّ إِنَّمَا يَكُونُ لِخَبَرٍ مِنْ شَأْنِهِ أَنْ لَا يَجْهَلَهُ الْمُخَاطَبُ وَلَا يُنْكِرُهُ حَتَّى أَنَّ إِنْكَارَهُ يَزُولُ بِأَدْنَى تَنْبِيهٍ لِعَدَمِ إِصْرَارِهِ عَلَيْهِ وَعَلَى هٰذَا يَكُونُ مُوَافِقًا لِمَا فِي الْمِفْتَاحِ

ترجمہ اور اس میں بحث ہے اس لئے کہ مخاطب جب عالم بالحکم ہو اور اس کے حکم میں غلطی کا شائبہ بھی نہ ہو تو قصر صحیح نہ ہوگا بلکہ کلام سوائے لازم حکم کے کسی چیز کا فائدہ نہ دیگا اور اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی مراد یہ ہے کہ انما ایسی خبر کے لئے ہے جس کی شان یہ ہو کہ مخاطب اس سے ناواقف نہ ہو اور نہ اس کا منکر ہو یہاں تک کہ اس کا انکار ادنیٰ تنبیہ سے زائل ہو جائے کیونکہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وہ اس پر مصر نہیں ہے اور اس تاویل کی بناء پر یہ اس کے موافق ہوگا جو مفتاح العلوم میں ہے۔

تشریح علامہ تفتازانی کہتے ہیں کہ یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ انما کی صورت میں جب مخاطب کو حکم معلوم ہے اور وہ اس کا منکر نہیں ہے اور نہ اس حکم میں غلطی کا کوئی شائبہ ہے تو ایسی صورت میں قصر ہی صحیح نہ ہوگا بلکہ متکلم کا کلام سوائے لازم حکم کے اور کسی چیز کا فائدہ نہ دیگا یعنی صرف اس بات کا فائدہ دیگا کہ متکلم بھی اس حکم کو جانتا ہے اور جب اس صورت میں قصر صحیح نہیں ہے تو کلمہ انما کا استعمال کرنا بھی صحیح نہ ہوگا اور جب اس صورت میں کلمہ انما کا استعمال صحیح نہیں ہے تو مصنف رح کا بخلاف الثالث کہہ کر یہ فرمانا کیسے صحیح ہوگا کہ کلمہ انما ایسے حکم میں مستعمل ہوتا ہے جو حکم مخاطب کو معلوم بھی ہو اور وہ اس کا منکر بھی نہ ہو اس کا جواب یہ ہے کہ بخلاف الثالث سے مصنف رح اور اس کے رفقاء کی مراد یہ ہے کہ کلمہ انما ایسی خبر اور ایسے حکم کے لئے استعمال ہوتا ہے جس سے مخاطب کو ناواقف نہ ہونا چاہئے اور اس کا منکر نہ ہونا چاہئے اگرچہ وہ ناواقف ہے اور بالفعل اس کا منکر ہے پس چونکہ وہ اپنے انکار پر مصر نہیں ہے اس لئے معمولی سی تنبیہ کرنے سے اس کا انکار زائل ہو جائے گا۔ شارح کہتے ہیں کہ اس جواب سے ہمارا کلام مفتاح العلوم کے کلام کے موافق ہو جائے گا کیونکہ مفتاح العلوم میں بھی یہ ہی کہا گیا ہے کہ بالفعل جہل اور انکار ضروری ہے یعنی کلمہ انما کے استعمال کے لئے ضروری ہے کہ مخاطب اس حکم سے بالفعل جاہل بھی ہو اور اس کا منکر بھی ہو اور جواب دیتے ہوئے یہی ہم نے کہا ہے۔

كَقَوْلِكَ لِصَاحِبِكَ وَقَدْ رَأَيْتَ شَبَحًا مِنْ بَعِيْدٍ مَا هُوَ إِلَّا زَيْدٌ إِذَا اِعْتَقَدَ غَيْرَهُ أَيْ إِذَا اِعْتَقَدَ صَاحِبُكَ ذٰلِكَ الشَّبَحَ غَيْرَ زَيْدٍ مُصِرًّا عَلٰى هٰذَا الْاِعْتِقَادِ۔

ترجمہ جیسے تیرا قول اپنے ساتھی سے حال یہ کہ تو نے دور سے ایک شخص کو دیکھا "ما ہو الا زید" جب کہ تیرا ساتھی اس شخص کے بارے میں اس کا معتقد ہو کہ وہ زید کے علاوہ ہے اور اس اعتقاد پر مصر ہو۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ اس کی مثال کہ نفی اور استثناء ایسے حکم میں مستعمل ہوتا ہے جس سے مخاطب ناواقف ہو اور مخاطب اس حکم کا منکر ہو یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک آدمی کو دور سے آتا ہوا دیکھ کر اپنے مخاطب سے کہا "ما ہو الا زید" اور وہ مخاطب اس بات کا معتقد ہو کر آنے والا شخص زید کے علاوہ ہے اور وہ اپنے اس اعتقاد پر مصر بھی ہو پس مخاطب چونکہ اس کا معتقد ہے کہ آنیوالا شخص زید کے علاوہ ہے اس لئے وہ ما ہو الا زید کے حکم سے ناواقف ہوا اور چونکہ وہ اپنے اس اعتقاد پر مصر بھی ہے اس لئے اس حکم کا منکر ہوا۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وَقَدْ يُنَزَّلُ الْمَعْلُوْمُ مَنْزِلَةَ الْمَجْهُوْلِ لِاعْتِبَارٍ مُنَاسِبٍ فَيُسْتَعْمَلُ لَهٗ أَيْ لِذٰلِكَ الْمَعْلُوْمِ اَلثَّانِيْ أَيِ النَّفْيُ وَالْإِسْتِثْنَاءُ إِفْرَادًا أَيْ حَالَ كَوْنِهٖ قَصْرَ إِفْرَادٍ نَحْوُ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُوْلٌ أَيْ مَقْصُوْرٌ عَلَى الرِّسَالَةِ لَا يَتَعَدَّاهَا إِلَى التَّبَرِّيْ مِنَ الْهَلَاكِ فَالْمُخَاطَبُوْنَ وَهُمُ الصَّحَابَةُ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ كَانُوْا عَالِمِيْنَ بِكَوْنِهٖ مَقْصُوْرًا عَلَى الرِّسَالَةِ غَيْرَ جَامِعٍ بَيْنَ الرِّسَالَةِ وَالتَّبَرِّيْ عَنِ الْهَلَاكِ لٰكِنَّهُمْ لَمَّا كَانُوْا يَعُدُّوْنَ هَلَاكَهٗ أَمْرًا عَظِيْمًا نُزِّلَ اِسْتِعْظَامُهُمْ هَلَاكَهٗ مَنْزِلَةَ إِنْكَارِهِمْ إِيَّاهُ أَيِ الْهَلَاكَ فَاسْتُعْمِلَ لَهُ النَّفْيُ وَالْإِسْتِثْنَاءُ وَالْاِعْتِبَارُ الْمُنَاسِبُ هُوَ الْإِشْعَارُ بِعِظَمِ هٰذَا الْأَمْرِ فِيْ نُفُوْسِهِمْ وَشِدَّةِ حِرْصِهِمْ عَلٰى بَقَائِهٖ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

ترجمہ اور کبھی اعتبار مناسب کی وجہ سے امر معلوم کو مجہول کے مرتبہ میں اتار لیا جاتا ہے پھر اس معلوم میں ثانی یعنی نفی اور استثناء استعمال کیا جاتا ہے اس حال میں کہ وہ ثانی قصر افراد ہو جیسے "ما محمد الا رسول" یعنی محمد رسالت پر منحصر ہیں۔ ہلاکت سے بری ہونے کی طرف متجاوز نہیں ہیں پس مخاطب یعنی صحابہ اس کو جانتے تھے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم رسالت پر منحصر ہیں رسالت اور ہلاکت سے بری ہونے کو جمع کرنے والے نہیں ہیں لیکن وہ آپ کی ہلاکت کو چونکہ امر عظیم خیال کرتے تھے اس لئے ان کے استعظام ہلاکت کو ان کے انکار ہلاکت کے مرتبہ میں اتار لیا گیا پھر اس میں نفی اور استثناء استعمال کیا گیا اور اعتبار مناسب اس بات کی خبر دینا ہے کہ یہ امر ان کے دلوں میں بہت بڑا ہے اور وہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بقاء کے بہت زیادہ خواہش مند ہیں۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ کبھی ایسے امر معتبر کی وجہ سے جو مقام کے مناسب ہو حکم معلوم کو حکم مجہول کے مرتبہ میں اتار کر اس میں نفی اور استثناء کو استعمال کر لیا جاتا ہے جیسے قصر افراد کی صورت میں "ما محمد الا رسول" کہ اس مثال میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم رسالت پر منحصر ہیں اور موت سے بچنے کی طرف متجاوز نہیں ہیں یہاں متکلم تو حق جل مجدہٗ ہیں اور مخاطب صحابہ ہیں اور صحابہ گو اس بات کو جانتے تھے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پہلے رسولوں کی طرح ایک رسول ہیں موت سے آپ کو بھی مفر نہیں ہے یعنی موت آپ پر بھی طاری ہوگی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم رسالت اور موت سے نجات کو جامع نہیں ہیں بلکہ رسالت اور موت کو جامع ہیں کیونکہ صحابہ کا یہ عقیدہ ہرگز نہیں تھا کہ آپ کو موت نہیں آئے گی مگر چونکہ حضرات صحابہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی موت کو ایک امر عظیم خیال

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کرتے تھے اس لئے اللہ تعالیٰ نے اس بات کو کہ وہ نبی کی موت کو امر عظیم سمجھتے تھے ان کے انکار اور جہل کے مرتبہ میں اتار دیا یعنی ایسا سمجھ لیا گیا گویا وہ آپ کی موت سے ناواقف ہیں اور اس کے منکر ہیں اور مخاطب کے حکم سے ناواقف اور اس کے منکر ہونے کی صورت میں چونکہ نفی اور استثناء کو استعمال کیا جاتا ہے اس لئے یہاں اللہ تعالیٰ نے نفی اور استثناء استعمال کرتے ہوئے " ما محمد الا رسول " فرمایا اور وہ امر معتبر جو مقام رسالت کے مناسب ہے اور جس کی وجہ سے ایک معلوم چیز کو مجہول کے مرتبہ میں اور استعظام موت کو انکار موت کے مرتبہ میں اتارا گیا ہے اس بات کی خبر دینا ہے کہ حضرات صحابہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی موت کو ایسا امر عظیم سمجھتے تھے جس کا وقوع نہ ہونا چاہئے اور وہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بقاء حیات کے بہت زیادہ حریص اور آرزو مند تھے۔ پس اسی شدت حرص اور بقاء حیات کی آرزو کی وجہ سے ان کے استعظام موت کو ان کے جہل اور انکار کے مرتبہ میں اتار لیا ہے۔

اَوْ قَلْبًا عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ اِفْرَادًا نَحْوُ اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا فَالْمُخَاطَبُوْنَ وَهُمُ الرُّسُلُ صَلَوَاتُ اللّٰهِ عَلَيْهِمْ لَمْ يَكُوْنُوْا جَاهِلِيْنَ بِكَوْنِهِمْ بَشَرًا وَلَا مُنْكِرِيْنَ لِذٰلِكَ لٰكِنَّهُمْ نُزِّلُوْا مَنْزِلَةَ الْمُنْكِرِيْنَ لِاعْتِقَادِ الْقَائِلِيْنَ وَهُمُ الْكُفَّارُ اَنَّ الرَّسُوْلَ لَا يَكُوْنُ بَشَرًا مَعَ اِصْرَارِ الْمُخَاطَبِيْنَ عَلٰى دَعْوَى الرِّسَالَةِ فَنَزَّلَهُمُ الْقَائِلُوْنَ مَنْزِلَةَ الْمُنْكِرِيْنَ لِلْبَشَرِيَّةِ لِمَا اعْتَقَدُوْا اِعْتِقَادًا فَاسِدًا مِنَ التَّنَافِيْ بَيْنَ الرِّسَالَةِ وَالْبَشَرِيَّةِ فَقَلَبُوْا هٰذَا الْحُكْمَ وَقَالُوْا اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا اَيْ اَنْتُمْ مَقْصُوْرُوْنَ عَلَى الْبَشَرِيَّةِ لَيْسَ لَكُمْ وَصْفُ الرِّسَالَةِ الَّتِيْ تَدَّعُوْنَهَا

ترجمہ یا قلباً (یہ) مصنف کے قول افراداً پر معطوف ہے جیسے " ان انتم الا بشر مثلکم " پس مخاطب تو وہ رسول ہیں جو اپنے بشر ہونے سے ناواقف نہ تھے اور نہ اس کے منکر تھے لیکن ان کو منکرین کے مرتبہ میں اتار لیا گیا کیونکہ قائلین یعنی کفار کا یہ عقیدہ تھا کہ رسول بشر نہیں ہوتا ہے۔ باوجودیکہ مخاطبین دعوی رسالت پر مصر ہیں پس قائلین نے ان کو بشریت کا انکار کرنے والوں کے مرتبہ میں اتار لیا ہے کیونکہ وہ رسالت اور بشریت کے درمیان منافات کے ایک غلط عقیدے کے معتقد تھے لہذا انھوں نے یہ حکم بدل ڈالا اور کہا " ان انتم الا بشر مثلنا " یعنی تم بشریت پر منحصر ہو تمہارے لئے وصف رسالت ثابت نہیں جس کے تم مدعی ہو۔

تشریح مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ قصر کا وہ موقعہ جس میں معلوم کو مجہول کے مرتبہ میں اتار کر نفی اور استثناء کو استعمال کیا جاتا ہے یا تو وہ قصر افراد کی صورت میں ہوگا جیسا کہ گذشتہ سطور

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

میں بیان کیا گیا ہے اور یا قصر قلب کی صورت میں ہوگا جیسا کہ کفار نے انبیاء علیہم السلام کو مخاطب کرتے ہوئے ان انتم الا بشر مثلنا کہا اس قول کے قائل تو کفار ہیں۔ اور مخاطب انبیاء علیہم السلام ہیں۔ انبیاء علیہم السلام اپنے بشر ہونے کا نہ انکار کرتے تھے اور نہ اس سے جاہل تھے۔ مگر چونکہ کفار کا یہ عقیدہ تھا کہ نبی فرشتہ تو ہو سکتا ہے مگر بشر نبی نہیں ہو سکتا یعنی نبوت اور بشریت دونوں جمع نہیں ہو سکتی ہیں ادھر انبیاء علیہم السلام اپنے دعوی رسالت پر مصر تھے جو کفار کے گمان کے مطابق بشریت کی نفی کرتا ہے اس لئے کفار نے اپنے اس اعتقاد فاسد کی وجہ سے انبیاء علیہم السلام کو منکرین بشریت کے مرتبہ میں اتار لیا اور ان کے سامنے جو کلام قصری پیش کیا اس میں نفی اور استثناء کا استعمال کیا اور کفار چونکہ بشریت اور رسالت کے درمیان منافات کا عقیدہ رکھتے تھے اور انبیاء رسالت کے مدعی تھے جو کفار کے خیال میں بشریت کے منافی ہے اس لئے کفار نے بصورت قصر قلب اس حکم رسالت کو جو ان کے خیال میں منافی بشریت ہے بدل دیا اور کہا کہ تم بشر ہو رسول نہیں ہو۔

وَلَمَّا كَانَ هٰهُنَا مَظَنَّةُ سُؤَالٍ وَهُوَ اَنَّ الْقَائِلِيْنَ قَدْ اِدَّعَوُا التَّنَافِيَ بَيْنَ الْبَشَرِيَّةِ وَالرِّسَالَةِ وَقَصَرُوا الْمُخَاطَبِيْنَ عَلَى الْبَشَرِيَّةِ وَالْمُخَاطَبُوْنَ قَدِ اعْتَرَفُوْا بِكَوْنِهِمْ مَقْصُوْرِيْنَ عَلَى الْبَشَرِيَّةِ حَيْثُ قَالُوْا اِنْ نَحْنُ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ فَكَاَنَّهُمْ سَلَّمُوْا اِنْتِفَاءَ الرِّسَالَةِ عَنْهُمْ اَشَارَ اِلَى جَوَابِهِ بِقَوْلِهِ وَقَوْلُهُمْ اَيْ قَوْلُ الرُّسُلِ الْمُخَاطَبِيْنَ اِنْ نَحْنُ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ مِنْ بَابِ مُجَارَاةِ الْخَصْمِ وَاِرْخَاءِ الْعِنَانِ اِلَيْهِ بِتَسْلِيْمِ بَعْضِ مُقَدِّمَاتِهِ لِيَعْثُرَ الْخَصْمُ مِنَ الْعِثَارِ وَهُوَ الزَّلَّةُ وَاِنَّمَا يُفْعَلُ ذٰلِكَ حَيْثُ يُرَادُ تَبْكِيْتُهُ اَيْ اِسْكَاتُ الْخَصْمِ وَاِلْزَامُهُ لَا لِتَسْلِيْمِ انْتِفَاءِ الرِّسَالَةِ فَكَاَنَّهُمْ قَالُوْا اِنَّ مَا ادَّعَيْتُمْ مِنْ كَوْنِنَا بَشَرًا فَحَقٌّ لَا نُنْكِرُهُ وَلٰكِنْ هٰذَا لَا يُنَافِيْ اَنْ يَمُنَّ اللّٰهُ عَلَيْنَا بِالرِّسَالَةِ فَلِهٰذَا اَثْبَتُوا الْبَشَرِيَّةَ لِاَنْفُسِهِمْ وَاَمَّا اِثْبَاتُهَا بِطَرِيْقِ الْقَصْرِ فَلِيَكُوْنَ عَلٰى وَفْقِ كَلَامِ الْخَصْمِ

ترجمہ اور چونکہ یہاں ایک سوال ہو سکتا ہے اور وہ یہ کہ قائلین نے بشریت اور رسالت کے درمیان منافات کا دعوی کیا ہے اور مخاطبین کو بشریت پر منحصر کیا ہے اور مخاطبین نے اپنے بشریت پر منحصر ہونے کا اعتراف کیا ہے ان نحن الا بشر مثلکم پس گویا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

انھوں نے اپنے سے رسالت کے منتفی ہونے کو تسلیم کر لیا ہے مصنف نے اس کے جواب کیطرف اپنے قول دلو تیم سے اشارہ کیا ہے یعنی رسول جو مخاطب ہیں ان کا قول "ان نحن الا بشر مثلکم" مقابل کو ڈھیل دینے اور اس کے بعض مقدمات کو تسلیم کر کے اس کی رسی کو ڈھیلا کرنے کے قبیل سے ہے تاکہ مقابل پھسل جائے (ایشر) عثار سے ماخوذ ہے اور وہ پھسلنا ہے اور یہ وہاں کیا جاتا ہے جہاں مقابل کو خاموش کرنا اور اس پر الزام قائم کرنا مقصود ہو نہ کہ انتفاء رسالت کو تسلیم کرنے کے لئے گویا رسولوں نے کہا ہمارے بشر ہونے کا جو کچھ تم نے دعویٰ کیا وہ صحیح ہے ہم اس کے منکر نہیں ہیں لیکن یہ اس کے منافی نہیں ہے کہ اللہ ہم پر رسالت کے ساتھ احسان کرے پس اسی وجہ سے رسولوں نے اپنے لئے بشریت کو ثابت کیا ہے اور اس کا بطریق قصر ثابت کرنا تاکہ مقابل کے کلام کے موافق ہو جائے۔

تشریح شارح علیہ السلام فرماتے ہیں کہ اس جگہ ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ کفار نے بشریت اور رسالت کے درمیان جو منافات کا دعویٰ کیا ہے اور رسولوں کو بشریت پر منحصر کیا ہے یہ صرف کفار ہی کا اعتقاد نہیں ہے بلکہ رسولوں کو بھی یہ بات تسلیم ہے کہ بشریت اور رسالت دونوں جمع نہیں ہو سکتی ہیں یہی وجہ ہے کہ انھوں نے کفار کے جواب میں اپنی بشریت کا بصورت قصر اعتراف کیا ہے چنانچہ کہا ہے "ان نحن الا بشر مثلکم" اور جب رسول بشریت اور رسالت کے درمیان منافات کے معترف ہیں اور بصورت قصر اپنے بشر ہونے کے معترف ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ انھوں نے اپنے رسول نہ ہونے کو تسلیم کر لیا ہے جیسا کہ کفار کا عقیدہ ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے یعنی رسول، نہ تو بشریت اور رسالت کے درمیان منافات کے معترف ہیں اور نہ ہی انھوں نے اپنے رسول نہ ہونے کو تسلیم کیا ہے کیونکہ ہر رسول نے اپنے زمانہ میں "انی رسول اللہ" کا دعویٰ کیا ہے اور ہر موقعہ پر اپنے بشر ہونے کا اعتراف کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام کا یہ قول "ان نحن الا بشر مثلکم" مجارات خصم کے قبیل سے ہے رسول نہ ہونے کو تسلیم کرنے کے قبیل سے نہیں ہے۔ مجارات جری سے ہے معنی ہیں جاری ہونا چلنا۔ اور اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص اپنے خصم اور مقابل کے بعض مقدمات کو اس غرض سے تسلیم کرے کہ اسے پھسلا دیا جائے یعنی اس کو اس کے دعوے اور موقف سے ہٹا دیا جائے۔ اسی کو ارخاء عنان (رسی کو ڈھیلا کرنا) کہتے ہیں اور مجارات خصم کا استعمال وہاں کیا جاتا ہے جہاں مقابل کو خاموش کرنا اور اس پر الزام قائم کرنا مقصود ہو۔ اب جواب کا حاصل یہ ہوگا کہ انبیاء علیہم السلام فرماتے ہیں کہ تمھارا یہ دعویٰ کہ ہم بشر ہیں تسلیم ہے ہم اس کے منکر نہیں ہیں تمھارا یہ دعویٰ بالکل برحق اور واقع کے مطابق ہے لیکن یہ اس کے منافی نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ ہم پر احسان فرما کر ہمکو رسول بنا دے لہٰذا ہم بشر بھی ہیں اور رسول بھی ہیں ان دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے اسی عدم منافات کی وجہ سے انبیاء علیہم السلام نے اپنے لئے بشریت ثابت کی ہے۔ "واما اثباتہا بطریق القصر" سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا اعتراض یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کا مقصود اپنے اس کلام سے اپنے لئے بشریت کو ثابت کرنا ہے رسالت وغیرہ کی نفی کرنا مقصود نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو اس جگہ باب مجازات میں "نحن بشر مثلکم" کہنا کافی تھا نفی اور استثناء لاکر حصر کرنے کی کیا ضرورت تھی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام نے یہ کلام بصورتِ قصر اس لئے نہیں فرمایا ہے کہ انہوں نے بشریت اور رسالت کے درمیان منافات کو تسلیم کرلیا ہے بلکہ اس لئے فرمایا ہے تاکہ ہمارا یہ کلام مدمقابل کے کلام کے موافق ہوجائے اور اس میں مشاکلت صوری پیدا ہوجائے یعنی جس طرح کفار نے "ان انتم الا بشر مثلنا" بصورت قصر ذکر فرمایا تھا اسی طرح انبیاء علیہم السلام نے بھی "ان نحن الا بشر مثلکم" بصورتِ قصر ذکر فرمادیا۔ اگرچہ ان کے کلام میں حصر اور قصر مراد نہیں ہے بلکہ اپنے لئے صرف بشریت کو ثابت کرنا مقصود ہے رسالت یا کسی دوسری چیز کی نفی کرنا مقصود نہیں ہے۔

وَكَقَوْلِكَ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ كَقَوْلِكَ لِصَاحِبِكَ وَهٰذَا مِثَالُ الْأَصْلِ

إِنَّمَا أَيِ الْأَصْلُ فِيْ إِنَّمَا أَنْ يُسْتَعْمَلَ فِيْمَا لَا يُنْكِرُهُ الْمُخَاطَبُ كَقَوْلِكَ

إِنَّمَا هُوَ أَخُوْكَ لِمَنْ يَعْلَمُ ذٰلِكَ وَيُقِرُّ بِهٖ وَأَنْتَ تُرِيْدُ أَنْ تُرَقِّقَهٗ

عَلَيْهِ أَيْ تَجْعَلَ مَنْ يَعْلَمُ ذٰلِكَ رَفِيْقًا مُشْفِقًا عَلٰى أَخِيْهِ وَالْأَوْلٰى بِنَاءً

عَلٰى مَا ذَكَرْنَا أَنْ يَكُوْنَ هٰذَا الْمِثَالُ مِنَ الْإِخْرَاجِ لَا عَلٰى مُقْتَضَى الظَّاهِرِ

ترجمہ اور جیسے تیرا قول (یہ) مصنف کے قول کقولک لصاحبک پر معطوف ہے اور یہ انما کی اصل کی مثال ہے یعنی انما میں اصل یہ ہے کہ اس کو ایسے حکم میں استعمال کیا جاتا ہے جس کا مخاطب منکر نہ ہو جیسے تیرا قول "انما ہو اخوک" اس سے جو اس کو جانتا ہو اور اس کا اقرار کرتا ہو اور تو اس کو اس کے بھائی پر مہربان بنانا چاہے یعنی تو اس شخص کو جو اس کو جانتا ہے اس کے بھائی پر مہربان اور مشفق بنائے اور اس پر بنا کرتے ہوئے جو ہم نے ذکر کیا ہے بہتر یہ ہے کہ یہ مثال خلاف مقتضی ظاہر کے استعمال کے قبیل سے ہو۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا قول کقولک، مصنف کے قول کقولک لصاحبک پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ نفی اور استثناء کی اصل کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص اپنے ساتھی سے دور سے آنے والے کے بارے میں کہے "ماہو الازید" جبکہ اس کا ساتھی اس کے علاوہ کا معتقد ہو اور انما کی اصل کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص کسی کو دیکھ کر اس کے بارے میں کسی ایسے شخص سے "انما ہو اخوک" کہے جو اس بات کو جانتا ہو کہ مخبر عنہ اس کا بھائی ہے اور اس کا اقرار بھی کرتا ہو اور متکلم اپنے اس مخاطب کو اس کے اس بھائی پر مہربان کرنا چاہتا ہو۔ انما میں اصل یہ ہے کہ وہ ایسے حکم میں استعمال کیا جائے جس کو مخاطب جانتا ہو اور اس کا منکر نہ ہو پس انما ہو اخوک میں بھی کلمہ انما چونکہ ایسے حکم میں استعمال کیا گیا ہے جو

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

حکم (اخوت) مخاطب کو معلوم ہے اور مخاطب اس کا منکر نہیں بلکہ مقر ہے۔ اس لئے یہ قول کلام کو مقتضی ظاہر کے مطابق استعمال کرنے کی مثال ہوگا یعنی یہ کہا جائے گا کہ یہ کلام مقتضی ظاہر کے مطابق ہے۔ بشارح فرماتے ہیں بہتر یہ ہے کہ اس کلام (انما ہو اخوک) کو خلاف مقتضی ظاہر کلام کی مثال قرار دیا جائے کیونکہ انما ایسے مجہول حکم میں استعمال کیا جاتا ہے جس سے مخاطب کو ناواقف نہ ہونا چاہئے اور اس کا انکار نہ کرنا چاہئے۔ یہی وجہ ہے کہ معمولی سی تنبیہ سے اس کا انکار زائل ہو جاتا ہے پس اس مثال میں حکم اخوت ہے اور مخاطب کو یہ معلوم بھی ہے کہ وہ شخص اس کا یعنی مخاطب کا بھائی ہے یعنی مخاطب کو اس حکم کا علم بھی ہے اور وہ اس کا منکر بھی نہیں ہے مگر چونکہ مخاطب اپنے علم بالاخوت کے موجب اور مقتضی پر عمل نہیں کرتا ہے یعنی اس کے ساتھ شفقت اور نرمی کا معاملہ نہیں کرتا ہے بلکہ اس کو مارتا ہے اور اس کے ساتھ ناروا سلوک کرتا ہے اس لئے اس حکم کو مجہول کے مرتبہ میں اتار کر خلاف مقتضی ظاہر کلمہ انما استعمال کیا گیا اور جب ایسا ہے تو یہ قول (انما ہو اخوک) کلام کو خلاف مقتضی ظاہر استعمال کرنے کی مثال ہوگا نہ کہ مقتضی ظاہر کے مطابق استعمال کرنے کی مثال اور اس کا عطف "وما محمد الا رسول" پر ہوگا نہ کہ مصنف کے قول کقولک لصاحبک پر۔

وَقَدْ يُنَزَّلُ الْمَجْهُوْلُ مَنْزِلَةَ الْمَعْلُوْمِ لِادِّعَاءِ ظُهُوْرِهٖ فَيُسْتَعْمَلُ لَهُ
الثَّالِثُ اَیْ اِنَّمَا نَحْوُ قَوْلِهٖ تَعَالٰی حِكَايَةً عَنِ الْيَهُوْدِ اِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُوْنَ
اِدَّعَوْا اَنَّ كَوْنَهُمْ مُصْلِحِيْنَ اَمْرٌ ظَاهِرٌ مِنْ شَانِهٖ اَنْ لَّا يَجْهَلَهُ الْمُخَاطَبُ
وَلَا يُنْكِرَهٗ وَلِذٰلِكَ جَاءَ اَلَا اِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُوْنَ لِلرَّدِّ عَلَيْهِمْ مُؤَكَّدًا
بِمَا تَرٰى مِنْ اِيْرَادِ الْجُمْلَةِ الْاِسْمِيَّةِ الدَّالَّةِ عَلَى الثَّبَاتِ وَتَعْرِيْفِ
الْخَبَرِ الدَّالِّ عَلَى الْحَصْرِ وَتَوْسِيْطِ ضَمِيْرِ الْفَصْلِ الْمُؤَكِّدِ لِذٰلِكَ وَ
تَصْدِيْرِ الْكَلَامِ بِحَرْفِ التَّنْبِيْهِ الدَّالِّ عَلٰى اَنَّ مَضْمُوْنَ الْكَلَامِ مِمَّا لَهٗ
خَطَرٌ وَبِهٖ عِنَايَةٌ وَتَاْكِيْدُهٗ بِاِنَّ ثُمَّ تَعْقِيْبُهٗ بِمَا يَدُلُّ عَلَى التَّقْرِيْعِ
وَالتَّوْبِيْخِ وَهُوَ قَوْلُهٗ وَلٰكِنْ لَّا يَشْعُرُوْنَ

ترجمہ اور کبھی مجہول کو معلوم کے مرتبہ میں اتار لیا جاتا ہے مجہول کے ظہور کا دعوی کرنے کے لئے پس اس میں تیسرا یعنی کلمہ انما استعمال کر لیا جاتا ہے جیسے یہود کی حکایت کرتے ہوئے باری تعالی کا قول "انما نحن مصلحون"۔ (اس میں) یہود نے دعوی کیا ہے کہ ان کا مصلح ہونا بالکل ظاہر ہے مخاطب کو اس سے ناواقف ہونا ہی نہیں چاہئے اور نہ ہی اس کا انکار کرنا چاہئے اسی وجہ سے ان پر رد کرتے ہوئے "الا انہم ہم المفسدون"۔ ان تاکیدات کے ساتھ آیا ہے جو تم دیکھ رہے ہو یعنی جملہ اسمیہ کو لایا گیا جو ثبات پر

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

دال ہے اور خبر کو معرفہ لایا گیا جو حصر پر دال ہے اور درمیان میں ضمیر فصل کو لایا گیا جو حصر کی تاکید کرنے والی ہے اور کلام کو حرفِ تنبیہ سے شروع کیا گیا جو اس بات پر دال ہے کہ مضمونِ کلام ایک مہتم بالشان اور قابلِ اعتناء امر ہے اور اِنّ کے ساتھ تاکید لائی گئی پھر اس کے بعد ایسا لفظ لایا گیا جو تقریع و توبیخ پر دال ہے اور وہ باری تعالیٰ کا قول ولکن لایشعرون ہے۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ کبھی حکم مجہول کو حکم معلوم کے مرتبہ میں اتار کر اس حکم میں کلمہ انما استعمال کر لیا جاتا ہے اور یہ اس وقت کیا جاتا ہے جب متکلم اس حکم کے ظاہر ہونے کا مدعی ہو اس کی صورت یہ ہے کہ مخاطب کے نزدیک ایک حکم مجہول ہے لیکن متکلم اس کے ظہور کا دعویٰ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ یہ حکم اگرچہ بالفعل مجہول ہے مگر اس کی شان یہ ہے کہ یہ حکم مخاطب کو معلوم ہونا چاہئے اور مخاطب کو اس کے انکار پر اصرار نہ کرنا چاہئے پس متکلم اس دعویٰ ظہور کی وجہ سے حکم مجہول کو حکم معلوم کے مرتبہ میں اتار کر خلافِ مقتضیٰ ظاہر اس کے لئے کلمہ انما استعمال کرتا ہے اگرچہ مقتضیٰ ظاہر نفی اور استثناء کا استعمال کرنا ہے مثلاً باری تعالیٰ نے یہود کا کلام نقل کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ جب یہود سے لاتفسدوا فی الارض کہا گیا تو انھوں نے جواب میں کہا، انما نحن مصلحون۔ دیکھئے یہود کا مصلح ہونا مخاطبین یعنی مسلمانوں کے نزدیک ایک امر مجہول ہے مسلمان قوت کے ساتھ اس کا انکار کرتے ہیں مگر یہود نے یہود (لعنۃ اللہ علیہم) اس بات کا دعویٰ کر رہے ہیں کہ ان کا مصلح ہونا ایک امر ظاہر ہے، مسلمانوں کو اس سے ناواقف نہ ہونا چاہئے اور نہ ہی اس کا انکار کرنا چاہئے۔ پس انھوں نے اپنے اس دعویٰ ظہور کی وجہ سے حکم مجہول کو اس حکم کے مرتبہ میں اتار لیا جس کی شان یہ ہو کہ وہ حکم مسلمانوں کو معلوم ہونا چاہئے اور ان کا انکار ادنیٰ سی تنبیہ سے دور ہو جانا چاہئے اور ایسے حکم معلوم کے لئے چونکہ کلمہ انما استعمال کیا جاتا ہے اس لئے انھوں نے بطریقِ قصر اپنے مصلح ہونے کو ثابت کرنے کے لئے کلمہ انما کو استعمال کیا اگرچہ مقتضیٰ ظاہر یہ تھا کہ یہ لوگ اپنے اس کلام کو نفی اور استثناء کے ساتھ تعبیر کرتے کیونکہ ان کا مصلح ہونا مسلمانوں کے نزدیک واقعۃً مجہول تھا اور مسلمان اس کے منکر تھے اور حکم مجہول کے لئے نفی اور استثناء سے حصر کیا جاتا ہے نہ کہ انما کے ذریعہ۔

مصنف رہ کہتے ہیں کہ یہود نے چونکہ اپنے مصلح ہونے کے ظاہر ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور اپنے مفسد ہونے کے انکار میں مبالغہ سے کام لیا ہے اس لئے باری تعالیٰ نے ان کے لئے افساد کو ثابت کرتے ہوئے اور ان سے اصلاح کی نفی کرتے ہوئے ان پر ایسے کلام کے ساتھ رد فرمایا ہے جو کئی تاکیدات پر مشتمل ہے چنانچہ فرمایا ہے، الا انہم ہم المفسدون ولکن لایشعرون۔ یہ جملہ کئی تاکیدات پر مشتمل ہے۔ (۱) جملہ اسمیہ جو دوام و ثبوت پر دلالت کرتا ہے باری تعالیٰ نے اس کے ساتھ رد فرمایا (۲) خبر کو معرفہ ذکر فرمایا جو حصر پر دال ہے (۳) درمیان میں ضمیر فصل لائے جو اس حصر کی تاکید کر رہی ہے (۴) کلام

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کو الاحرف تنبیہ سے شروع فرمایا جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مضمون جملہ ایک مہتم بالشان اور قابل اعتماد امر ہے (۵) اس کلام کو انّ حرف تاکید کے ساتھ مؤکد فرمایا (۶) پھر اس کے بعد "ولکن لایشعرون" لا کر ایک ڈانٹ پلائی اور کہا کہ یہ تو ایسے مُردے ہیں جنکو جانوروں جیسی سمجھ بھی نہیں ہے اگر ان کو ذرا سی بھی سمجھ ہوتی تو یہ لوگ اپنے افساد کا ادراک کر لیتے اور افساد کو اصلاح خیال نہ کرتے۔

وَمَزِيَّةُ اِنَّمَا عَلَى الْعَطْفِ اِنَّهُ يُعْقَلُ مِنْهَا اَيْ مِنْ اِنَّمَا الْحُكْمَانِ اَعْنِي الْاِثْبَاتَ لِلْمَذْكُوْرِ وَالنَّفْيَ عَمَّا عَدَاهُ مَعًا بِخِلَافِ الْعَطْفِ فَاِنَّهُ يُفْهَمُ مِنْهُ اَوَّلًا الْاِثْبَاتُ ثُمَّ النَّفْيُ نَحْوُ زَيْدٌ قَائِمٌ لَا قَاعِدٌ اَوْ بِالْعَكْسِ نَحْوُ مَا زَيْدٌ قَائِمًا بَلْ قَاعِدٌ؟

ترجمہ اور عطف پر کلمہ انما کی فضیلت یہ ہے کہ کلمہ انما سے دونوں حکم یعنی مذکور کے لئے اثبات اور ما عداء سے نفی ساتھ ساتھ معلوم ہو جاتے ہیں بر خلاف عطف کے کہ اس سے اولاً اثبات مفہوم ہوتا ہے پھر نفی جیسے زید قائم لاقاعد یا برعکس جیسے مازید قائما بل قاعد۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ عطف کی بہ نسبت کلمہ انما میں ایک فضیلت اور شرافت پائی جاتی ہے وہ یہ کہ عطف کے ذریعہ قصر کی صورت میں بھی اگرچہ دونوں حکم یعنی ایک کے لئے اثبات اور دوسرے کے لئے نفی معلوم ہو جاتی ہے لیکن ایک ساتھ نہیں بلکہ یکے بعد دیگرے یعنی پہلے معطوف علیہ کا حکم معلوم ہوگا اس کے بعد معطوف کا حکم معلوم ہوگا مثلاً زید قائم لاقاعد میں پہلے اثبات کا علم ہوگا اس کے بعد نفی کا اور مازید قائما بل قاعد میں پہلے نفی کا علم ہوگا اور بعد میں اثبات کا علم ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر انما کے ذریعہ قصر کیا گیا تو دونوں حکم یعنی مذکور کے لئے اثبات اور ما عدا سے نفی ایک ساتھ معلوم ہو جائیں گے اور یہ بلاشبہ افضل ہے کیونکہ جب دونوں حکم بیک وقت مفہوم ہونگے تو شروع کلام میں عدم قصر کا وہم نہ ہوگا اس کے برخلاف جب ایک حکم پہلے اور دوسرا بعد میں مفہوم ہوگا تو شروع کلام میں مخاطب کو عدم قصر کا وہم ہو سکتا ہے۔ تقدیم کی وجہ سے قصر کی صورت میں اور نفی اور استثناء کی وجہ سے قصر کی صورت میں بھی چونکہ دونوں حکم بیک وقت مفہوم ہو جاتے ہیں اور انما کو ان پر اس قسم کی فضیلت حاصل نہیں ہے اس لئے مصنف نے اس موقعہ پر ان دونوں کا تذکرہ نہیں کیا ہے۔

وَاَحْسَنُ مَوَاقِعِهَا اَيْ مَوَاقِعِ اِنَّمَا التَّعْرِيْضُ نَحْوُ اِنَّمَا يَتَذَكَّرُ اُولُوا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

الْأَلْبَابِ فَإِنَّهُ تَعْرِيضٌ بِأَنَّ الْكُفَّارَ مِنْ فَرْطِ جَهْلِهِمْ كَالْبَهَائِمِ
فَطَمَعُ النَّظَرِ مِنْهُمْ كَطَمَعِهِ مِنْهَا أَيْ كَطَمَعِ النَّظَرِ مِنَ الْبَهَائِمِ

ترجمہ اور انما کا بہترین موقعہ تعریض ہے جیسے "انما یتذکر اولوا الالباب" یہ کلام اس پر تعریض ہے کہ کفار اپنی غایت درجہ جہالت کی وجہ سے جانوروں کے مانند ہیں پس ان سے امید نظر رکھنا ایسا ہی ہے جیسے جانوروں سے امید رکھنا۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ کلمہ انما کے استعمال کا سب سے اچھا موقعہ تعریض ہے تعریض کا مطلب یہ ہے کہ کلام جس معنی میں مستعمل ہے وہ معنی مراد نہ لئے جائیں بلکہ دوسرے معنی کی طرف اشارہ کیا جائے مثلاً باری تعالٰے نے کفار پر تعریض کرتے ہوئے فرمایا ہے "انما یتذکر اولوا الالباب۔ ارباب فہم ہی حق کو سمجھتے ہیں" ملاحظہ فرمائیے اس کلام سے باری تعالیٰ کا مقصود اس کی خبر دینا نہیں ہے کہ اہل عقل ہی حق کو سمجھتے ہیں بلکہ کفار پر تعریض کرنا اور ان کو چڑانا ہے کہ کفار اپنے جہل کی وجہ سے جانوروں کی طرح ہیں لہٰذا جس طرح جانوروں سے خیر کی امید رکھنا بے سود ہے اسی طرح ان سے بھی خیر کی امید رکھنا بے سود ہے۔ غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ اس تعریض پر ایک اور تعریض مرتب ہے۔ وہ یہ کہ اللہ تعالٰے نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم پر تعریض کی ہے کہ آپ اپنی قوم کے ایمان پر اس قدر حریص ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جانوروں سے بھی ایمان کی توقع رکھتے ہیں حتیٰ کہ ان کو دعوتِ ایمان پیش کرنے میں کسی طرح کا دریغ نہیں کرتے۔ کلمۂ انما کے استعمال کا بہترین موقعہ تعریض اس لئے ہے کہ کلمۂ انما کا مدلول حکم معلوم کا افادہ کرنا ہے اور حکم معلوم کا افادہ کرنا نہ کوئی معقول بات ہے اور نہ ہی اس کی کوئی ضرورت ہے لہٰذا مناسب یہی ہے کہ کسی دوسرے حکم کی طرف جس کا مخاطب منکر ہو اشارہ کیا جائے۔

ثُمَّ الْقَصْرُ كَمَا يَقَعُ بَيْنَ الْمُبْتَدَإِ وَالْخَبَرِ عَلَى مَا مَرَّ يَقَعُ بَيْنَ الْفِعْلِ وَالْفَاعِلِ نَحْوُ مَا قَامَ إِلَّا زَيْدٌ وَغَيْرِهِمَا كَالْفَاعِلِ وَالْمَفْعُولِ نَحْوُ مَا ضَرَبَ زَيْدٌ إِلَّا عَمْرًا وَمَا ضَرَبَ عَمْرًا إِلَّا زَيْدٌ وَالْمَفْعُولَيْنِ نَحْوُ مَا أَعْطَيْتُ زَيْدًا إِلَّا دِرْهَمًا وَغَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ الْمُتَعَلِّقَاتِ فَفِي الْاِسْتِثْنَاءِ يُؤَخَّرُ الْمَقْصُورُ عَلَيْهِ مَعَ أَدَاةِ الْاِسْتِثْنَاءِ حَتَّى لَوْ أُرِيدَ الْقَصْرُ عَلَى الْفَاعِلِ قِيلَ مَا ضَرَبَ عَمْرًا إِلَّا زَيْدٌ وَلَوْ أُرِيدَ الْقَصْرُ عَلَى الْمَفْعُولِ قِيلَ مَا ضَرَبَ زَيْدٌ إِلَّا عَمْرًا وَمَعْنَى قَصْرِ الْفَاعِلِ عَلَى

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

الْمَفْعُوْلِ مَثَلاً قَصْرُ الْفِعْلِ الْمُسْنَدِ اِلَى الْفَاعِلِ عَلَى الْمَفْعُوْلِ وَعَلَى هٰذَا اَلْقِيَاسُ الْبَوَاقِيْ فَيَرْجِعُ اِلٰى قَصْرِ الصِّفَةِ عَلَى الْمَوْصُوْفِ اَوِالْعَكْسِ وَيَكُوْنُ حَقِيْقِيًّا وَغَيْرَ حَقِيْقِيٍّ اِفْرَادًا وَقَلْبًا وَتَعْيِيْنًا وَلَا يَخْفٰى اِعْتِبَارُ ذٰلِكَ

ترجمہ پھر قصر جس طرح مبتدا، اور خبر کے درمیان واقع ہوتا ہے جیسا کہ گذر چکا اسی طرح فعل اور فاعل کے درمیان بھی واقع ہوتا ہے جیسے ماقام الازید " اور ان کے علاوہ میں بھی مثلاً فاعل اور مفعول جیسے ماضرب زید الاعمروا وماضرب عمروا الا زید، اور دو مفعولوں میں بھی جیسے ما اعطیت زیدًا الا درہمًا۔ اس کے علاوہ دیگر متعلقات میں بھی پس استثناء میں ادات استثناء کے ساتھ مقصور علیہ کو مؤخر کیا جائے گا حتی کہ اگر فاعل پر قصر کا ارادہ کیا گیا ہو تو ماضرب عمروا الا زید کہا جائے گا اور اگر مفعول پر قصر کا ارادہ ہو تو ماضرب زید الاعمروا کہا جائے گا اور قصر فاعل علی المفعول کا مطلب یہ ہے کہ وہ فعل جو فاعل کی طرف منسوب ہے مفعول پر منحصر ہو اسی پر باقی کو قیاس کر لیا جائے پس قصر صفت علی الموصوف یا برعکس کی طرف راجع ہوگا اور حقیقی، غیر حقیقی، افرادی، قلبی، تعیینی ہوگا اور اس کا اعتبار مخفی نہیں ہے۔

تشریح یہاں سے مصنف رح فرماتے ہیں کہ قصر مذکورہ مواقع کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ ان کے علاوہ دوسرے مواقع میں بھی متحقق ہے یعنی قصر جس طرح مبتدا اور خبر کے درمیان واقع ہوتا ہے اسی طرح فعل اور فاعل کے درمیان بھی واقع ہوتا ہے، فعل اور فاعل کے درمیان واقع ہونے کا یہ مطلب ہے کہ فعل فاعل پر منحصر ہو یعنی فعل مقصور ہو اور فاعل مقصور علیہ ہو جیسے ماقام الازید (زید ہی کھڑا ہوا) میں فعل قیام فاعل (زید) پر منحصر ہے اور ان دونوں کے درمیان جو قصر ہے یہ قصر صفت علی الموصوف کے قبیل سے ہے اور رہا اس کا برعکس یعنی قصر فاعل علی الفعل تو یہ ممکن نہیں ہے کیونکہ مقصور علیہ کا مؤخر ہونا ضروری ہے اور فاعل جب تک فاعل ہے فعل اس سے مؤخر نہیں ہو سکتا ہے اور اگر فاعل فاعلیت سے خارج ہو جائے تو وہ قصر فاعل علی الفعل نہیں رہے گا بلکہ قصر مبتدا علی الخبر ہو جائے گا۔
مصنف کہتے ہیں کہ فعل اور فاعل کے علاوہ فعل کے تمام متعلقات میں قصر واقع ہوتا ہے چنانچہ فاعل اور مفعول بہ کے درمیان واقع ہوتا ہے مثلاً قصر فاعل علی المفعول کی صورت میں کہا جاتا ہے " ماضرب زید الاعمروا " زید نے عمرو ہی کو مارا۔ اور قصر مفعول علی الفاعل کی صورت میں کہا جاتا ہے " ماضرب عمروا الازید " عمرو کو زید ہی نے مارا اور دو مفعولوں کے درمیان قصر کی مثال جیسے " ما اعطیت زیدا الادرہما " میں نے زید کو درہم ہی دیا۔ اور اس کے علاوہ حال، تمیز وغیرہ دوسرے متعلقات میں بھی قصر واقع ہوتا ہے چنانچہ ذوالحال پر حال کے منحصر ہونے کی صورت میں کہا جاتا ہے " ماجاء راکبًا الازید " زید ہی سوار ہو کر آیا اور ذوالحال کو حال پر منحصر کرنے کی صورت میں کہا جاتا ہے " ماجاء زید الاراکبا " زید سوار ہی ہو کر آیا ہے، تمیز پر ممیز کے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

منحصر ہونے کی صورت میں کہا جاتا ہے " ما طاب زید الا نفسا " زید نفس ہی کے اعتبار سے خوش ہوا۔ اور مجرور پر منحصر ہونے کی مثال جیسے ما مررت الا بزید " میں زید ہی کے ساتھ گذرا۔ اور ظرف پر منحصر ہونے کی مثال جیسے " ما جلست الا عندک " میں تیرے ہی پاس بیٹھا اور صفت پر منحصر ہونے کی مثال جیسے " ما جاءنی رجل الا فاضل " میرے پاس فاضل ہی آدمی آیا۔ اور بدل کل پر منحصر ہونے کی مثال " ما جاءنی احد الا اخوک " میرے پاس تیرا بھائی ہی آیا۔ اور بدل بعض پر منحصر ہونے کی مثال جیسے " ما ضربت زیداً الا راسہ " میں نے زید کے سر ہی کو مارا اور بدل اشتمال پر منحصر ہونے کی مثال جیسے " ما سُرق زید الا ثوبہ " زید کا کپڑا ہی چوری کیا گیا۔

مصنف رح فرماتے ہیں کہ جس طرح کلمہ انما میں مقصور علیہ مؤخر ہوتا ہے اسی طرح استثناء میں بھی مقصور علیہ ادات استثناء کے ساتھ مؤخر ہوگا یعنی مقصور، ادات استثناء پر مقدم ہوگا اور ادات استثنا مقصور علیہ پر مقدم ہوگا اور مقصور علیہ کو مؤخر کرنے میں نکتہ یہ ہے کہ قصر، حرف استثنا (الا وغیرہ) کا اثر ہے اور اثر مؤثر کے وجود کے بعد ظاہر ہوتا ہے لہذا مؤثر یعنی حرف استثناء پہلے موجود ہوگا اور مقصور علیہ کی صورت میں اس کا اثر بعد میں ظاہر ہوگا۔ الحاصل استثناء میں مقصور علیہ ادات استثناء کے ساتھ مؤخر ہوگا چنانچہ قصر مفعول علی الفاعل کی صورت میں " ما ضرب عمروا الا زید " (زید ہی نے عمرو کو مارا ہے) کہا جائے گا اور قصر فاعل علی المفعول کی صورت میں " ما ضرب زید الا عمروا " (زید نے عمرو ہی کو مارا ہے) کہا جائے گا۔

ومعنی قصر الفاعل علی المفعول الخ سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ قصر کی صرف دو صورتیں ہیں (۱) قصر صفت علی الموصوف (۲) قصر موصوف علی الصفت۔ ان کے علاوہ اور کوئی صورت نہیں ہے اور فاعل اور مفعول دونوں ذوات کے قبیل سے ہیں نہ کہ صفات کے قبیل سے لہذا ان دونوں میں قصر کیسے صحیح ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں یہ مقصود نہیں ہے کہ ذات فاعل ذات مفعول پر مقصور ہوتا ہے یا ذات مفعول ذات فاعل پر مقصور ہوتا ہے بلکہ قصر فاعل علی المفعول سے مراد یہ ہے کہ وہ فعل جو فاعل کی طرف مسند اور منسوب ہے وہ مفعول کی ذات پر مقصور ہے۔ اور یہ بلاشبہ قصر صفت علی الموصوف ہے اور قصر مفعول علی الفاعل سے مراد یہ ہے کہ وہ فعل جو مفعول کے ساتھ متعلق ہے وہ ذات فاعل پر مقصور ہے یہاں بھی قصر صفت علی الموصوف ہے اور جب ایسا ہے تو کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا شارح کہتے ہیں کہ اسی پر باقی متعلقات فعل کو قیاس کر لیا جائے۔ شارح کہتے ہیں کہ ہمارے بیان کردہ معنی کے بعد فاعل و مفعول کے درمیان قصر صفت علی الموصوف ہوگا یا قصر موصوف علی الصفت ہوگا قصر صفت علی الموصوف کی صورت تو وہ ہی ہے جس کو خادم بیان کر چکا ہے اور قصر موصوف علی الصفت کی صورت یہ ہوگی کہ مثلاً قصر مفعول علی الفاعل کرتا ہے تو ہم یہ کہیں گے کہ ذات مفعول کو اس فعل پر منحصر کیا گیا ہے جو فعل فاعل کی طرف مسند اور منسوب ہے اور اگر قصر فاعل علی المفعول کرتا ہے تو یہ کہا جائے گا کہ ذات فاعل کو اس فعل پر منحصر کیا گیا ہے جو فعل مفعول کے ساتھ متعلق ہے۔ بہر حال فاعل اور مفعول کے درمیان جو قصر ہوتا ہے وہ قصر صفت ہوتا ہے یا قصر موصوف ہوتا ہے اور ان کے درمیان

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

قصر حقیقی بھی ہوتا ہے غیر حقیقی بھی، افرادی ہوتا ہے قلبی بھی ہوتا ہے اور تعیینی بھی ان کا اعتبار کرنا ہر شخص کے لئے آسان ہے۔ تفصیل سلطان العلماء حضرت شیخ الہند رہ کے حاشیہ مختصر میں دیکھی جا سکتی ہے۔

وَقَلَّ اَیْ وَجَازَ عَلٰی قِلَّۃٍ تَقْدِیْمُھُمَا اَیْ تَقْدِیْمُ الْمَقْصُوْرِ عَلَیْہِ وَاَدَاۃِ الْاِسْتِثْنَاءِ عَلَی الْمَقْصُوْرِ حَالَ کَوْنِھِمَا بِحَالِھِمَا وَھُوَ اَنْ یَّلِیَ الْمَقْصُوْرُ عَلَیْہِ الْاَدَاۃَ نَحْوُ مَا ضَرَبَ اِلَّا عَمْرًا زَیْدٌ فِیْ قَصْرِ الْفَاعِلِ عَلَی الْمَفْعُوْلِ وَمَا ضَرَبَ اِلَّا زَیْدٌ عَمْرًا فِیْ قَصْرِ الْمَفْعُوْلِ عَلَی الْفَاعِلِ وَاِنَّمَا قَالَ بِحَالِھِمَا اِحْتِرَازًا عَنْ تَقْدِیْمِھِمَا مَعَ اِزَالَتِھِمَا عَنْ حَالِھِمَا بِاَنْ تُؤَخَّرَ الْاَدَاۃُ عَنِ الْمَقْصُوْرِ عَلَیْہِ کَقَوْلِکَ فِیْ مَا ضَرَبَ زَیْدٌ اِلَّا عَمْرًا مَا ضَرَبَ عَمْرًا اِلَّا زَیْدٌ فَاِنَّہٗ لَا یَجُوْزُ ذٰلِکَ لِمَا فِیْہِ مِنِ اخْتِلَافِ الْمَعْنٰی وَانْعِکَاسِ الْمَقْصُوْدِ وَاِنَّمَا قَلَّ تَقْدِیْمُھُمَا بِحَالِھِمَا لِاِسْتِلْزَامِہٖ قَصْرَ الصِّفَۃِ قَبْلَ تَمَامِھَا لِاَنَّ الصِّفَۃَ الْمَقْصُوْرَۃَ عَلَی الْفَاعِلِ مَثَلًا ھِیَ الْفِعْلُ الْوَاقِعُ عَلَی الْمَفْعُوْلِ لَا مُطْلَقُ الْفِعْلِ فَلَا یَتِمُّ الْمَقْصُوْرُ قَبْلَ ذِکْرِ الْمَفْعُوْلِ فَلَا یَحْسُنُ قَصْرُہٗ وَعَلٰی ھٰذَا فَقِسْ وَاِنَّمَا جَازَ عَلٰی قِلَّۃٍ نَظَرًا اِلٰی اَنَّھَا فِیْ حُکْمِ التَّامِّ بِاعْتِبَارِ ذِکْرِ الْمُتَعَلِّقِ فِی الْاٰخِرِ

ترجمہ اور قلت کے ساتھ ان دونوں یعنی مقصور علیہ اور ادات استثنا کا مقصور پر مقدم کرنا جائز ہے اس حال میں کہ وہ دونوں اپنے حال پر ہوں اور وہ یہ ہے کہ مقصور علیہ ادات استثنا کے متصل ہو جیسے قصر فاعل علی المفعول میں "ما ضرب الا عمروا زید" زید نے عمرو ہی کو مارا اور قصر مفعول علی الفاعل میں "ما ضرب الا زید عمروا" عمرو کو زید ہی نے مارا۔ ماتن نے بحالہما کہہ کر (اس صورت سے) احتراز کیا ہے جس میں ان دونوں کو ان کی حالت سے ہٹا کر مقدم کیا جائے اس طور پر کہ ادات استثناء مقصور علیہ سے موخر کیا جائے جیسے تیرے قول "ما ضرب زید الا عمروا" میں "ما ضرب عمروا الا زید" کیونکہ یہ جائز نہیں ہے اس لئے کہ اس میں معنی بدل جاتے ہیں اور مقصود الٹ جاتا ہے اور ان دونوں کی تقدیم اپنی حالت پر رہتے ہوئے قلیل اس لئے ہے کہ یہ تمامیت صفت سے پہلے قصر صفت کو مستلزم ہے کیونکہ جو صفت فاعل پر مقصور ہے وہ، وہ فعل ہے جو مفعول پر واقع ہے نہ کہ مطلق فعل پس مفعول کے ذکر سے پہلے مقصور تام نہیں ہوگا لہذا اس کا قصر مستحسن نہیں ہوگا اور اسی پر قیاس کر۔ اور قلت کے ساتھ جائز ہے اس بات کی طرف نظر کرتے ہوئے کہ وہ صفت اس اعتبار سے کہ متعلق آخر جملہ میں مذکور ہے تام کے حکم میں ہے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ اصل تو یہی ہے کہ مقصور علیہ اداتِ استثناء کے ساتھ موخر ہو اور مقصور مقدم ہو لیکن مقصور علیہ اور اداتِ استثناء اگر اپنی حالت پر باقی رہیں یعنی مقصور علیہ اداتِ استثناء سے متصل رہے اس طور پر اداتِ استثناء پہلے ہو اور متصلاً مقصور علیہ اس کے بعد ہو تو ایسی صورت میں مقصور علیہ اور اداتِ استثناء کا مقصور پر مقدم کرنا جائز ہے گو قلت کے ساتھ جائز ہے یعنی یہ تقدیم اگرچہ جائز ہے لیکن اس کا وقوع بہت کم ہے مثلاً قصر فاعل علی المفعول میں اصل تو یہ ہے کہ یوں کہا جائے «ماضرب زید الا عمرواً» لیکن مقصور علیہ اور اداتِ استثناء کو مقدم کر کے اگر «ماضرب الا عمرواً زید» کہدیا گیا تو بھی جائز ہے اسی طرح قصر مفعول علی الفاعل میں اصل تو یہ ہے کہ «ماضرب عمرواً الا زید» کہا جائے لیکن مقصور علیہ اور اداتِ استثناء کو مقدم کر کے اگر «ماضرب الا زید عمرواً» کہدیا گیا تو بھی جائز ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ماتن نے بجا فرمایا کہہ کر اس صورت سے احتراز کیا ہے جس میں مقصور علیہ کو مقدم تو کیا گیا ہو لیکن مقصور علیہ اور اداتِ استثناء اپنی حالت پر باقی نہ رہیں بلکہ اپنی حالت سے الگ ہو جائیں اور اس کی صورت یہ ہے کہ مقصور علیہ تو مقدم کر دیا گیا ہو مگر اداتِ استثناء مقدم نہ کیا گیا ہو بلکہ اس کو اپنی جگہ باقی رکھا گیا ہو مثلاً «ماضرب زید الا عمرواً» میں قصر فاعل علی المفعول ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ زید نے عمرو ہی کو مارا ہے۔ اب اگر مقصور علیہ (عمرو) کو مقدم کر دیا جائے اور اداتِ استثناء کو مقدم نہ کیا جائے اور یوں کہا جائے «ماضرب عمرواً الا زید» تو اس صورت میں مقصود الٹ جائے گا اور معنی مختل ہو جائیں گے اور ترجمہ یہ ہوگا کہ عمرو کو زید ہی نے مارا ہے یعنی متکلم کا مقصود قصر فاعل علی المفعول کرنا تھا اور اس تقدیم کی وجہ سے قصر مفعول علی الفاعل ہو جائے گا اور یہ سراسر خلافِ مقصود ہے پس مقصود کے بدل جانے اور معنی کے مختل ہو جانے کی وجہ سے یہ صورت جائز نہ ہوگی یعنی صرف مقصور علیہ کو مقدم کرنا جائز نہ ہوگا۔ لاستلزامہ سے فاضل مصنف مقصور علیہ اور اداتِ استثناء کو اپنی حالت پر باقی رکھتے ہوئے قلت کے ساتھ ان کی تقدیم کے جواز کی علت بیان فرما رہے ہیں یعنی اگر مقصور علیہ اور اداتِ استثناء اپنی حالت پر باقی رہیں اور ان کو مقدم کر دیا جائے تو یہ تقدیم قلت کے ساتھ جائز ہوگی یعنی جائز تو ہے مگر بہت کم واقع ہے اور بہت کم واقع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں قصر صفت قبل تمامہا لازم آتا ہے یعنی صفت کے تمام اور مکمل ہونے سے پہلے اس کو منحصر کرنا لازم آتا ہے حالانکہ صفت مکمل ہونے کے بعد منحصر ہوتی ہے نہ کہ مکمل ہونے سے پہلے مثلاً قصر مفعول علی الفاعل کی مثال «ماضرب عمرواً الا زید» ہے اس میں وہ صفت جو فاعل (زید) پر منحصر ہے مطلق فعل نہیں ہے بلکہ وہ فعل ہے جو مفعول (عمرو) پر واقع ہے اور جب ایسا ہے تو یہ صفت صرف فعل ضرب کے مذکور ہونے سے مکمل نہ ہوگی بلکہ اس وقت مکمل ہوگی جب اس کے بعد مفعول (عمرو) کو بھی ذکر کر دیا جائے پس اس مثال میں قصر سے پہلے چونکہ مفعول مذکور ہے اس لئے اس مثال میں قصر صفت قبل تمامہا ہوگا بلکہ بعد تمامہا ہوگا لیکن اگر مقصور علیہ (زید) کو اداتِ استثناء کے ساتھ مقدم کر دیا گیا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اور یوں کہا گیا "ماضرب الا زید عمروا" تو اس صورت میں مفعول (عمرو) جس سے صفت ضرب کی تتمیم اور تکمیل ہوگی چونکہ وہ قصر سے پہلے مذکور نہیں ہے بلکہ بعد میں مذکور ہے اس لئے اس صورت میں قصر صفت قبل تمامہا لازم آئیگا اور اسی کی وجہ سے یہ قصر مستحسن نہ ہوگا اسی پر دوسری مثالوں کو قیاس کر لیا جائے۔ وانما جاز علی قلۃ سے شارح کہتے ہیں کہ قصر صفت قبل تمامہا قلت کے ساتھ ہی صحیح جائز ہے ممتنع اور ناجائز نہیں ہے اور ممتنع اور ناجائز اس لئے نہیں کہ مفعول جو فعل کا متعلق ہے وہ آخر جملہ ہی میں صحیح لیکن مذکور تو ہے یعنی صفت قصر سے پہلے یعنی مقصور علیہ کے مذکور ہونے سے پہلے اگرچہ تام نہیں ہوئی لیکن مقصور علیہ کے مذکور ہونے کے بعد تو تام ہوگئی لہذا اس قصر کو غیر مستحسن تو کہا جاسکتا ہے لیکن ممتنع اور ناجائز نہیں کہا جاسکتا۔

ووجه الجميع أي السبب في إفادة النفي والاستثناء القصر فيما بين المبتدإ والخبر والفاعل والمفعول وغير ذلك أن النفي في الاستثناء المفرغ الذي حذف فيه المستثنى منه وأعرب ما بعد إلا بحسب العوامل يتوجه إلى مقدر وهو مستثنى منه لأن إلا للإخراج والإخراج يقتضي مخرجا منه عام ليتناول المستثنى وغيره فيتحقق الإخراج مناسب للمستثنى في جنسه بأن يقدر في نحو ما ضرب إلا زيد ما ضرب أحد وفي نحو ما كسوته إلا جبة ما كسوته لباسا وفي نحو ما جاء إلا راكبا ما جاء كائنا على حال من الأحوال وفي نحو ما سرت إلا يوم الجمعة ما سرت وقتا من الأوقات وعلى هذا القياس وفي صفته يعني في الفاعلية والمفعولية والحالية ونحو ذلك وإذا كان النفي متوجها إلى هذا المقدر العام المناسب للمستثنى في جنسه وصفته فإذا أوجب منه أي من ذلك المقدر شيء بإلا جاء القصر ضرورة لبقاء ما عداه على صفة الانتفاء۔

ترجمہ اور تمام کی وجہ یعنی مبتدا اور خبر، فاعل اور مفعول اور ان کے علاوہ کے درمیان نفی اور استثناء کے مفید قصر ہونے کا سبب یہ ہے کہ نفی اس استثناء مفرغ میں جس میں مستثنیٰ منہ کو حذف کر دیا گیا ہو اور الا کے مابعد کو بحسب العوامل اعراب دیا گیا ہو مقدر کی طرف متوجہ ہوگی اور وہ مستثنیٰ منہ ہے اس لئے کہ کلمہ الا اخراج کے لئے آتا ہے اور اخراج مخرج منہ کا تقاضا کرتا ہے جو عام ہو

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تاکہ مستثنیٰ اور اس کے علاوہ کو شامل ہو اور اخراج متحقق ہو اور مستثنیٰ کے مناسب ہو اس کی جنس میں اس طور پر کہ ما ضرب الا زید میں ما ضرب احد مقدر مانا جائے اور ما کسوتہ الا جبتۃ میں ما کسوتہ لباسا مقدر مانا جائے اور ما جاء الا راکبا میں ما جاء کائنا علی حال من الاحوال مقدر مانا جائے اور ما سرت الا یوم الجمعۃ میں ما سرت وقتا من الاوقات مقدر مانا جائے اور اسی پر قیاس کرو اور اس کی صفت میں یعنی فاعلیت، مفعولیت، حالیت اور اس کے علاوہ میں اور جب نفی اس مقدر عام کیطرف متوجہ ہوئی جو مستثنیٰ کے اس کی جنس اور صفت میں مناسب ہو پس جب اس مقدر سے کسی چیز کو الا کے ساتھ ثابت کیا جائے گا تو اس کے علاوہ کے صفتِ انحصار پر باقی رہنے کی وجہ سے قصر آجائے گا۔

تشریح اس عبارت میں مصنف رحہ نے مبتدا اور خبر، فاعل اور مفعول، حال اور ذوالحال اور ان کے علاوہ کے درمیان نفی اور استثناء کے مفیدِ قصر ہونے کا سبب بیان کیا ہے یہ خیال رہے کہ مصنف نے صرف نفی اور استثناء مفرغ میں قصر کا سبب بیان کیا ہے۔ استثناء مفرغ وہ کہلاتا ہے جہاں مستثنیٰ منہ مذکور نہ ہو اور الا کا مابعد بحسب العوامل معرب ہو یعنی عامل جس اعراب کا تقاضہ کرتا ہو الا کے مابعد کو وہ اعراب دیا گیا ہو۔ نفی اور استثناء مفرغ میں سبب قصر کے بیان پر اکتفاء کرنے کی وجہ یہ ہے کہ تقدیم کا مفید قصر ہونا تو ایسی چیز ہے جس کا ادراک صاحب ذوق ہی کر سکتا ہے اس کے علاوہ نہیں لہذا اس کے مفیدِ قصر ہونے کا سبب کیسے بیان کیا جا سکتا ہے اور عطف کا مفیدِ قصر ہونا اور مستثنیٰ منہ مذکور ہونے کی صورت میں نفی اور استثناء کا مفیدِ قصر ہونا بالکل واضح ہے اس لئے ان کے مفیدِ قصر ہونے کے سبب کو بیان کرنے کی بھی چنداں ضرورت نہیں ہے اور رہا انما کا مفید قصر ہونا تو چونکہ انما بھی ما اور الا کے معنی میں ہوتا ہے اس لئے اس کے سبب قصر کو بیان کرنے کی بھی ضرورت نہیں پس مستثنیٰ منہ کے مذکور نہ ہونے کی وجہ سے استثناء مفرغ کے مفیدِ قصر ہونے میں چونکہ ایک گونہ خفاء ہے اس لئے فاضل مصنف نے اس کے مفیدِ قصر ہونے کے سبب کو بیان کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ استثناء مفرغ میں یعنی اس صورت میں جس میں مستثنیٰ منہ محذوف ہو اور مستثنیٰ معرب بحسب العوامل ہو نفی، مقدر کی طرف متوجہ ہوگی اور وہ مقدر ہی مستثنیٰ منہ ہوگا اور استثناء مفرغ کی صورت میں نفی، مقدر اور محذوف کی طرف اس لئے متوجہ ہوگی کہ کلمہ الا کسی چیز کو نکالنے کے لئے آتا ہے اور اخراج کو نکالنا، مخرج منہ یعنی اس چیز کا تقاضہ کرتا ہے جس سے نکالا گیا ہو اور استثناء مفرغ میں اس مقدر اور محذوف کے سوا اور کوئی چیز نہیں ہے لہذا یہ مقدر اور محذوف ہی مخرج منہ اور مستثنیٰ منہ ہوگا اور نفی اسی کی طرف متوجہ ہوگی۔ شارح کے کلام سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ اس مقدر اور محذوف پر کلمہ الا قرینہ ہے۔ مصنف رحہ کہتے ہیں کہ اس مقدر اور محذوف کے لئے دو صفتیں ضروری ہیں اول تو یہ کہ وہ مقدر عام ہو یعنی ایسا لفظ مقدر مانا جائے جو عام ہو اور بیک وقت مستثنیٰ اور غیر مستثنیٰ سبکو شامل ہو کیونکہ مقدر جب عام ہوگا اور مستثنیٰ اور غیر مستثنیٰ سب کو شامل ہوگا تو الا کے ذریعہ اخراج یعنی مستثنیٰ کو

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

نکالنا متحقق ہو جائے گا۔ اور اگر مقدر عام نہ ہو بلکہ اس سے مراد بعض ہو تو یہ بعض مستثنیٰ کا عین ہو گا یا غیر ہو گا یا مبہم ہو گا اگر اول ہے تو کلام متناقض ہو گا کیونکہ حرف نفی کے ذریعہ جس بعض کی نفی کی جائے گی کلمہ الا کے ذریعہ اسی بعض کا اثبات ہو گا اور اسی کا نام تناقض ہے اور اگر ثانی ہے تو اخراج متحقق نہ ہو گا اور جب اخراج متحقق نہیں ہو گا تو کلمہ الا کی وضع باطل ہو جائے گی کیونکہ الا کو اخراج کے لئے وضع کیا گیا ہے اس کے سوا اس کا اور کوئی مقصد نہیں ہے اور اگر ثالث ہے تو اس مقدر یعنی مستثنیٰ منہ میں مستثنیٰ کا دخول متحقق نہ ہو گا اور جب مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ میں دخول متحقق نہیں ہوا تو اس کا اخراج کیسے متحقق ہو گا اور جب اخراج متحقق نہیں ہو گا تو کلمہ الا کی وضع ہی باطل ہو جائے گی الحاصل مقدر اور محذوف یعنی مستثنیٰ منہ اگر عام نہ ہو تو کلام متناقض ہو گا یا کلمہ الا کے معنی موضوع لہ باطل ہو جائیں گے اور یہ دونوں باتیں چونکہ باطل ہیں اس لئے مقدر یعنی مستثنیٰ منہ کا عام نہ ہونا بھی باطل ہو گا اور جب اس کا عام نہ ہونا باطل ہے تو عام ہونا ضروری ہو گا الحاصل مقدر کی پہلی صفت تو یہ ہے کہ وہ عام ہو یعنی مستثنیٰ اور غیر مستثنیٰ سب کو شامل ہو دوم یہ کہ وہ مقدر اور محذوف، دو چیزوں میں مستثنیٰ کے مناسب ہو ایک تو اس کی جنس میں دوم اس کی صفت میں جنس میں مناسب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مقدر مستثنیٰ کے لیے جنس ہو یعنی مستثنیٰ، اس مقدر کے افراد میں سے ہو اور مقدر، مستثنیٰ پر محمول ہو سکتا ہو۔ مثلاً ماضرب الا زید میں احد مقدر ہو گا اور تقدیری عبارت ماضرب احد الا زید ہو گی کیونکہ احد عام ہے اور زید اور غیر زید تمام افرادِ انسان کو شامل ہے اور احد جنس میں زید کے مناسب بھی ہے اس طور پر کہ احد، زید کے لئے جنس ہے اور زید پر محمول ہو سکتا ہے۔ اسی طرح ماکسوتہ الا جبۃ میں لباس مقدر ہو گا اور تقدیری عبارت ماکسوتہ لباسا الا جبۃ، ہو گی کیونکہ لباس عام بھی ہے جو جبہ اور غیر جبہ سب کو شامل ہے اور جنس میں جبہ کے مناسب بھی ہے اس طور پر کہ لباس جبہ کے لیے جنس ہے اور جبہ پر محمول ہو سکتا ہے اسی طرح ماجاء الا راکبا میں کائنا علی حال من الاحوال مقدر ہو گا اور تقدیری عبارت ہو گی ماجاء کائنا علی حال من الاحوال الا راکبا اور ماسرت الا یوم الجمعۃ میں وقتا من الاوقات مقدر ہو گا اور تقدیری عبارت ہو گی ماسرت وقتا من الاوقات الا یوم الجمعۃ ــــ اسی طرح ماصلیت الا فی المسجد میں مکان مقدر ہو گا اور تقدیری عبارت ہو گی ماصلیت فی مکان الا فی المسجد انھیں پر دوسری مثالوں کو قیاس کیا جا سکتا ہے۔ اور صفت میں مناسب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مستثنیٰ اگر فاعل واقع ہو تو وہ مقدر بھی فاعل واقع ہو اور مستثنیٰ اگر مفعول واقع ہو تو وہ مقدر بھی مفعول واقع ہو اور مستثنیٰ اگر حال واقع ہو تو وہ مقدر بھی حال واقع ہو اور مستثنیٰ اگر ظرف واقع ہو تو وہ مقدر بھی ظرف واقع ہو شارح کہتے ہیں کہ نفی جب اس مقدر کی طرف متوجہ ہوئی جو عام ہے اور جنس اور صفت میں مستثنیٰ کے مناسب ہے یعنی حرفِ نفی کے ذریعہ جب عام کی نفی کر دی گئی تو جس وقت اس مقدر عام میں سے الا کے ذریعہ کسی چیز کو ثابت کیا جائے گا تو قصر کے معنی خود بخود پیدا ہو جائیں گے۔ اس طور پر کہ الا کے ذریعہ جس کو ثابت کیا گیا ہے اس کے علاوہ تمام افراد صفتِ انتفاء پر باقی رہیں گے اور ایک کا اثبات اور باقی کا انتفاء اسی کا نام قصر ہے پس ثابت ہو گیا کہ نفی کا مقدر عام کی طرف متوجہ ہونا اور الا کے ذریعہ ایک کو ثابت کرنا نفی اور استثناء سے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مفید قصر ہونے کا سبب ہے۔

وَفِي إِنَّمَا يُؤَخَّرُ الْمَقْصُوْرُ عَلَيْهِ تَقُوْلُ إِنَّمَا ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا فَيَكُوْنُ الْقَيْدُ الْأَخِيْرُ بِمَنْزِلَةِ الْوَاقِعِ بَعْدَ إِلَّا فَيَكُوْنُ هُوَ الْمَقْصُوْرُ عَلَيْهِ وَلَا يَجُوْزُ تَقْدِيْمُهُ أَيْ تَقْدِيْمُ الْمَقْصُوْرِ عَلَيْهِ بِإِنَّمَا عَلَى غَيْرِهِ لِلْإِلْبَاسِ كَمَا إِذَا قُلْنَا فِي إِنَّمَا ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا إِنَّمَا ضَرَبَ عَمْرًا زَيْدٌ بِخِلَافِ النَّفْيِ وَالْاِسْتِثْنَاءِ فَإِنَّهُ لَا إِلْبَاسَ فِيْهِ إِذِ الْمَقْصُوْرُ عَلَيْهِ هُوَ الْمَذْكُوْرُ بَعْدَ إِلَّا سَوَاءٌ تَقَدَّمَ أَوْ تَأَخَّرَ وَهٰهُنَا لَيْسَ إِلَّا مَذْكُوْرًا فِي اللَّفْظِ بَلْ مُتَضَمَّنًا۔

ترجمہ اور انما میں مقصور علیہ کو مؤخر کیا جائے گا تو کہے گا انما ضرب زید عمروا پس قید اخیر الا کے بعد واقع شدہ کے مرتبہ میں ہوگی لہذا وہی مقصور علیہ ہوگی اور اس کو مقدم کرنا یعنی مقصور علیہ با نما کو اس کے علاوہ پر التباس کی وجہ سے مقدم کرنا جائز نہیں ہے جیسا کہ جب ہم انما ضرب زید عمروا میں انما ضرب عمروا زید کہیں برخلاف نفی اور استثناء کے کیونکہ اس میں التباس نہیں ہے اس لئے کہ مقصور علیہ وہ ہوگا جو الا کے بعد واقع ہوگا خواہ مقدم ہو خواہ مؤخر ہو اور یہاں الا لفظوں میں مذکور نہیں ہے بلکہ تضمنا مذکور ہے۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ اگر انما کے ذریعہ قصر کیا گیا تو اس صورت میں بھی مقصور علیہ مؤخر ہوگا جیسا کہ نفی اور استثناء کے ذریعہ قصر کی صورت میں مقصور علیہ کو مؤخر کیا جاتا ہے مثلاً انما ضرب زید عمروا میں عمرو مقصور علیہ ہوگا اور ایسا ہوگا جیسا کہ الا کے بعد واقع ہو چنانچہ ترجمہ یہ ہوگا زید نے عمرو ہی کو مارا ہے۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ نفی اور استثناء کی صورت میں مقصور علیہ کو ادات استثناء کے ساتھ مقدم کرنا جائز ہے لیکن انما کی صورت میں مقدم کرنا جائز نہیں ہے چنانچہ قصر فاعل علی المفعول میں انما ضرب زید عمروا کہنا تو جائز ہوگا لیکن مقصور علیہ (عمرو) کو مقدم کرکے انما ضرب عمروا زید کہنا جائز نہ ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ انما کے ذریعے قصر کی صورت میں اگر مقصور علیہ کو مقدم کر دیا گیا تو مقصود غیر مقصود کے ساتھ مشتبہ اور ملتبس ہو جائے گا کیونکہ فاعل اور مفعول جو فعل کے بعد واقع ہیں ان میں سے ہر ایک مقصور علیہ بھی ہو سکتا ہے اور مقصور بھی اور ایسا کوئی قرینہ موجود نہیں جو ایک کے مقصور اور دوسرے کے مقصور علیہ ہونے پر دلالت کرے پس علماء بلاغت نے علامت کے طور پر کہا کہ جو مؤخر ہوگا وہ مقصور علیہ ہوگا اور جو مقدم ہوگا وہ مقصور ہوگا اس کے بعد اگر مقصور علیہ کو مقدم کیا گیا اور قصر فی ش میں انما ضرب

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

عمروا زید کہا گیا تو مخاطب علماء بلاغت کی مقرر کردہ علامت کی روشنی میں یہ سمجھے گا کہ یہ قصر مفعول علی الفاعل ہے اور اس کا ترجمہ یہ ہے عمرو کو زید ہی نے مارا ہے حالانکہ متکلم کا مقصود قصر فاعل علی المفعول ہے یعنی متکلم یہ کہنا چاہتا ہے کہ زید نے عمرو ہی کو مارا ہے الحاصل مقصور علیہ کو مقدم کرنے سے چونکہ متکلم کا مقصود غیر مقصود کے ساتھ ملتبس ہوجاتا ہے اس لئے انما کی صورت میں مقصور علیہ کا مؤخر کرنا واجب ہوگا اور مقدم کرنا جائز نہ ہوگا اس کے برخلاف نفی اور استثناء کہ اس میں مقصور علیہ کو مقدم کرنے سے کوئی التباس اور استنبا د لازم نہیں آتا ہے اسلئے کہ نفی اور استثناء کی صورت میں مقصور علیہ وہ ہوگا جو الّا کے بعد واقع ہوگا خواہ مقدم ہو خواہ مؤخر ہو پس نفی اور استثناء میں کلمہ الّا چونکہ مقصور علیہ پر قرینہ ہے اس لئے مقصور علیہ کو ادات استثناء کے ساتھ مقدم کرنے سے کوئی التباس لازم نہیں آئے گا اور جب اس صورت میں کوئی التباس لازم نہیں آتا تو مقصور علیہ کا مقدم کرنا بھی جائز ہوگا اور رہا کلمہ انما تو اس میں چونکہ الا لفظوں میں مذکور نہیں ہے بلکہ ضمنا مذکور ہے اس لئے کلمہ انما میں لفظ الا مقصور علیہ پہ قرینہ نہیں ہوسکتا۔

وَغَيْرُ كَإِلَّا فِي إِفَادَةِ الْقَصْرَيْنِ قَصْرِ الْمَوْصُوْفِ عَلَى الصِّفَةِ وَقَصْرِ الصِّفَةِ عَلَى الْمَوْصُوْفِ إِفْرَادًا وَقَلْبًا وَتَعْيِيْنًا وَفِي امْتِنَاعِ مُجَامَعَةِ لَا الْعَاطِفَةِ لِمَا سَبَقَ فَلَا يَصِحُّ مَا زَيْدٌ غَيْرُ شَاعِرٍ لَا كَاتِبٌ وَلَا مَا شَاعِرٌ غَيْرُ زَيْدٍ لَا عَمْرٌو۔

ترجمہ اور لفظ غیر دونوں قصروں قصر موصوف علی الصفت اور قصر صفت علی الموصوف افرادی قلبی، تعیینی کا فائدہ دینے میں اور لا عاطفہ کے ساتھ گذشتہ دلیل کی وجہ سے جمع نہ ہونے میں الا کیطرح ہے پس مازید غیر شاعر لاکاتب اور ماشاعر غیر زید لاعمرو کہنا صحیح نہ ہوگا۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ لفظ غیر لفظ الا کے مثل ہے یعنی جس طرح الا قصر موصوف علی الصفت اور قصر صفت علی الموصوف کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح لفظ غیر بھی ان تینوں کا فائدہ دیتا ہے۔ شارح کی ظاہری عبارت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ لفظ غیر قصر حقیقی کے لئے استعمال نہیں ہوتا ہے کیونکہ شارح نے افراد، قلب اور تعیین کو ذکر کیا ہے اور یہ تینوں قصر اضافی اور غیر حقیقی کی قسمیں ہیں نہ کہ حقیقی کی۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ لفظ غیر جسطرح قصر غیر حقیقی کے لئے استعمال ہوتا ہے اسی طرح قصر حقیقی کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے مثلاً لا الہ غیر اللہ اور ما خاتم الانبیاء غیر محمد قصر حقیقی ہے اور اس کے لئے لفظ غیر مستعمل ہے پس بہتر یہ تھا کہ شارح یوں فرماتے ویکون حقیقیا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وغیر حقیقی یعنی لفظ غیر قصر حقیقی اور غیر حقیقی دونوں کے لئے آتا ہے جیسا کہ لفظ الا دونوں کے لئے آتا ہے الحاصل مفید قصر ہونے میں لفظ غیر الا کے مثل ہے اور لا عاطفہ کے ساتھ جمع نہ ہونے میں بھی الا کے مثل ہے یعنی جسطرح الا، لا عاطفہ کے ساتھ جمع نہیں ہوتا جیسا کہ سابق میں دلیل کے ذریعہ ثابت کیا جاچکا ہے اسی طرح لفظ غیر بھی لا عاطفہ کے ساتھ جمع نہیں ہوتا ہے چنانچہ قصر موصوف علی الصفت میں ما زید غیر شاعر لا کاتب کہنا صحیح نہ ہوگا اسی طرح قصر صفت علی الموصوف میں ما شاعر غیر زید لا عمرو کہنا صحیح نہ ہوگا۔

جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

اَلْاِنْشَاءُ اِعْلَمْ اَنَّ الْاِنْشَاءَ قَدْ يُطْلَقُ عَلٰى نَفْسِ الْكَلَامِ الَّذِيْ لَيْسَ لِنِسْبَتِهٖ خَارِجٌ تُطَابِقُهٗ اَوْ لَا تُطَابِقُهٗ وَقَدْ يُقَالُ عَلٰى مَا هُوَ فِعْلُ الْمُتَكَلِّمِ اَعْنِيْ اِلْقَاءَ مِثْلِ هٰذَا الْكَلَامِ كَمَا اَنَّ الْاِخْبَارَ كَذٰلِكَ وَالْاَظْهَرُ اَنَّ الْمُرَادَ هٰهُنَا هُوَ الثَّانِيْ بِقَرِيْنَةِ تَقْسِيْمِهٖ اِلَى الطَّلَبِ وَغَيْرِ الطَّلَبِ وَتَقْسِيْمِ الطَّلَبِ اِلَى التَّمَنِّيْ وَالْاِسْتِفْهَامِ وَغَيْرِهِمَا وَالْمُرَادُ بِهِمَا مَعَانِيْهِمَا الْمَصْدَرِيَّةُ لَا الْكَلَامُ الْمُشْتَمِلُ عَلَيْهِمَا بِقَرِيْنَةِ قَوْلِهٖ وَاللَّفْظُ الْمَوْضُوْعُ لَهٗ كَذَا وَكَذَا لِظُهُوْرِ اَنَّ لَفْظَ لَيْتَ مَثَلًا مُسْتَعْمَلٌ بِمَعْنَى التَّمَنِّيْ لَا بِقَوْلِنَا لَيْتَ زَيْدًا قَائِمٌ فَافْهَمْ فَالْاِنْشَاءُ اِنْ لَمْ يَكُنْ طَلَبًا كَاَفْعَالِ الْمُقَارَبَةِ وَاَفْعَالِ الْمَدْحِ وَالذَّمِّ وَصِيَغِ الْعُقُوْدِ وَالْقَسَمِ وَرُبَّ وَنَحْوِ ذٰلِكَ فَلَا يُبْحَثُ عَنْهَا هٰهُنَا لِقِلَّةِ الْمَبَاحِثِ الْبَيَانِيَّةِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِهَا وَلِاَنَّ اَكْثَرَهَا فِي الْاَصْلِ اِخْبَارٌ نُقِلَتْ اِلَى الْاِنْشَاءِ۔

ترجمہ (چھٹا باب) انشاء کا ہے جان تو تم کہ انشاء کبھی اس کلام پر بولا جاتا ہے جس کی نسبت کے لئے ایسا خارج نہ ہو جو اس کے مطابق ہو یا مطابق نہ ہو اور کبھی فعل متکلم یعنی اس کلام کے القاء پر بولا جاتا ہے جیسا کہ اخبار ایسا ہی ہے اور اظہر یہی ہے کہ یہاں ثانی مراد ہے اس قرینہ کی وجہ سے کہ انشاء کی تقسیم طلب اور غیر طلب کی طرف ہے اور طلب کی تقسیم تمنی، استفہام اور ان دونو کے علاوہ کی طرف ہے اور ان سے ان کے مصدری معنی مراد ہیں نہ کہ وہ کلام جو ان پر مشتمل ہو (اور) ، قرینہ ماتن کا قول واللفظ الموضوع لہ کذا وکذا ہے۔ کیونکہ یہ بات ظاہر ہے کہ لفظ لیت مثلاً معنی تمنی کے لیے مستعمل ہے نہ کہ ہمارے قول لیت زیدا قائم کے لئے اس کو سمجھ لو پس انشاء اگر طلب نہ ہو جیسے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

افعالِ مقاربہ، افعالِ مدح وذم اور عقود کے صیغے قسم اور رُبّ اور اس کے مثل تو یہاں ان سے بحث نہ ہوگی کیونکہ مباحث بیانیہ جو ان سے متعلق ہیں بہت کم ہیں اور اس لئے کہ ان میں سے اکثر دراصل اخبار ہیں جن کو انشاء کی طرف نقل کر لیا گیا۔

تشریح فن اول کے ابواب ثمانیہ میں سے یہ چھٹا باب ہے انشاء کے لغوی معنی ابتداع اور اختراع کے ہیں یعنی ایجاد کرنا اور اصطلاحی دو معنی ہیں پہلا معنی تو یہ ہے کہ انشاء اس کلام پر بولا جاتا ہے جس کی نسبت کے لئے ایسی نسبت خارجیہ نہ ہو جس کے ساتھ مطابقت یا عدم مطابقت کا ارادہ کیا گیا ہو۔ اس مقام پر قدرے تفصیل ہے وہ یہ کہ خبر اور انشاء کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ مصنف اور بعض حضرات کا مذہب یہ ہے کہ خبر اور انشاء دونوں میں ایک ایسی نسبت ہوتی ہے جو کلام سے مفہوم ہوتی ہے اسی کا نام نسبتِ کلامیہ ہے پھر خبر اور انشاء دونوں میں اس نسبتِ کلامیہ کے لئے ایک خارج ہوتا ہے اور اسی خارج کا نام نسبتِ خارجیہ ہے پھر یہ دونوں نسبتیں ثبوتی ہوں گی یا سلبی ہوں گی یا ایک ثبوتی اور ایک سلبی ہوگی پہلی دو صورتوں میں کہا جائے گا کہ نسبتِ کلامیہ، نسبت خارجیہ کے مطابق ہے اور تیسری صورت میں کہا جائے گا کہ نسبتِ کلامیہ، نسبتِ خارجیہ کے مطابق نہیں ہے الحاصل خبر اور انشاء دونوں میں نسبتِ کلامیہ بھی ہوتی ہے اور نسبتِ خارجیہ بھی ہوتی ہے پھر نسبتِ کلامیہ نسبتِ خارجیہ کے مطابق ہوگی یا مطابق نہ ہوگی یہاں تک تو خبر اور انشاء دونوں برابر ہیں فرق یہ ہے کہ متکلم نے اگر اس مطابقت یا عدم مطابقت کا ارادہ کیا ہے تو یہ کلام خبر کہلائے گا اور اگر متکلم نے اس کا ارادہ نہیں کیا ہے تو یہ کلام انشاء کہلائے گا مثلاً اِضْرِبْ انشاء ہے اس کی نسبتِ کلامیہ طلبِ ضرب ہے اور اس کے لئے نسبت خارجیہ بھی ضروری ہے پس اگر متکلم فی نفسہ ضرب کا طالب ہے تو نسبتِ خارجیہ بھی طلبِ ضرب ہوگی اور نسبتِ کلامیہ کے مطابق ہوگی مگر متکلم نے اس مطابقت کا ارادہ نہیں کیا ہے اور اگر متکلم فی نفسہ ضرب کا طالب نہیں ہے تو نسبت خارجیہ عدم طلب ہوگی اور نسبت کلامیہ، نسبت خارجیہ کے مطابق نہ ہوگی اور متکلم نے اس عدم مطابقت کا ارادہ نہیں کیا ہے لیکن اگر متکلم پہلی صورت میں مطابقت کا اور دوسری صورت میں عدم مطابقت کا ارادہ کرے گا تو یہ انشاء کو خبر کے معنی میں استعمال کرنے کے قبیل سے ہوگا شارح کا مذہب یہ ہے کہ نسبتِ کلامیہ تو خبر اور انشاء دونوں میں ہوتی ہے مگر نسبتِ خارجیہ خبر کے لئے تو ہوتی ہے لیکن انشاء کیلئے نہیں ہوتی یہاں شارح کا اصطلاحی معنی بیان کرتے ہوئے یہ کہنا کہ انشاء کا لفظ اس کلام پر بولا جاتا ہے جس کی نسبتِ کلامیہ کے لئے ایسی نسبت خارجیہ نہ ہو جو نسبتِ کلامیہ کے مطابق ہو یا غیر مطابق ہو اس سے مصنف کا مذہب مراد ہے شارح کا نہیں۔ دوسرا معنی یہ ہے کہ انشاء کا لفظ اس پر بولا جاتا ہے جو متکلم کا فعل ہے یعنی اس قسم کے کلام کو جو اوپر مذکور ہوا مخاطب کے سامنے پیش کرنے کا نام انشاء ہے جیسا کہ خبر اس کلام خبری پر بولا جاتا ہے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

جس کی نسبت کلامیہ کیلئے ایسی نسبت خارجیہ ہو جو مطابق یا غیر مطابق ہو اور متکلم اس کا ارادہ بھی کرے اور فعلِ متکلم پر بولا جاتا ہے یعنی متکلم کا مخاطب کے سامنے کلام خبری کو پیش کرنا بھی خبر کہلاتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اظہر یہی ہے کہ یہاں یعنی مصنف کے اگلے قول ان کان طلبا استدعیٰ میں کان کی ضمیر جس انشاء کی طرف راجع ہے اس سے انشاء کے دوسرے معنی یعنی فعل متکلم مراد ہے حاصل یہ ہے کہ مصنف کے کلام میں صنعتِ استخدام ہے اس طور پر کہ لفظ انشاء کو جب ترجمہ اور عنوان بنا کر ذکر کیا گیا تو اس سے وہ الفاظ مخصوصہ مراد تھے جو معانی مخصوصہ پر دلالت کرنے والے ہوں۔ اور جب اس کی طرف کان کی ضمیر راجع کی گئی تو دوسرے معنی مراد ہوئے یعنی متکلم کا فعل۔ یعنی متکلم کا مخاطب کے سامنے کلام انشائی پیش کرنا اور اس کا تلفظ کرنا اسی کا نام صنعتِ استخدام ہے کہ جب ایک لفظ مذکور ہو تو اس سے ایک معنی مراد ہوں اور جب اس کی طرف ضمیر راجع ہو تو دوسرے معنی مراد ہوں۔ بہر حال یہاں انشاء کے دوسرے معنی (فعل متکلم) مراد ہیں اور پہلے معنی یعنی نفسِ کلام مراد نہیں ہے اور دوسرے معنی مراد ہونے پر قرینہ یہ ہے کہ مصنف نے انشاء کو طلب اور غیر طلب کی طرف منقسم فرمایا اور پھر طلب کو تمنی، استفہام، امر، نہی، نداء کی طرف تقسیم فرمایا اور تمنی، استفہام وغیرہ سے ان کے مصدری معنی مراد ہیں وہ کلام مراد نہیں ہے جو ان معانی پر مشتمل ہو اور معانی مصدریہ مراد ہونے پر قرینہ یہ ہے کہ آگے چل کر مصنف نے فرمایا ہے، واللفظ الموضوع لہ لیت۔ یعنی وہ لفظ جو تمنی کے لئے موضوع ہے لیت ہے اور یہ بات بھی اظہر من الشمس ہے کہ لیت معنی تمنی کے لئے مستعمل ہوتا ہے "لیت زیداً قائم" کلام کے لئے استعمال نہیں ہوتا پس مثلاً لیت کا معنی تمنی کے لئے استعمال ہونا اور کلام "لیت زیداً قائم" کے لئے استعمال نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں تمنی وغیرہ سے ان کے مصدری معنی مراد ہیں اور جب تمنی وغیرہ جو انشاء کے اقسام ہیں ان سے معانی مصدریہ مراد ہیں تو انشاء جو مقسم ہے اس سے بھی معنی یعنی فعل متکلم مراد ہوگا نفس کلام مراد نہ ہوگا تاکہ مقسم اور اقسام کے درمیان تباین نہ رہے الحاصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہاں یعنی انشاء کی تقسیم کے موقعہ پر انشاء کے دوسرے معنی مراد ہیں پہلے معنی مراد نہیں ہیں۔ شارح نے فالانشاء ان لم یکن طلبا کہہ کر مصنف کے قول ان کان طلبا کی قسیم ذکر کی ہے حاصل اس تقسیم کا یہ ہے کہ انشاء یعنی کلام انشائی کا مخاطب کے سامنے پیش کرنا دو قسم پر ہے یا تو وہ طلب ہوگا یعنی اس میں طلب کے معنی ہوں گے اور یا طلب نہیں ہوگا یعنی اس میں طلب کے معنی نہ ہوں گے مثلاً افعال مقاربہ کا پیش کرنا یہ خیال رہے کہ یہاں افعالِ مقاربہ سے بعض افعال مقاربہ مراد ہیں اس لئے کہ افعالِ مقاربہ جو رجاء اور امید کے لئے آتے ہیں جیسے عسیٰ حریٰ، اخلولق ان میں تو انشاء کا ظہور ہوتا ہے لیکن وہ افعال جو شروع اور مقاربت پر دلالت کرتے ہیں جیسے کاد ان میں انشاء کا ظہور نہیں ہوتا ہے اسی طرح افعال مدح اور ذم جیسے نعم اور بئس کا افادہ مدح اور [illegible] کی [illegible] قسم میں [illegible] اور عقود کے صیغے جیسے بعت کو انشاء

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

ذبح کے لئے اور نکحت کو انشاء تزوج کے لئے پیش کرنا بھی انشاء کی اسی قسم میں داخل ہے اور جملہ قسم جیسے اقسم باللہ کو افادہ انشاء قسم کے لئے پیش کرنا اور رُبّ یعنی رب کو انشاء تکثیر کے افادہ کے لئے پیش کرنا بھی انشاء کی اسی قسم میں داخل ہے اسی طرح فعل تعجب اور کم خبریہ جو انشاء تکثیر کا فائدہ دیتا ہے وہ بھی انشاء کی اسی قسم میں داخل ہے الحاصل انشاء کی دو قسمیں ہیں (۱) جس میں طلب کے معنی نہ ہوں جیسے افعالِ مقاربہ وغیرہ (۲) جس میں طلب کے معنی ہوں جس کا بیان آگے متن میں آرہا ہے مگر علم بیان کی کتابوں میں دوسری قسم سے تو بحث کی جاتی ہے لیکن پہلی قسم سے بحث نہیں کیجاتی شارح نے اس کی دو وجہیں بیان کی ہیں پہلی وجہ تو یہ ہے کہ قسم اول یعنی انشائیہ غیر طلبیہ کے ساتھ علم بیان کے جو مباحث متعلق ہیں وہ بہت کم ہیں پس ان مباحث کے کم ہونے کی وجہ سے انشاء کی اس قسم کو چھوڑ دیا گیا اور اس سے بحث نہیں کی گئی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ انشاء غیر طلبی کے تحت آنے والی اکثر چیزیں مثلاً افعال مقاربہ افعال مدح وذم وغیرہ درحقیقت اخبار ہیں نہ کہ انشاء، انشاء کی طرف ان کو نقل کرلیا گیا ہے پس چونکہ انشاء غیر طلبی کے تحت آنے والی اکثر چیزیں از قبیلۂ اخبار ہیں اس لئے انشاء غیر طلبی کو بحث انشاء میں ذکر نہیں کیا گیا ہے۔

إِنْ كَانَ طَلَبًا اِسْتَدْعَى مَطْلُوبًا غَيْرَ حَاصِلٍ وَقْتَ الطَّلَبِ لِامْتِنَاعِ طَلَبِ الْحَاصِلِ فَلَوِ اسْتُعْمِلَ صِيَغُ الطَّلَبِ لِمَطْلُوبٍ حَاصِلٍ اِمْتَنَعَ إِجْرَاؤُهَا عَلٰى مَعَانِيْهَا الْحَقِيْقِيَّةِ وَيَتَوَلَّدُ مِنْهَا بِحَسَبِ الْقَرَائِنِ مَا يُنَاسِبُ الْمَقَامَ۔

ترجمہ اگر انشاء طلب ہو تو وہ ایسے مطلوب کا تقاضہ کریگا جو طلب کے وقت حاصل نہ ہو کیونکہ حاصل شدہ کو طلب کرنا ممتنع ہے پس اگر طلب کے صیغوں کو مطلوب حاصل کے لئے استعمال کیا گیا تو ان کو ان کے معانی حقیقیہ پر جاری نہیں کیا جاسکتا ہے (بلکہ) ان سے بحسب القرائن مقام کے مناسب معانی پیدا ہوتے ہیں۔

تشریح ہم نے پہلے بیان کیا ہے کہ انشاء کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس میں طلب کے معنی ہوں دوم وہ جس میں طلب کے معنی نہ ہوں دوسری قسم سے تو اس فن میں بحث نہ ہوگی جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے البتہ پہلی قسم سے بحث کی جائے گی چنانچہ تمہید کے طور پر مصنف نے کہا ہے کہ اگر انشاء طلب ہے یعنی اس میں طلب کے معنی ہیں تو وہ ایسے مطلوب کا تقاضہ کرے گا جو طلب کے وقت حاصل نہ ہو کیونکہ حاصل شدہ چیز کی طلب ممتنع اور محال ہے لیکن اس علت پر یہ اعتراض ہوگا کہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

حاصل شدہ چیز کی تحصیل ممنوع ہوتی ہے نہ کہ اس کی طلب۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں امتناع سے عدم لیاقت مراد ہے نہ کہ امتناع عقلی اور مطلب یہ ہے کہ حاصل شدہ چیز کی طلب مناسب نہیں ہے اب اگر طلب کے صیغے ایسے مطلوب کے لیے مستعمل ہوں جو مطلوب پہلے سے حاصل ہے تو ایسی صورت میں طلب کے صیغوں کا ان کے حقیقی معانی پر جاری کرنا ممتنع ہوگا اور ان طلب کے صیغوں سے حسب القرائن مقام کے مناسب معنی پیدا ہوں گے جیسے "یاایھا الذین آمنوا آمنوا باللہ" میں دوام ایمان کی طلب مراد ہے یعنی اے ایمان والو تم ہمیشہ ایمان پر قائم اور دائم رہنا اور "یاایھا النبی اتق اللہ" میں دوام تقوی کی طلب مراد ہے یعنی اے نبی آپ دائما تقوی پر گامزن رہنا۔

وَاَنْوَاعُهٗ اَیْ اَنْوَاعُ الطَّلَبِ کَثِیْرَةٌ مِنْهَا التَّمَنِّیْ هُوَ طَلَبُ حُصُوْلِ الشَّیْءِ عَلٰی سَبِیْلِ الْمَحَبَّةِ وَاللَّفْظُ الْمَوْضُوْعُ لَهٗ لَیْتَ وَلَا یُشْتَرَطُ اِمْکَانُ الْمُتَمَنّٰی بِخِلَافِ التَّرَجِّیْ تَقُوْلُ لَیْتَ الشَّبَابَ یَعُوْدُ وَلَا تَقُوْلُ لَعَلَّهٗ یَعُوْدُ وَلٰکِنْ اِذَا کَانَ الْمُتَمَنّٰی مُمْکِنًا یَجِبُ اَنْ لَا یَکُوْنَ لَكَ تَوَقُّعٌ وَطَمَاعِیَةٌ فِیْ وُقُوْعِهٖ وَاِلَّا لَصَارَ تَرَجِّیًا۔

ترجمہ اور اس کی قسمیں یعنی طلب کی قسمیں بہت ہیں ان میں سے ایک تمنی ہے وہ کسی شے کے حصول کو بطریق محبت طلب کرنا ہے اور اس کے لئے لفظ لیت موضوع ہے اور جس کی تمنا کی گئی ہے اس کا ممکن ہونا شرط نہیں ہے برخلاف ترجی کے کہے گا تو کاش جوانی لوٹ آتی اور نہیں کہے گا تو امید ہے کہ جوانی لوٹ آئے لیکن جب تمنا کردہ چیز ممکن ہو تو ضروری ہے کہ تجھ کو اس کے وقوع کی توقع اور امید نہ ہو۔ ورنہ ترجی ہو جائے گی۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ انشاء طلبی کی بہت سی قسمیں ہیں چنانچہ مصنف کے بیان کے مطابق پانچ قسمیں ہیں (۱) تمنی (۲) استفہام (۳) امر (۴) نہی (۵) ندار بعض لوگوں نے ترجی کو انشاء طلبی کی چھٹی قسم قرار دیا ہے اور بعض حضرات نے تمنی اور ندار کو بھی انشاء طلبی سے خارج کیا ہے۔ بہرحال مصنف تلخیص نے انشاء طلبی کی پانچ قسمیں ذکر کی ہیں۔ ان میں سے پہلی قسم تمنی ہے۔ مصنف نے تمنی کو اس لئے مقدم کیا ہے کہ تمنی میں دوسری اقسام کے مقابلہ میں عموم ہے اس طور پر کہ تمنی، ممکن اور ممتنع دونوں میں جاری ہوتی ہے اس کے برخلاف دوسری اقسام تو وہ صرف ممکن میں جاری ہوتی ہیں ممتنع میں نہیں اور استفہام کے مباحث چونکہ کثیر ہیں اس لئے مصنف نے تمنی کے بعد استفہام کو ذکر فرمایا پھر امر کو ذکر کیا کیونکہ امر وجود کا تقاضہ کرتا ہے اس کے بعد نہی کو اس لئے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ذکر کیا کہ نہی احکام میں امر کے مناسب ہے سب سے اخیر میں نداء کو ذکر فرمایا ہے الحاصل انشاء طلبی کی ایک قسم تمنی ہے اور تمنی کہتے ہیں کسی چیز کے حصول کو بطریق محبت طلب کرنا یعنی کسی چیز کے حصول کو ایسے طریقے پر طلب کرنا کہ اس سے محبت بھی جاتی ہو شارح نے علی سبیل المحبت کی قید لگا کر تمنی سے دوسری انواع طلب کو خارج کیا ہے اس طور پر کہ تمنی میں شے کے حصول کو اس حیثیت سے طلب کیا جاتا ہے کردہ شے متکلم کے نزدیک محبوب ہوتی ہے اور امر، نہی، نداء میں شے کے حصول کی طلب اس حیثیت سے نہیں ہوتی کردہ شے محبوب ہے بلکہ امر میں اس حیثیت سے طلب ہوتی ہے کہ اس کا وجود مطلوب ہے اور نہی میں اس حیثیت سے کہ اس کا عدم وجود مطلوب ہے اور نداء میں اس حیثیت سے کہ اس کا اقبال (اپنی طرف متوجہ کرنا) مطلوب ہے مصنف رہ فرماتے ہیں کہ تمنی کے لیے لفظ لیت موضوع ہے اور صحت تمنی کے لیے اس چیز کا ممکن ہونا ضروری نہیں ہے جس کی تمنا کی گئی ہو بلکہ ممکن اور محال دونوں کی تمنا کیجا سکتی ہے اس کے برخلاف ترجی کہ اس کا ممکن ہونا ضروری ہے یعنی جس کی طمع اور امید کی جائے گی اس کا ممکن ہونا ضروری ہے محال کی ترجی اور امید نہیں کی جاتی ہے جس طرح امر، نہی، استفہام اور نداء میں مطلوب کا ممکن ہونا ضروری ہے چنانچہ امر، نہی، استفہام اور نداء کا صیغہ مطلوب ممکن میں استعمال ہوگا مطلوب محال میں استعمال نہ ہوگا۔ مصنف کہتے ہیں کہ تمنی اور ترجی کے درمیان اسی فرق کی بنیاد پر "لیت الشباب یعود" کہنا تو جائز ہوگا باوجودیکہ عود شباب محال ہے لیکن "لعل الشباب یعود" کہنا جائز نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ تمنا کردہ چیز اگر ممکن ہو تو تمنی اور ترجی کے درمیان فرق کرنے کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ متکلم کو اس کی امید اور طمع نہ ہو۔ اس لئے کہ اگر ایسی صورت میں متکلم کو شے متمنی کے حصول کی امید ہوگی تو وہ کلام تمنی نہ رہے گا بلکہ ترجی ہو جائے گا اور اس میں بجائے الفاظ تمنی کے الفاظ ترجی کا استعمال کرنا ضروری ہوگا۔

وَقَدْ يُتَمَنّٰى بِهَلْ نَحْوُ هَلْ لِيْ مِنْ شَفِيْعٍ حَيْثُ يُعْلَمُ اَنْ لَا شَفِيْعَ لَهٗ لِاَنَّهٗ
ج يَمْتَنِعُ حَمْلُهٗ عَلٰى حَقِيْقَةِ الْاِسْتِفْهَامِ لِحُصُوْلِ الْجَزْمِ بِانْتِفَائِهٖ وَالنُّكْتَةُ
فِي التَّمَنِّيْ بِهَلْ وَالْعُدُوْلُ عَنْ لَيْتَ هُوَ اِبْرَازُ الْمُتَمَنّٰى لِكَمَالِ الْعِنَايَةِ
بِحُصُوْلِهٖ فِيْ صُوْرَةِ الْمُمْكِنِ الَّذِيْ لَا جَزْمَ بِانْتِفَائِهٖ۔

ترجمہ اور کبھی لفظ ہل کے ساتھ تمنی کیجاتی ہے جیسے "ہل لی من شفیع" (کاش میرے لئے کوئی سفارشی ہوتا) جبکہ یہ بات معلوم ہو کہ اس کا کوئی سفارشی نہیں ہے اس لئے کہ اس وقت اس کا حقیقت استفہام پر محمول کرنا ممتنع ہوگا کیونکہ اس کے انتفاء کا یقین ہے اور ہل کے ذریعہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تمنی کرنے اور لیت سے عدول کرنے میں نکتہ یہ ہے کہ متمنّٰی کو اس کے حصول میں کمال رغبت کی وجہ سے اس ممکن کی صورت میں ظاہر کرنا ہے جس کے انتفاء کا یقین نہیں ہے۔

تشریح کلمہ لیت چونکہ تمنی کے لئے موضوع ہے اس لئے لیت کے ذریعہ تمنی تو حقیقت ہوگی لیکن کبھی ہل کے ذریعہ مجازاً تمنی کی جاتی ہے یعنی کلمہ ہل جو استفہام کے لئے موضوع ہے اس کو کبھی مجازاً تمنی کے لئے استعمال کر لیا جاتا ہے مثلاً ایک شخص جس کو اس بات کا یقین ہو کہ اس کا کوئی شفیع نہیں ہے یوں کہے "ہل لی من شفیع" کاش میرا کوئی شفیع ہوتا متکلم کو اس بات کا علم ویقین کہ اس کا کوئی شفیع نہیں ہے اس بات پر قرینہ ہے کہ یہاں کلمۂ ہل حقیقی معنی یعنی استفہام کے لئے مستعمل نہیں ہے بلکہ مجازاً تمنی کے لئے مستعمل ہے اس لئے کہ یہاں شفیع کے منتفی ہونے کا جزم اور یقین حاصل ہے اور استفہام انتفاء کے عدم جزم کا تقاضہ کرتا ہے یعنی استفہام میں دونوں جانب برابر ہوتی ہیں کسی جانب کا جزم اور یقین نہیں ہوتا پس شفیع کے منتفی ہونے کا یقین اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں کلمہ ہل کو حقیقت استفہام پر محمول کرنا ممتنع ہے اور جب حقیقت پر محمول کرنا ممتنع ہے تو لامحالہ مجاز یعنی تمنی پر محمول ہوگا شارح کہتے ہیں کہ کلمہ ہل کے ذریعہ تمنی کرنے اور لیت سے عدول کرنے میں نکتہ یہ ہے کہ متمنّٰی (شفیع ہونا) اگرچہ قطعی الانتفاء ہے یعنی اس کا منتفی ہونا یقینی ہے لیکن اس کے حصول میں کمال رغبت کی وجہ سے اس کو اس ممکن کی صورت میں ظاہر کیا گیا ہے جس کے انتفاء کا یقین نہیں ہے یعنی متمنّٰی (شفیع ہونا) تو قطعی الانتفاء ہے لیکن اس کے حصول کی خواہش اور رغبت بہت زیادہ ہے پس اس کمال رغبت کی وجہ سے متمنّٰی کو ایسے حرف کے ساتھ تعبیر کیا گیا جس کا مدلول ممکن الوقوع ہوتا ہے یعنی ہل استفہامیہ جس کا مدلول ممکن الوقوع اور ممکن الحصول ہوتا ہے بجائے لیت کے اس کے ساتھ تعبیر کیا گیا۔

وَقَدْ يُتَمَنّٰى بِلَوْ نَحْوُ لَوْ تَاْتِيْنِيْ فَتُحَدِّثَنِيْ بِالنَّصْبِ عَلٰى تَقْدِيْرِ فَاَنْ تُحَدِّثَنِيْ فَاِنَّ النَّصْبَ قَرِيْنَةٌ عَلٰى اَنَّ لَوْ لَيْسَتْ عَلٰى اَصْلِهَا اِذْ لَا يُنْصَبُ الْمُضَارِعُ بَعْدَهَا بِاِضْمَارِ اَنْ وَاِنَّمَا يُضْمَرُ بَعْدَ الْاَشْيَاءِ السِّتَّةِ وَالْمُنَاسِبُ هٰهُنَا هُوَ التَّمَنِّيْ۔

ترجمہ اور کبھی لو کے ذریعہ تمنی کی جاتی ہے جیسے لو تاتینی فتحدثنی (کاش تو میرے پاس آتا کر تو مجھ سے بات کرتا) نصب کے ساتھ فان تحدثنی کی تقدیر پر کہ نصب اس بات کا قرینہ ہے کہ لو اپنی اصل پر نہیں ہے اس لئے کہ لو کے بعد اَن مقدرہ کی وجہ سے مضارع منصوب نہیں ہوتا ہے البتہ ان چھ چیزوں کے بعد مقدر ہوتا ہے اور یہاں تمنی ہی مناسب ہے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تشریح مصنف رح کہتے ہیں کہ بطریق مجاز کبھی لو کے ذریعہ بھی تمنی کی جاتی ہے اور بطریق مجاز اس لئے کہا ہے کہ کلمہ لو اپنی اصل وضع کے اعتبار سے شرط کے لئے آتا ہے پس کلمہ لو شرط کے لئے چونکہ حقیقت ہے اس لئے تمنی کے لئے مجاز ہوگا۔ چنانچہ لو تاتینی فتحدثنی میں فا کے بعد اَن مقدرہ ہے تقدیری عبارت ہے فاَن تحدثنی اور اَن مقدرہ کی وجہ سے تحدثنی منصوب ہے پس یہاں تحدثنی کا نصب اس بات کا قرینہ ہے کہ لو اپنی اصل یعنی شرط کے لئے نہیں ہے کیونکہ لو شرطیہ کے بعد فعل مضارع اَن مقدرہ کی وجہ سے منصوب نہیں ہوتا بلکہ چھ چیزوں کے بعد منصوب ہوتا ہے (۱) استفہام (۲) تمنی (۳) عرض (۴) امر (۵) نہی (۶) نفی بعض حضرات کہتے ہیں کہ اَن نو چیزوں کے بعد منصوب ہوتا ہے چھ تو مذکورہ چیزیں ہیں اور ایک تحضیض، دوم ترجی۔ سوم دعا۔ مگر ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ تحضیض تو عرض میں داخل ہے کیونکہ تحضیض اور عرض دونوں معنًا قریب قریب ہیں اور ترجی ساقط الاعتبار ہے اس لئے کہ ترجی کے جواب میں فعل مضارع اگرچہ اہل کوفہ کے نزدیک منصوب ہوتا ہے لیکن اہل بصرہ کے نزدیک منصوب نہیں ہوتا ہے اور رہی دعا تو وہ امر اور نہی میں داخل ہے اور جب ایسا ہے تو ان کو علیحدہ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے الحاصل اس مثال میں فعل مضارع کا اَن مقدرہ کی وجہ سے منصوب ہونا اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں کلمہ لو شرط کے لئے نہیں ہے اور جب یہاں کلمہ لو شرط کے لئے نہیں ہے تو لا محالہ مذکورہ چھ چیزوں میں سے ایک پر محمول کرنا ضروری ہوگا شارح کہتے ہیں کہ اس مثال میں تمنی پر محمول کرنا اولیٰ اور انسب ہے کیونکہ تمنی کے لئے لو کا استعمال شائع اور ذائع ہے اور تمنی کے لئے لو کا استعمال شائع اس لئے ہے کہ لو دراصل محال اور ممتنع پر داخل ہوتا ہے اور محال چیزوں کی بکثرت تمنا کی جاتی ہے۔

(فوائد) فاضل شارح نے تمنی بلیت سے تمنی بہل کی طرف عدول کرنے کا نکتہ تو بیان کیا ہے لیکن تمنی بلیت سے تمنی بلو کی طرف عدول کرنے کا نکتہ بیان نہیں کیا ہے البتہ شیخ عدوی کے حوالہ سے علامہ دسوقی نے کہا ہے کہ اس کا نکتہ متمنیٰ کے معزز ہونے کی خبر دینا ہے اس طور پر کہ اس کو غیر موجود کی صورت میں ظاہر کیا ہے کیونکہ لو اپنی اصل کے اعتبار سے حرف امتناع ہے جو غیر موجود پر داخل ہوتا ہے پس لو کے ذریعہ تمنی کر کے اس بات کو بتلایا گیا ہے کہ متمنیٰ باوجودیکہ غیر موجود ہے لیکن وہ اس قدر معزز اور مکرم ہے کہ اس کی تمنا اور آرزو کی جارہی ہے پس اسی نکتہ کے پیش نظر تمنی بلیت سے تمنی بلو کی طرف عدول کیا جاتا ہے۔

جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

قَالَ السَّكَّاكِيُّ كَأَنَّ حُرُوْفَ التَّنْدِيْمِ وَالتَّحْضِيْضِ نَحْوُ هَلَّا وَأَلَّا بِقَلْبِ الْهَاءِ هَمْزَةً وَلَوْلَا وَلَوْمَا مَأْخُوْذَةٌ مِنْهُمَا خَبَرُ كَأَنَّ أَيْ كَأَنَّهَا مَأْخُوْذَةٌ مِنْ هَلْ وَلَوْ اَللَّتَيْنِ لِلتَّمَنِّيْ حَالَ كَوْنِهِمَا مُرَكَّبَتَيْنِ مَعَ لَا وَمَا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اَلْمَزِيْدَتَيْنِ لِتَضْمِيْنِهِمَا عِلَّةٌ لِقَوْلِهٖ مُرَكَّبَتَيْنِ وَالتَّضْمِيْنُ جَعْلُ الشَّيْءِ فِيْ ضِمْنِ الشَّيْءِ تَقُوْلُ ضَمَّنْتُ الْكِتَابَ كَذَا بَابًا بَابًا اِذَا جَعَلْتَهٗ مُتَضَمِّنًا لِتِلْكَ الْاَبْوَابِ يَعْنِيْ اَنَّ الْغَرَضَ وَالْمَطْلُوْبَ مِنْ هٰذَا التَّرْكِيْبِ وَالْاِلْتِزَامِ هُوَ جَعْلُ هَلْ وَلَوْ مُتَضَمِّنَتَيْنِ مَعْنَى التَّمَنِّيْ. لِيَتَوَلَّدَ عِلَّةٌ لِتَضْمِيْنِهِمَا يَعْنِيْ اَنَّ الْغَرَضَ مِنْ تَضْمِيْنِهِمَا مَعْنَى التَّمَنِّيْ لَيْسَ اِفَادَةَ التَّمَنِّيْ بَلْ اَنْ يَتَوَلَّدَ مِنْهُ اَيْ مِنْ مَعْنَى التَّمَنِّي الْمُتَضَمِّنَتَيْنِ هُمَا اِيَّاهُ فِي الْمَاضِي التَّنْدِيْمُ نَحْوُ هَلَّا اَكْرَمْتَ زَيْدًا وَلَوْمَا اَكْرَمْتَهٗ عَلٰى مَعْنٰى لَيْتَكَ اَكْرَمْتَهٗ قَصْدًا اِلٰى جَعْلِهٖ نَادِمًا عَلٰى تَرْكِ الْاِكْرَامِ وَفِي الْفِعْلِ الْمُضَارِعِ التَّحْضِيْضُ نَحْوُ هَلَّا تَقُوْمُ وَلَوْمَا تَقُوْمُ عَلٰى مَعْنٰى لَيْتَكَ تَقُوْمُ قَصْدًا اِلٰى حَثِّهٖ عَلَى الْقِيَامِ وَالْمَذْكُوْرُ فِي الْكِتَابِ لَيْسَ عِبَارَةَ السَّكَّاكِيْ لٰكِنَّهٗ حَاصِلُ كَلَامِهٖ وَقَوْلُهٗ لِتَضْمِيْنِهِمَا مَصْدَرٌ مُضَافٌ اِلَى الْمَفْعُوْلِ الْاَوَّلِ وَمَعْنَى التَّمَنِّيْ مَفْعُوْلُهُ الثَّانِيْ وَقَدْ وَقَعَ فِيْ بَعْضِ النُّسَخِ لِتَضَمُّنِهِمَا عَلٰى لَفْظِ التَّفَعُّلِ وَهُوَ لَا يُوَافِقُ مَعْنٰى كَلَامِ الْمِفْتَاحِ وَاِنَّمَا ذَكَرَ هٰذَا بِلَفْظِ كَاَنَّ لِعَدَمِ الْقَطْعِ بِذٰلِكَ۔

ترجمہ: سکاکی نے کہا ہے کہ گویا حرف تندیم اور تحضیض جیسے ہلّا اور الّا ہا کو ہمزہ سے بدلنے کے ساتھ الا اور لوما اور لولا انھیں سے ماخوذ ہیں کانّ کی خبر ہے یعنی گویا اس ہل اور لو سے ماخوذ ہیں جو تمنی کے لئے ہیں اس حال میں کہ وہ مرکب ہوں لا اور ما زائدہ کے ساتھ ان دونوں کے متضمن ہونے کی وجہ سے، مرکبتین کی علت ہے اور تضمین ایک چیز کو دوسری چیز کے ضمن میں کرنا ہے کہے گا تو ضمنت الکتاب کذا بابا بابا جب تو کتاب کو ان ابواب پر مشتمل کرے یعنی اس ترکیب کا مقصد اور التزام کی غرض ہل اور لو کو معنی تمنی کو متضمن کرنا ہے تاکہ پیدا ہو جائے (یہ) لتضمینہما کی علت ہے یعنی ہل اور لو میں معنی تمنی کی تضمین سے غرض تمنی کا فائدہ دینا نہیں ہے بلکہ (غرض یہ ہے کہ) پیدا ہو جائے یعنی معنی تمنی سے جس کو وہ دونوں متضمن ہیں ماضی میں تندیم جیسے ہلا اکرمت زیدا اور لوما اکرمتہ معنی میں لیتک اکرمتہ مخاطب کو ترک اکرام پر شرمندہ کرنے کے لئے اور فعل مضارع میں تحضیض جیسے ہلا تقوم اور لوما تقوم معنی میں لیتک تقوم مخاطب کو قیام پر ابھارنے کے لئے اور متن میں جو مذکور ہے وہ سکاکی کی عبارت نہیں ہے لیکن اس کے کلام کا حاصل یہی ہے اور اس کا قول لتضمینہما مصدر ہے جو مفعول اول کی طرف مضاف ہے اور معنی تمنی اس کا مفعول ثانی ہے اور بعض نسخوں میں لتضمنہما باب تفعل سے ہے اور یہ کلام مفتاح

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کے موافق نہیں ہے اور سکاکی نے اس مضمون کو لفظ کان سے اس لئے ذکر کیا ہے کہ امر مذکور متحقق نہیں ہے

تشریح علامہ سکاکی فرماتے ہیں کہ ہلا، الا، لولا، لوما، حروف تندیم اور تحضیض ہیں تندیم کے معنی ہیں مخاطب کو اس کے کئے ہوئے پر نادم کرنا اور تحضیض کے معنی ہیں مخاطب کو کسی کام کے کرنے پر ترغیب دینا فعل ماضی کے ساتھ تندیم ہوتی ہے جیسے ہلا اکرمت زیدًا، لوما اکرمت زیدا، تو نے زید کا اکرام کیوں نہیں کیا یعنی تجھ کو زید کا اکرام کرنا چاہیئے تھا اس مثال میں متکلم کا مقصد مخاطب کو زید کے اکرام کو ترک کرنے پر نادم اور شرمندہ کرنا ہے اور فعل مستقبل کے ساتھ تحضیض ہوتی ہے جیسے ہلا تقوم، لوما تقوم۔ آپ کیوں کھڑے نہیں ہونگے یعنی آپ کو کھڑا ہونا چاہیئے۔ اس مثال میں متکلم کا مقصد مخاطب کو قیام کی ترغیب دینا اور اس پر ابھارنا ہے۔ علامہ سکاکی کہتے ہیں کہ یہ چاروں حرف مستقل نہیں ہیں جیسا کہ اکثر نحویوں کا خیال ہے بلکہ یہ ابن ہل اور لو سے ماخوذ ہیں جو مجازاً تمنی کے لئے استعمال ہوتے ہیں اور یہ لا زائدہ اور ما زائدہ کے ساتھ مرکب ہیں چنانچہ لا زائدہ کے ساتھ ہل اور لو مرکب ہوتے ہیں اور ما زائدہ کے ساتھ صرف لو مرکب ہوتا ہے پس جب لا کے ساتھ ہل مرکب ہوگا تو ہلا ہوگا پھر کبھی ہا کو ہمزہ سے بدل کر الا پڑھا جاتا ہے اور جب لا کے ساتھ لو مرکب ہوگا تو لولا ہوگا اور جب ما کے ساتھ لو مرکب ہوگا تو لوما ہوگا۔ حاصل یہ کہ لا کے ساتھ مرکب ہو کر ہلّا، الّا، لولا، تین حرف پیدا ہوں گے اور ما کے ساتھ مل کر لوما صرف ایک حرف پیدا ہوگا علامہ سکاکی نے لتضمنہما لا کر مرکبتین کی علت بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ہل اور لو۔ لا زائدہ اور ما زائدہ کے ساتھ اس لئے مرکب ہوں گے تاکہ وہ معنی تمنی کو متضمن ہوں۔ تضمین کہتے ہیں ایک چیز کا دوسری چیز پر مشتمل ہونا جیسے ضمنت الکتاب کذا بابا اس وقت بولا جاتا ہے جب کتاب ان ابواب پر مشتمل ہو۔ اب عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ ہل اور لو کو لا اور ما زائدہ کے ساتھ مرکب کرنے کی غرض یہ ہے کہ وہ ہل اور لو تمنی کے معنی کو متضمن ہوں یعنی یہ ترکیب اس لئے عمل میں لائی گئی تاکہ یہ دونوں حروف معنیٔ تمنی کو متضمن ہوں لیکن یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ ہل اور لو تو لا اور ما کے ساتھ مرکب ہونے سے پہلے ہی تمنی کے لئے استعمال ہوتے تھے جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے لہذا معنی تمنی کو متضمن ہونے کی غرض سے ان کو لا اور ما کے ساتھ مرکب کرنے کے کیا معنی ہیں یعنی یہ ترکیب اس مقصد سے بالکل بے سود ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ترکیب سے پہلے ہل اور لو کا تمنی کے لئے استعمال جوازاً اور احتمالاً ہے اور ترکیب کے بعد وجوباً اور نصاً ہے گویا سکاکی نے یہ کہا کہ ہل اور لو کا لا اور ما کے ساتھ مرکب ہونا اس لئے ہے تاکہ یہ دونوں تمنی کے معنی کو وجوباً لزوماً اور نصاً متضمن ہوں اور جب ایسا ہے تو اب کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ لیتولد لا کر سکاکی نے تضمین کی علت بیان کی ہے اور یہ کہا ہے کہ ہل اور لو کا، لا اور ما کے ساتھ مرکب ہو کر معنی تمنی کو متضمن ہونے سے یہ مقصود نہیں ہے کہ مرکب ہو کر یہ دونوں تمنی کے معنی کا فائدہ دیں گے بلکہ یہ مقصد ہے کہ اس سے یعنی اس معنیٔ تمنی سے جس کو ہل اور لو مرکبہ متضمن ہیں ماضی میں تندیم کے معنی پیدا ہوں گے اور

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مستقبل میں تحضیض کے معنی پیدا ہوں گے یعنی جب ان کا استعمال فعل ماضی کے ساتھ ہوگا تو یہ تندیم پر دلالت کریں گے جیسے ہلا اکرمت زیدًا اور لوما اکرمت زیدًا میں مخاطب کو زید کے ترک اکرام پر نادم کیا گیا ہے اور جب ان کا استعمال فعل مستقبل کے ساتھ ہوگا تو تحضیض پر دلالت کریں گے جیسے ہلا تقوم اور لوما تقوم میں مخاطب کو قیام پر ترغیب دی گئی ہے اور ان حروف مرکبہ متضمنہ لمعنی التمنی سے ماضی میں تندیم اور مستقبل میں تحضیض کے معنی اس لئے پیدا ہوں گے کہ تمنا امر محبوب کی جاتی ہے پس جب متکلم کا امر محبوب فوت ہوگا تو مخاطب اس پر نادم ہوگا اور اگر فعل مستقبل ہے تو متکلم مخاطب کو اس امر محبوب پر ترغیب دیگا اور ابھاریگا۔ مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ متکلم کا کسی شئے سے محبت کرنا مخاطب کو اس کے ترک پر نادم کرنے کا تقاضہ نہیں کرتا ہے یعنی مخاطب نے جس چیز کو ترک کیا ہے وہ متکلم کی محبوب اور پسندیدہ ہے نہ کہ مخاطب کی اور جب ایسا ہے تو مخاطب اس کے ترک پر کیونکر نادم ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ متکلم، مخاطب پر شفقت کرتے ہوئے مخاطب کو کسی چیز پر ابھارتا ہے اور ترغیب دیتا ہے پس جب مخاطب اس چیز کو ترک کرے گا جو متکلم کی محبوب اور پسندیدہ ہے تو اب مخاطب متکلم پر شفقت کرتے ہوئے اس کے ترک پر نادم ہوگا یعنی مخاطب اس پر نادم ہوگا کہ متکلم نے میرے ساتھ شفقت کا معاملہ کیا کہ اچھے کام کے کرنے کی ترغیب دی اور میری بدقسمتی کہ میں یہ کام نہیں کرسکا۔

علامہ تفتازانی رد فرماتے ہیں کہ متن میں جو مذکور ہے جس کی میں نے سکاکی کے حوالہ سے تشریح کی ہے وہ اگرچہ بعینہ سکاکی کی عبارت نہیں ہے لیکن ان کے کلام کا حاصل ضرور ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا قول لتضمینہا میں لفظ تضمین مصدر ہے جو مفعول اول کی طرف مضاف ہے اور متن کی عبارت معنی التمنی اس کا مفعول ثانی ہے اور اس کا فاعل متکلم ہے یعنی ہل اور لو کو لا اور ما کے ساتھ مرکب اس لئے کیا گیا ہے تاکہ متکلم ہل اور لو مرکبہ کو معنی تمنی پر مشتمل کر دے۔ شارح کہتے ہیں کہ بعض نسخوں میں لتضمنہما باب تفعیل کے بجائے باب تفعل سے ہے لیکن یہ کلام مفتاح کے معنی کے موافق نہیں ہے کیونکہ صاحب مفتاح نے اس کو لفظ الزام سے تعبیر کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے مطلوبا بالزام الترکیب التنبیہ علی الزام ہل ولو معنی التمنی یعنی الزام ترکیب سے مطلوب ہل اور لو کے معنی تمنی کے الزام پر تنبیہ کرنا ہے پس الزام کا لفظ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ہل اور لو کی تمنی پر دلالت کسی فاعل کے فعل اور جاعل کے جعل سے ہوئی ہے اور یہ معنی اس نسخہ کے موافق ہے جس میں تضمین از باب تفعیل ہے کیونکہ صاحب مفتاح کے کلام میں الزام، ملزم یعنی متکلم کا فعل ہے اور رہا تضمن از باب تفعل تو وہ اس کا تقاضہ کرتا ہے کہ ہل اور لو کی تمنی پر دلالت امر ذاتی ہے اس میں کسی فاعل کے فعل اور جاعل کے جعل کو دخل نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ یہ نسخہ صاحب مفتاح کے کلام کے معنی کے موافق نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ علامہ سکاکی نے اس مضمون کو لفظ کان کے ساتھ ذکر کیا ہے جو یقین اور شک پر دلالت کرتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ علامہ سکاکی کو خود بھی اس بات کا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

یقین نہیں ہے کہ ہلّ اور لَو، لا اور ما کے ساتھ مرکب ہوکر حروفِ تندیم اور تحضیض ہوئے ہیں اور یقین اس لئے نہیں کہ اکثر نحاۃ اس بات کے قائل ہیں کہ یہ حروف یعنی ہلا، الا، لولا، لوما اپنی اصل وضع کے اعتبار سے ایسے ہی ہیں ان میں کسی طرح کا کوئی تصرف نہیں ہوا ہے، لہٰذا ان حروف میں یہ احتمال بہرحال ہوگا کہ یہ حروف ہل اور لو مرکبہ بلا و ما سے ماخوذ نہیں ہیں اور جب یہ احتمال ہے تو سکاکی کا لفظ کانّ کے ساتھ ان حروف کو ذکر کرنا بالکل صحیح ہے۔

وَقَدْ يُتَمَنّٰى بِلَعَلَّ فَيُعْطٰى لَهٗ حُكْمُ لَيْتَ وَيُنْصَبُ فِيْ جَوَابِهِ الْمُضَارِعُ عَلٰى إِضْمَارِ اَنْ نَحْوُ لَعَلِّيْ أَحُجُّ فَأَزُوْرَكَ بِالنَّصْبِ بِبُعْدِ الْمَرْجُوِّ عَنِ الْحُصُوْلِ وَبِهٰذَا يُشْبِهُ الْمُحَالَاتِ وَالْمُمْكِنَاتِ الَّتِيْ لَا طَمَاعِيَةَ فِيْ وُقُوْعِهَا فَيَتَوَلَّدُ مِنْهُ مَعْنَى التَّمَنِّيْ۔

ترجمہ اور کبھی لعل کے ساتھ تمنی کی جاتی ہے پس اس کو لیت کا حکم دیدیا جاتا ہے اور اس کے جواب میں مضارع بتقدیر اَن منصوب ہوتا ہے جیسے لَعَلِّی اَحُجُّ فَاَزُوْرَکَ، کاش میں حج کرتا تو تیری زیارت کرتا نصب کے ساتھ امید کردہ چیز کے حصول سے دور ہونے کی وجہ سے اور اسی بُعد کی وجہ سے وہ محالات اور ان ممکنات کے ساتھ مشابہ ہے جس کے حصول کی امید نہیں ہے پس اس سے تمنی کے معنی پیدا ہو جاتے ہیں۔

تشریح مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ لعل جس کے حقیقی معنی ترجی کے ہیں وہ مجازاً تمنی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے پس جس وقت لَعَلَّ تمنی کے لئے استعمال ہوگا اس وقت اس کو لیت کا حکم دیدیا جائے گا یعنی جسطرح لیت کے جواب میں فعل مضارع بتقدیر اَن منصوب ہوتا ہے اسی طرح اس لعل کے جواب میں بھی فعل مضارع بتقدیر اَن منصوب ہوگا اگرچہ اس وقت لعل کے جواب میں فعل مضارع بتقدیر اَن منصوب نہ ہوگا جس وقت اس کا استعمال ترجی کے لئے ہوگا یہ بھی خیال رہے کہ لعل کے بعد مضارع کا منصوب ہونا صرف اہل بصرہ کے نزدیک اس بات کی دلیل ہوگا کہ لعل تمنی کے لئے مستعمل ہے اہل کوفہ کے نزدیک اس بات کی دلیل نہ ہوگا اس لئے کہ اہل بصرہ نہ تو لعل برائے ترجی کے بعد مضارع کو نصب دیتے ہیں اور نہ ہی ان کے نزدیک اس کے لئے جواب ہوتا ہے لہٰذا جہاں بھی لعل کے بعد مضارع منصوب ہوگا وہ اس بات کی دلیل ہوگا کہ یہاں لعل ترجی کے لئے مستعمل نہیں ہے بلکہ تمنی کے لئے مستعمل ہے اور اہل کوفہ کے نزدیک چونکہ لعل برائے ترجی کے بعد مضارع منصوب ہوتا ہے اور وہ اس کے لئے جواب کو بھی ثابت کرتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک لعل کے بعد مضارع کا منصوب ہونا اس بات کی دلیل نہ ہوگا کہ لعل تمنی

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کے لئے ہے الحاصل اہل بصرہ کے نزدیک کبھی لعل کے ساتھ بھی تمنی کی جاتی ہے اور لیت کی طرح اس کے جواب میں بھی مضارع بتقدیر ان منصوب ہوتا ہے جیسے لعلی احج فازورک نصب کے ساتھ یعنی فان ازورک رہی یہ بات کہ لعل کے ساتھ تمنی کب کی جاتی ہے تو اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ لعل کے ساتھ تمنی اس وقت کی جاتی ہے جبکہ مرجو یعنی امید کردہ چیز بعید الحصول ہو جیسے مثال مذکور میں حج بعید الحصول ہے پس اس بُعد کی وجہ سے امید کردہ بعید الحصول چیز محال اور اُس ممکن کے مشابہ ہوگی جس کے حصول کی توقع نہ ہو اور ان دونوں کے درمیان جامع عدم حصول ہے یعنی جس طرح محال اور وہ ممکن جس کے حصول کی توقع نہ ہو حاصل نہیں ہوتا اسی طرح بعید الحصول بھی حاصل نہیں ہوتا اور جب ایسا ہے تو اس بُعد یا مشابہت سے تمنی کے معنی پیدا ہوں گے کیونکہ جس طرح تمنی محال یا اس ممکن کی طلب کا نام ہے جس کے حصول کی توقع نہ ہو اسی طرح مثال مذکور میں بھی لعل کے ذریعہ ایسی چیز کو طلب کیا گیا ہے جو بعید الحصول ہونے کی وجہ سے محال اور اس ممکن کے مشابہ ہے جس کے حصول کی توقع نہیں ہے۔ اردو میں لفظ شاید لعل کے معنی میں آتا ہے۔ جیسے ؎

تیز رکھنا سرِ ہر خار کو اے دشتِ جنوں ✽ شاید آجائے کوئی آبلہ پا میرے بعد

وَمِنْهَا اَیْ وَمِنْ اَنْوَاعِ الطَّلَبِ اَلْاِسْتِفْهَامُ وَهُوَ طَلَبُ حُصُوْلِ صُوْرَةِ الشَّیْءِ فِی الذِّهْنِ فَاِنْ كَانَتْ وُقُوْعُ النِّسْبَةِ بَیْنَ اَمْرَیْنِ اَوْ لَا وُقُوْعُهَا فَحُصُوْلُهَا هُوَ التَّصْدِیْقُ وَاِلَّا فَهُوَ التَّصَوُّرُ وَالْاَلْفَاظُ الْمَوْضُوْعَةُ لَهُ اَلْهَمْزَةُ وَهَلْ وَمَا وَمَنْ وَاَیٌّ وَكَمْ وَكَیْفَ وَاَیْنَ وَاَنّٰى وَمَتٰى وَاَیَّانَ۔

ترجمہ اور انھیں میں سے یعنی انواع طلب میں سے استفہام ہے اور وہ شئے کی صورت کے حصول فی الذہن کو طلب کرنا ہے پس اگر وہ صورت دو امروں کے درمیان وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت ہے تو اس کا حصول تصدیق ہے ورنہ تو وہ تصور ہے اور وہ الفاظ جو استفہام کے لئے وضع کئے گئے ہیں ہمزہ، ہل، ما، من، ای، کم، کیف، این، انّٰی، متی، ایان ہیں۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ انواع طلب میں ایک استفہام ہے یعنی انشاء طلبی کی قسموں میں سے ایک قسم استفہام ہے اور استفہام کہتے ہیں کسی شئے کی صورت کے حصول فی الذہن کو طلب کرنا پس وہ صورت جس کے حصول فی الذہن کو طلب کیا گیا ہے اگر وہ دو امروں کے درمیان وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت ہے تو اس کو تصدیق کیا جائے گا ورنہ تو تصور کیا جائے گا۔ وقوع نسبت سے مراد نسبت

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کلامیہ کا واقع اور نفس الامر کے مطابق ہونا ہے جیسا کہ لا وقوعِ نسبت سے مراد نسبتِ کلامیہ کا واقع اور نفس الامر کے مطابق نہ ہونا ہے پس وہ صورت جو مطابقتِ نسبت للواقع یا عدمِ مطابقتِ نسبت للواقع سے عبارت ہے اس کا حصول اور ادراک تصدیق کہلائے گا۔ اور اگر وہ صورت وقوعِ نسبت یا لاوقوعِ نسبت نہ ہو بلکہ وہ صورت صرف موضوع ہو یا صرف محمول ہو یا صرف نسبت مجردہ ہو یا ان میں سے دونوں یا تینوں ہوں تو تصور کہلائے گا یعنی صرف موضوع کا ادراک یا صرف محمول کا ادراک یا صرف نسبت مجردہ کا ادراک یا ان میں کسی دو کا ادراک یا الگ الگ تینوں کا ادراک تصور کہلائے گا۔ یعنی جب تک مطابقتِ نسبت للواقع یا عدمِ مطابقتِ نسبت للواقع کا ادراک نہیں ہوگا تصور کہلائے گا اور جب اس کا ادراک ہو جائے گا تصدیق کہلائے گا۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ استفہام کے لئے چند الفاظ موضوع ہیں ہمزہ، ہل، ما، من، ای، کم، کیف، این، انّٰی، متی، ایان۔ یہ الفاظ تین قسموں پر منقسم ہیں چنانچہ ان میں سے بعض الفاظ ایسے ہیں جو صرف طلب تصور کے لئے استعمال ہوتے ہیں اور بعض ایسے ہیں جو صرف طلب تصدیق کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔ اور بعض ایسے ہیں جو کبھی طلب تصور کے لئے استعمال ہوتے ہیں اور کبھی طلب تصدیق کے لئے استعمال ہوتے ہیں پس ہمزہ تو تیسری قسم کے لئے ہے اور ہل دوسری قسم کے لئے اور باقی الفاظ قسم اول کے لئے ہیں، اس اعتبار سے ہمزہ چونکہ عام ہے اس لئے مصنف نے سب سے پہلے اسی کو بیان کیا۔

فَالْهَمْزَةُ لِطَلَبِ التَّصْدِيقِ أَيْ اِنْقِيَادِ الذِّهْنِ وَإِذْعَانِهٖ بِوُقُوْعِ نِسْبَةٍ
تَامَّةٍ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ كَقَوْلِكَ أَقَامَ زَيْدٌ فِي الْجُمْلَةِ الْفِعْلِيَّةِ وَأَزَيْدٌ
قَائِمٌ فِي الْجُمْلَةِ الْاِسْمِيَّةِ أَوْ لِطَلَبِ التَّصَوُّرِ أَيْ إِدْرَاكِ غَيْرِ النِّسْبَةِ
كَقَوْلِكَ فِي طَلَبِ تَصَوُّرِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ أَدِبْسٌ فِي الْإِنَاءِ أَمْ عَسَلٌ عَالِمًا
بِحُصُوْلِ شَيْءٍ فِي الْإِنَاءِ طَالِبًا لِتَعْيِيْنِهٖ وَفِي طَلَبِ تَصَوُّرِ الْمُسْنَدِ أَفِي
الْخَابِيَةِ دِبْسُكَ أَمْ فِي الزِّقِّ عَالِمًا بِكَوْنِ الدِّبْسِ فِي وَاحِدٍ مِنَ
الْخَابِيَةِ أَوِ الزِّقِّ طَالِبًا لِتَعْيِيْنِ ذٰلِكَ وَلِهٰذَا أَيْ لِمَجِيْءِ الْهَمْزَةِ
لِطَلَبِ التَّصَوُّرِ لَمْ يَقْبُحْ فِي طَلَبِ تَصَوُّرِ الْفَاعِلِ أَزَيْدٌ قَامَ كَمَا قَبُحَ
هَلْ زَيْدٌ قَامَ وَلَمْ يَقْبُحْ فِي طَلَبِ تَصَوُّرِ الْمَفْعُوْلِ أَعَمْرًا عَرَفْتَ
وَذٰلِكَ لِأَنَّ التَّقْدِيْمَ يَسْتَدْعِيْ حُصُوْلَ التَّصْدِيْقِ بِنَفْسِ الْفِعْلِ فَيَكُوْنُ
هَلْ لِطَلَبِ حُصُوْلِ الْحَاصِلِ وَهُوَ مُحَالٌ بِخِلَافِ الْهَمْزَةِ فَإِنَّهَا
تَكُوْنُ لِطَلَبِ التَّصَوُّرِ وَتَعْيِيْنِ الْفَاعِلِ وَالْمَفْعُوْلِ وَهٰذَا ظَاهِرٌ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

فِي أَعَمْرًا عَرَفْتَ لَا فِي أَزَيْدٌ قَامَ فَلْيُتَأَمَّلْ ۔

ترجمہ پس ہمزہ طلب تصدیق کے لئے ہے یعنی دو چیزوں کے درمیان نسبت تامہ کے وقوع کے یقین اور انقیاد کے لئے ہے جیسے جملہ فعلیہ کی صورت میں ہمارا قول اقام زید اور جملہ اسمیہ کی صورت میں ازید قائم ہے یا طلب تصور کے لئے ہے یعنی غیر نسبت کے ادراک کے لئے جیسے مسند الیہ کا تصور طلب کرنے کے سلسلہ میں کیا برتن میں شیرۂ انگور ہے یا شہد ہے (جبکہ) برتن میں کسی شے کے حصول کا عالم ہو (اور) اس کی تعیین کا طالب ہو اور مسند کے تصور کی طلب کے سلسلہ میں کیا تیرا شیرہ انگور صراحی میں ہے یا مشکیزہ میں (جبکہ) صراحی یا مشکیزہ میں سے کسی ایک میں شیرہ انگور کے ہونے کو جانتا ہو (اور) اس کی تعیین کا طالب ہو اور اسی وجہ سے یعنی ہمزہ کے طلب تصور کے لئے آنے کی وجہ سے طلب تصورِ فاعل میں "ازید قام" قبیح نہیں ہے جیسا کہ ہل زید قام قبیح ہے اور طلب تصورِ مفعول میں "اعمروا عرفت" قبیح نہیں ہے جیسا کہ ہل عمروا عرفت قبیح ہے اور یہ اس لئے کہ تقدیم نفس فعل کی تصدیق کے حصول کا تقاضہ کرتی ہے پس ہل حاصل کے حصول کی طلب کے لئے ہوگا اور یہ محال ہے۔ برخلاف ہمزہ کے اس لئے کہ وہ طلب تصور اور فاعل یا مفعول کی تعیین کے لئے ہوتا ہے اور یہ "اعمروا عرفت" میں ظاہر ہے نہ کہ ازید قام میں۔ پس غور کرلو۔

تشریح یہاں سے مصنف رح نے استفہام کے لئے وضع کردہ الفاظ کی تفصیل ذکر کی ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ ہمزہ تصدیق کی طلب کے لئے آتا ہے یعنی دو چیزوں کے درمیان نسبت تامہ کے وقوع یا لا وقوع کے ادراک اور اذعان کو طلب کرنے کے لئے آتا ہے۔ یہ خیال رہے کہ دو چیزوں کے درمیان نسبت تامہ خبریہ کے وقوع یا لا وقوع کے ادراک اور اذعان کا نام جس طرح تصدیق ہے اسی طرح حکم، اسناد، ایقاع اور انتزاع، ایجاب وسلب بھی ہے الحاصل ہمزہ طلب تصدیق یعنی دو چیزوں کے درمیان نسبت تامہ خبریہ کے وقوع یا لا وقوع کے یقین کو طلب کرنے کے لئے آتا ہے جیسے جملہ فعلیہ میں اقام زید اور جملہ اسمیہ میں ازید قائم دونوں مثالوں میں متکلم کو قیام کا بھی تصور ہے اور زید کا بھی تصور ہے اور ان کے درمیان نسبت کا بھی تصور ہے مگر اس نے دونوں کے درمیان کی نسبت کے وقوع یا لا وقوع کے بارے میں دریافت کیا ہے کہ وہ نسبت خارج میں متحقق ہے یا نہیں پس جب اس کے جواب میں نعم یا قام زید کہا جائے گا تو تصدیق حاصل ہو جائے گی یہ بھی واضح رہے کہ ہمزہ کا دخول جملہ فعلیہ پر زیادہ ہوتا ہے اور اس کے مقابلہ میں جملہ اسمیہ پر کم۔ مصنف رح فرماتے ہیں کہ ہمزہ طلب تصور یعنی نسبت تامہ خبریہ کے علاوہ کا ادراک کرنے کے لئے بھی آتا ہے مثلاً اگر مسند الیہ اور موضوع کا تصور مطلوب ہو تو کہا جائے گا ادبس فی الاناء ام عسل اس مثال میں متکلم کو یہ تو معلوم ہے کہ برتن میں کچھ ہے مگر یہ معلوم

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

نہیں کر وہ کیا ہے پس اس کی تعیین کو طلب کرنے کے لئے یہ کہا گیا اور اگر مسند اور محمول کا تصور مطلوب ہو تو کہا جائے گا افی الخابیۃ دبسک ام فی الزق۔ اس مثال میں متکلم کو یہ تو معلوم ہے کہ شیرہ انگور مراحی اور مشکیزہ دونوں میں سے ایک میں ہے مگر متعین طور پر معلوم نہیں پس ان میں سے ایک کی تعیین کو طلب کرنے کے لئے یہ کہا گیا۔ الحاصل ہمزہ جسطرح طلب تصدیق کے لئے آتا ہے اسی طرح طلب تصور کے لئے بھی آتا ہے اور ان دونوں کے درمیان لفظی اور معنوی دونوں طرح سے فرق ہے۔ لفظی فرق تو یہ ہے کہ جس ہمزہ کے بعد ام منقطعہ کا لانا صحیح ہو اور ام متصلہ کا لانا صحیح نہ ہو۔ وہ ہمزہ طلب تصور کے لئے ہوگا اور جس ہمزہ کے بعد ام متصلہ کا لانا صحیح ہو وہ ہمزہ طلب تصدیق کے لئے ہوگا۔ اور معنوی فرق یہ ہے کہ ہمزہ طلب تصدیق کے لئے اس وقت ہوگا جب ہمزہ کے ذریعہ ایسی نسبت کو طلب کیا گیا ہو جس کے ثبوت اور نفی کے درمیان ذہن متردد ہو اور طلب تصور کے لئے اس وقت ہوگا جب ذہن احد الشیئین کی تعیین میں متردد ہو۔ مصنف رح فرماتے ہیں کہ ہمزہ چونکہ طلب تصور کے لئے آتا ہے اس لئے تصورِ فاعل کی طلب کے سلسلہ میں ازید قام کہنے میں قباحت نہ ہوگی البتہ ہل زید قام کہنے میں قباحت ہوگی۔ اور تصورِ مفعول کی طلب کے سلسلہ میں اعمرًا عرفت کہنا قبیح نہیں ہوگا جیسا کہ ہل عمروا عرفت کہنا قبیح ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مرفوع اور منصوب دونوں میں ہمزہ کے ساتھ ذکر کرنے میں عدم قبح اور ہل کے ساتھ ذکر کرنے میں قبح اس لئے ہے کہ مرفوع اور منصوب کی تقدیم اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ متکلم کو نفسِ فعل کی تصدیق سوال سے پہلے ہی حاصل ہو اس طور پر کہ تقدیم اختصاص کا فائدہ دیتی ہے لہذا ترکیب اول یعنی ازید قام (کیا زید ہی کھڑا ہوا) کا مطلب یہ ہوگا کہ متکلم کو وقوعِ قیام کی تصدیق تو حاصل ہے یعنی متکلم کو یہ تو معلوم ہے کہ کسی فاعل سے قیام کا وقوع ہوگیا ہے مگر یہ معلوم نہیں کہ وہ فاعل کون ہے پس ایسی صورت میں اگر ہمزہ کے ذریعہ سوال کیا گیا تو متکلم کا یہ سوال چونکہ فاعل کی تعیین اور اس کے تصور کی طلب کے لئے ہوگا اور متعین فاعل پہلے سے متکلم کو معلوم نہیں اس لئے تحصیلِ حاصل لازم نہ آئے گی اور اگر ہل کے ذریعہ سوال کیا گیا تو چونکہ ہل صرف طلب تصدیق کے لئے آتا ہے اس لئے متکلم کا یہ سوال طلب تصدیق کے لئے ہوگا حالانکہ وقوعِ قیام کی تصدیق متکلم کو پہلے سے حاصل ہے اور جب وقوعِ قیام کی تصدیق پہلے سے حاصل ہے تو اب ہل کے ذریعہ ایک حاصل شدہ چیز کو حاصل کرنا لازم آئے گا حالانکہ حاصل شدہ کو حاصل کرنا محال ہے۔ اور ترکیب ثانی یعنی اعمرًا عرفت کیا تو نے عمرو ہی کو پہچانا، کا مطلب یہ ہوگا کہ متکلم کو نفسِ فعل کی تصدیق تو پہلے سے حاصل ہے یعنی متکلم کو یہ تو معلوم ہے کہ تو نے کسی کو پہچانا ہے مگر یہ نہیں معلوم کہ کس کو پہچانا ہے پس ایسی صورت میں اگر ہمزہ کے ذریعہ سوال کیا گیا تو متکلم کا یہ سوال مفعول کی تعیین اور اس کے تصور کی طلب کے لئے ہوگا اور مفعول کی تعیین چونکہ پہلے سے حاصل نہیں ہے اس لئے تحصیلِ حاصل کی خرابی لازم نہ آئیگی اور اگر ہل کے ذریعہ سوال کیا گیا تو ہل چونکہ صرف طلب تصدیق کے لئے آتا ہے اس لئے متکلم کا یہ سوال

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

طلبِ تصدیق کے لئے ہوگا حالانکہ وقوعِ معرفت کی تصدیق متکلم کو پہلے سے حاصل ہے اور جب وقوعِ معرفت کی تصدیق پہلے سے حاصل ہے تو اب ہل کے ذریعہ ایک حاصل شدہ چیز کو حاصل کرنا لازم آئے گا حالانکہ حاصل شدہ کو حاصل کرنا محال ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ تقدیم کا نفسِ فعل کی تصدیق کے حصول کا تقاضہ کرنا اَعَمرواً عرفت یعنی منصوب میں تو ظاہر ہے لیکن مرفوع یعنی اَزیدٌ قام میں ظاہر نہیں ہے کیونکہ منصوب کی تقدیم اختصاص کا فائدہ دیتی ہے ہاں اگر اختصاص کے خلاف پر قرینہ ہو تو دوسری بات ہے پس تقدیم منصوب میں اختصاص غالب ہے یعنی تقدیم منصوب بالعموم اختصاص کا فائدہ دیتی ہے اور رہی تقدیم مرفوع تو اس میں اختصاص غالب نہیں ہے بلکہ اس کا تقوی اسناد اور تقویِ حکم کے لئے ہونا غالب ہے پس جب منصوب کی تقدیم بالعموم اختصاص کے لئے ہوتی ہے تو تقدیم منصوب کی وجہ سے نفسِ فعل کے حصول کی تصدیق حاصل ہو جائے گی اور جب نفسِ فعل کی تصدیق حاصل ہوگئی تو اب طلبِ حصول حاصل کے لازم آنے کی وجہ سے ہل کے ساتھ ہل عمرواً عرفت کہنا قبیح ہوگا اور تقدیم مرفوع چونکہ بالعموم تقوی کے لئے ہوتی ہے اختصاص کے لئے نہیں ہوتی اس لئے اس صورت میں سوال سے پہلے نفسِ فعل کی تصدیق حاصل نہ ہوگی اور جب سوال سے پہلے نفسِ فعل کی تصدیق حاصل نہیں ہوئی تو ہل کے ساتھ ہل زیدٌ قام کہنا قبیح نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں حصولِ حاصل کی طلب لازم نہیں آتی ہے شارح نے فلیتأمل کہہ کر مذکورہ فرق پر اعتراض کیا ہے وہ یہ کہ تقدیم منصوب غیر اختصاص کے لئے بھی ہوتی ہے جیسے اہتمام، تبرک، اور استلذاذ کے لئے ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو تقدیم منصوب اور تقدیم مرفوع دونوں اس اعتبار سے برابر ہوں گے کہ ان میں سے ہر ایک اختصاص کے لئے بھی ہے اور غیر اختصاص کے لئے بھی، لہذا دونوں کے درمیان کوئی فرق نہ ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان غالب کے اعتبار سے فرق کیا گیا ہے یعنی تقدیم منصوب اور تقدیم مرفوع دونوں میں سے ہر ایک اگرچہ اختصاص اور غیر اختصاص دونوں کے لئے ہے لیکن تقدیم منصوب میں غالب اختصاص ہے اور تقدیم مرفوع میں غیر اختصاص غالب ہے پس غالب کا اعتبار کرتے ہوئے تقدیم منصوب کی صورت میں ہل کا لانا قبیح ہوگا نہ کہ ہمزہ کا اور تقدیم مرفوع میں ہل کا لانا قبیح نہ ہوگا۔

(فوائد) ام کی دو قسمیں ہیں ام متصلہ، ام منقطعہ۔ ام متصلہ وہ ہے جس کے ذریعہ دو امروں میں سے ایک کی تعیین کے بارے میں سوال کیا جائے درآں حالیکہ سائل غیر متعین طریقہ پر ان میں سے ایک کے ثبوت کو جانتا ہو۔ اور ام متصلہ کے استعمال کی تین شرطیں ہیں (۱) اس سے پہلے ہمزہ واقع ہو جیسے اَزیدٌ عندک ام عمروٌ۔ (۲) اس کے بعد ایسا لفظ واقع ہو جیسا کہ ہمزہ کے بعد واقع تھا یعنی اگر ہمزہ کے بعد اسم تھا تو ام کے بعد بھی اسم ہو جیسے مذکورہ مثال میں۔ اور اگر ہمزہ کے بعد فعل تھا تو اس کے بعد بھی فعل ہو جیسے اقام زیدٌ ام قعد۔ (۳) امرین مستویین میں سے ایک متکلم کے نزدیک محقق ہو نہ کہ مبہم۔ سوال صرف تعیین کے بارے میں ہو منفصلہ وہ ہے جو ہمزہ کے ساتھ بل کے معنی میں ہو مثلاً ایک آدمی نے دور سے ایک چیز دیکھی

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اور یقین کے ساتھ کہا کہ وہ اونٹ ہے پھر شک ہوا کہ شاید بکری ہے تو اس نے کہا ام ہی شاۃ بلکہ وہ بکری ہے ۔ جمیل غفرلہ ولوالدیہ

> وَالْمَسْئُوْلُ عَنْهُ بِهَا اَیْ بِالْهَمْزَةِ هُوَ مَا یَلِیْهَا كَالْفِعْلِ فِیْ اَضَرَبْتَ زَیْدًا اِذَا كَانَ الشَّكُّ فِیْ نَفْسِ الْفِعْلِ اَعْنِی الضَّرْبَ الصَّادِرَ مِنَ الْمُخَاطَبِ الْوَاقِعَ عَلٰی زَیْدٍ وَاَرَدْتَ بِالْاِسْتِفْهَامِ اَنْ تَعْلَمَ وُجُوْدَهٗ فَیَكُوْنُ لِطَلَبِ التَّصْدِیْقِ وَیَحْتَمِلُ اَنْ یَّكُوْنَ لِطَلَبِ تَصَوُّرِ الْمُسْنَدِ بِاَنْ تَعْلَمَ اَنَّهٗ قَدْ تَعَلَّقَ فِعْلٌ مِنَ الْمُخَاطَبِ بِزَیْدٍ لٰكِنْ لَا تَعْرِفُ اَنَّهٗ ضَرْبٌ اَوْ اِكْرَامٌ وَالْفَاعِلُ فِیْ ءَاَنْتَ ضَرَبْتَ زَیْدًا اِذَا كَانَ الشَّكُّ فِی الضَّارِبِ وَالْمَفْعُوْلُ فِیْ اَزَیْدًا ضَرَبْتَ اِذَا كَانَ الشَّكُّ فِی الْمَضْرُوْبِ وَكَذَا قِیَاسُ سَائِرِ الْمُتَعَلِّقَاتِ

ترجمہ اور ہمزہ کے ساتھ مسئول عنہ وہ ہے جو ہمزہ کے متصل ہو جیسے اضربت زیدا میں فعل ہے جبکہ شک نفس فعل میں ہو یعنی اس ضرب میں ہو جو مخاطب سے صادر ہو کر زید پر واقع ہوئی ہو اور تو نے استفہام سے اس کے وجود کو معلوم کرنے کا ارادہ کیا ہو تو ہمزہ طلب تصدیق کے لیے ہوگا اور یہ بھی احتمال ہے کہ تصور مسند کی طلب کے لئے ہو اس طور پر کہ تو یہ جانتا ہو کہ مخاطب کا کوئی فعل زید سے متعلق ہے لیکن یہ نہیں جانتا کہ وہ ضرب ہے یا اکرام ہے اور ءانت ضربت زیدا میں فاعل ہے جبکہ ضارب میں شک ہو اور ازیدا ضربت میں مفعول ہے جبکہ شک مضروب میں ہو اسی طرح باقی متعلقات کو قیاس کر لیا جائے ۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ جب ہمزہ کے ذریعہ سوال کیا جائے گا تو مسئول عنہ وہ ہوگا جو ہمزہ کے متصل ہوگا یعنی ہمزہ کے بعد متصلا جو چیز مذکور ہوگی وہی مسئول عنہ ہوگی مثلاً اضربت زیدا میں ہمزہ کے بعد متصلا فعل مذکور ہے تو مسئول عنہ فعل ہوگا اب اگر متکلم کو نفس فعل کے وجود میں شک ہو یعنی اس ضرب میں شک ہو جو مخاطب سے صادر ہو کر زید پر واقع ہوئی ہے اور متکلم استفہام کے ذریعہ یہ جاننا ہو کہ اس کا وجود معلوم ہو جائے یعنی یہ معلوم ہو جائے کہ مخاطب سے ضرب صادر ہوئی ہے یا نہیں تو اس صورت میں ہمزہ طلب تصدیق کے لیے ہوگا اور اگر متکلم کو یہ تو معلوم ہو کہ مخاطب کا کوئی فعل زید کے ساتھ متعلق ہے لیکن یہ معلوم نہیں کہ وہ ضرب ہے یا اکرام ہے۔ پھر فعل کی تعیین کو طلب کرنے کے لیے متکلم نے کہا اضربت زیدا ام اکرمتہ تو اس صورت میں ہمزہ تصور مسند اور تصور فعل کی طلب کے لیے ہوگا۔ الحاصل

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہمزہ کے بعد متصلاً جو چیز مذکور ہوگی وہی مسئول عنہ ہوگی جیسا کہ مذکورہ مثال میں فعل مسئول عنہ ہے۔ اور اَاَنتَ ضَرَبتَ زیداً میں چونکہ انت فاعل معنوی ہمزہ کے بعد متصلاً واقع ہے اس لئے اس مثال میں فاعل مسئول عنہ ہوگا، مگر یہ اس وقت ہے جبکہ متکلم کو ضارب کے بارے میں شک ہو یعنی اس کا تو یقین ہے کہ زید کو کسی نے مارا ہے مگر اس بارے میں تردد ہے کہ وہ ضارب مخاطب ہے یا مخاطب کے علاوہ اور کوئی ہے پس متکلم نے اپنے اس شک کو دور کرنے کے لئے فاعل کی تعیین طلب کی ہے اور سابق قاعدہ کے تحت ازیداً ضربت میں مسئول عنہ، مفعول ہوگا کیونکہ مفعول ہی ہمزہ کے بعد متصلاً واقع ہے مگر یہ اس وقت ہوگا جب متکلم کو اس کا تو یقین ہو کہ مخاطب نے کسی کو مارا ہے مگر اس میں شک ہو کہ وہ مضروب زید ہے یا زید کے علاوہ دوسرا کوئی شخص ہے پس اس شک کو دور کرنے کے لئے متکلم نے مضروب کی تعیین طلب کی ہے اسی پر فعل کے دوسرے معمولات کو قیاس کر لیا جائے۔

وَهَلْ لِطَلَبِ التَّصْدِيقِ فَحَسْبُ وَيَدْخُلُ عَلَى الْجُمْلَتَيْنِ نَحْوُ هَلْ قَامَ زَيْدٌ وَهَلْ عَمْرٌو قَاعِدٌ إِذَا كَانَ الْمَطْلُوبُ حُصُولَ التَّصْدِيقِ بِثُبُوتِ الْقِيَامِ لِزَيْدٍ وَالْقُعُودِ لِعَمْرٍو وَلِهٰذَا أَيْ وَلِاخْتِصَاصِهَا لِطَلَبِ التَّصْدِيقِ اِمْتَنَعَ هَلْ زَيْدٌ قَامَ أَمْ عَمْرٌو لِأَنَّ وُقُوْعَ الْمُفْرَدِ هٰهُنَا دَلِيْلٌ عَلَى أَنَّ أَمْ مُتَّصِلَةٌ وَهِيَ لِطَلَبِ تَعْيِيْنِ أَحَدِ الْأَمْرَيْنِ مَعَ الْعِلْمِ بِثُبُوْتِ أَصْلِ الْحُكْمِ وَهَلْ إِنَّمَا يَكُوْنُ لِطَلَبِ الْحُكْمِ وَلَوْ قُلْتَ هَلْ زَيْدٌ قَامَ بِدُوْنِ أَمْ عَمْرٌو فَيَقْبُحُ وَلَا يَمْتَنِعُ لِمَا سَيَجِيْءُ.

ترجمہ اور ہل صرف طلب تصدیق کے لئے ہے اور ہل دونوں جملوں پر داخل ہوتا ہے جیسے ہل قام زید" اور " ہل عمرو قاعد" جبکہ زید کے قیام اور عمرو کے قعود کے ثبوت کی تصدیق مطلوب ہو۔ اور اسی وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ ہل طلب تصدیق کے لئے خاص ہے۔ ہل زید قام ام عمرو ممتنع ہے اس لئے کہ یہاں مفرد کا واقع ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ ام متصلہ ہے اور وہ احد الامرین کی تعیین کو طلب کرنے کے لئے ہے اصل حکم کے ثبوت کے علم کے ساتھ اور ہل صرف طلب حکم کے لئے ہوتا ہے اور اگر تو ہل زید قام کہے بغیر ام عمرو کے تو یہ قبیح ہوگا اور ممتنع نہیں ہوگا۔ اس دلیل کی وجہ سے جو عنقریب آجائے گی۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ وہ الفاظ جو استفہام کے لئے موضوع ہیں ان میں سے دوسرا لفظ ہل ہے اور ہل صرف طلب تصدیق کے لئے آتا ہے طلب تصور کے لئے نہیں آتا ہے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

یعنی ہل کے ذریعہ صرف وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت کے ادراک کو طلب کیا جاتا ہے مسند الیہ یا مسند کے تصور کو طلب نہیں کیا جاتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ لفظ ہل جملہ فعلیہ اور اسمیہ دونوں پر داخل ہوتا ہے مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ مثبتہ ہو یعنی ہل جملہ مثبتہ پر داخل ہوتا ہے جملہ منفیہ پر داخل نہیں ہوتا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ لفظ ہل درحقیقت قد کے معنی میں ہوتا ہے اور قد فعل مثبت پر داخل ہوتا ہے منفی پر داخل نہیں ہوتا چنانچہ ہل لا یقوم نہیں کہا جاتا ہے ہل چونکہ قد کے معنی میں ہے اس لئے اس سے یہ وہم ہو سکتا تھا کہ قد کی طرح ہل بھی جملہ فعلیہ پر داخل ہوگا اور اسمیہ پر داخل نہیں ہوگا پس اس وہم کو دور کرنے کے لئے مصنف رح نے دو مثالیں ذکر فرمائیں ایک فعلیہ کی جیسے ہل قام زید اور ایک اسمیہ کی جیسے ہل عمرو قاعد۔ اور دو مثالیں لاکر اس طرف اشارہ فرمایا کہ ہل، قد کے معنی میں ہے مگر بعینہ قد نہیں ہے اور بعینہ لفظ قد تو اسمیہ پر داخل نہیں ہوتا ہے البتہ ہل جو اس کے معنی میں ہے وہ فعلیہ اور اسمیہ دونوں پر داخل ہوتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ہل قام زید تو اس وقت کہا جائے گا جب زید کے لئے ثبوت قیام کی تصدیق مطلوب ہو اور ہل عمرو قاعد اس وقت کہا جائے گا جب عمرو کے لئے ثبوت قعود کی تصدیق مطلوب ہو۔ مصنف رح نے فرمایا ہے کہ لفظ ہل چونکہ طلب تصدیق کے لئے خاص ہے اس لئے ہل زید قام ام عمرو کہنا ممتنع ہوگا اسلئے کہ ام کے بعد عمرو، مفرد کا واقع ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ ام متصلہ ہے منقطعہ نہیں ہے کیونکہ ام منقطعہ کے بعد جملہ واقع ہوتا ہے مفرد واقع نہیں ہوتا اور ام متصلہ کے بعد مفرد بھی واقع ہوتا ہے اور وہ ام متصلہ جس کے بعد مفرد واقع ہو وہ اس وقت لایا جاتا ہے جب متکلم کو اصل حکم اور اصل تصدیق کی ثبوت کا علم تو ہو مگر دو امروں میں سے ایک کی تعیین مطلوب ہو اور جب ایسا ہے تو اس مثال میں لفظ ام دو امروں (زید، عمرو) میں سے ایک کی تعیین کو طلب کرنے کے لئے ہوگا اور دو امروں میں سے ایک کی تعیین کو طلب کرنا طلب تصور ہے اور ہل چونکہ صرف طلب تصدیق کے لئے آتا ہے اس لئے یہاں لفظ ہل طلب تصدیق کے لئے ہوگا اور طلب تصور اور طلب تصدیق کے درمیان چونکہ تناقض ہے اور تناقض ممتنع ہے لہٰذا ہل جو طلب تصدیق کے لئے ہے اس کو اور ام متصلہ جو طلب تصور کے لئے ہے اس کو جمع کرنا ممتنع ہوگا پس اس مثال میں چونکہ دونوں جمع ہیں اس لئے یہ مثال ممتنع ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ اگر ہل زید قام بغیر ام عمرو کے کہا جائے تو یہ قبیح تو ہوگا مگر ممتنع نہیں ہوگا اس کی دلیل اگلی سطروں میں مذکور ہے۔

وَلِهٰذَا اَيْضًا قَبُحَ هَلْ زَيْدًا ضَرَبْتَ لِاَنَّ التَّقْدِيْمَ يَسْتَدْعِيْ حُصُوْلَ التَّصْدِيْقِ بِنَفْسِ الْفِعْلِ فَيَكُوْنُ هَلْ لِطَلَبِ حُصُوْلِ الْحَاصِلِ وَهُوَ مُحَالٌ وَاِنَّمَا لَمْ يَمْتَنِعْ لِاحْتِمَالِ اَنْ يَّكُوْنَ زَيْدًا مَفْعُوْلَ فِعْلٍ مَحْذُوْفٍ اَوْ يَكُوْنَ التَّقْدِيْمُ لَا لِلتَّخْصِيْصِ لٰكِنَّ ذٰلِكَ خِلَافُ الظَّاهِرِ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وَلِذَا قَبُحَ هَلْ زَيْدًا ضَرَبْتَهُ فَإِنَّهُ لَا يَقْبُحُ لِجَوَازِ تَقْدِيرِ الْمُفَسِّرِ قَبْلَ زَيْدًا اَیْ هَلْ ضَرَبْتَ زَيْدًا ضَرَبْتَهُ۔

ترجمہ اور اسی وجہ سے ہل زیدا ضربت قبیح ہے اس لئے کہ تقدیم نفس فعل کی تصدیق کے حصول کا تقاضہ کرتی ہے پس ہل حصولِ حاصل کی طلب کے لئے ہوگا اور یہ محال ہے اور ممتنع نہیں ہے کیونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ زید فعل محذوف کا مفعول ہو یا تقدیم تخصیص کے لئے نہ ہوگی لیکن یہ خلاف ظاہر ہے نہ کہ ہل زیداً ضربتہ کیونکہ یہ قبیح نہیں ہے اسلئے کہ زیداً سے پہلے مفسر کا مقدر ماننا جائز ہے یعنی ہل ضربت زیداً ضربتہ۔

تشریح گزشتہ سطروں میں کہا گیا تھا کہ ہل زیدقام لیغ بم عمرو کے قبیح تو ہے مگر ممتنع نہیں ہے اور اس کی دلیل آگے آئے گی پس ان سطروں میں اسی دلیل کا بیان ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ ہل چونکہ طلب تصدیق کے لئے خاص ہے اس لئے ہل زیداً ضربت قبیح تو ہوگا مگر ممتنع نہیں ہوگا قبیح تو اس لئے ہوگا کہ مفعول کی تقدیم علی الفعل بالعموم تخصیص کے لئے ہوتی ہے اور تخصیص کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ کیا تو نے زید ہی کو مارا ہے یعنی متکلم کو اس بات کا تو علم ہے کہ مخاطب سے فعل ضرب صادر ہوا ہے مگر اس میں شبہ ہے کہ وہ زید پر واقع ہوا ہے یا کسی اور پر اور جب ایسا ہے تو تقدیم مفعول سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ متکلم کو نفس فعل ضرب کی تصدیق حاصل ہے اور یہ بات پہلے مذکور ہو چکی کہ ہل طلب تصدیق کے لئے آتا ہے پس اس مثال میں لفظ ہل ایک حاصل شدہ چیز کے حصول کو طلب کرنے کے لئے ہوگا اور حاصل کا حصول ایک محال چیز ہے یہ ذہن نشین رہے کہ وہو محال میں ہو ضمیر کا مرجع حصول الحاصل ہے نہ کہ اس کی طلب کیونکہ حصول حاصل کی طلب عبث ہے محال نہیں ہے محال تو اس کا حصول ہے اور یہ مثال ممتنع اسلئے نہیں ہے کہ اس مثال میں جہاں یہ احتمال ہے کہ تقدیم تخصیص کے لئے ہو اسی کے ساتھ دوسرے دو احتمال اور ہیں ایک تو یہ کہ زید فعل مؤخر کا مفعول نہ ہو۔ بلکہ فعل محذوف کا مفعول ہو اور تقدیری عبارت یہ ہو، ہل ضربت زیداً ضربت دوسرا احتمال یہ ہے کہ زید مفعول تو فعلِ مؤخر ہی کا ہو مگر اس کی تقدیم تخصیص کے لئے نہ ہو بلکہ اہتمام کے لئے ہو اور ان دونوں صورتوں میں حصولِ حاصل کی طلب لازم نہیں آتی ہے۔ پہلی صورت میں تو اس لئے کہ اس صورت میں تقدیم ہی موجود نہیں ہے اور دوسری صورت میں تقدیم مفعول اگرچہ موجود ہے لیکن وہ تخصیص کے لئے نہیں ہے بلکہ اہتمام کے لئے ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ دونوں احتمال خلاف ظاہر ہیں پہلا احتمال تو اس لئے کہ اس صورت میں فعل ظاہر اور فعل مذکور کو بغیر کسی شاغل کے عمل سے روکنا لازم آئے گا حالانکہ یہ ایک قبیح چیز ہے اور دوسرا احتمال اس لئے خلاف ظاہر ہے کہ اس صورت میں غالب اور متبادر کی مخالفت لازم آئے گی اس طور پر کہ مفعول کی تقدیم میں غالب اور متبادر

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

یہ بھی ہے کہ وہ تخصیص کے لئے ہو اور ظاہر کی مخالفت بھی ایک قبیح چیز ہے الحاصل یہ دونوں احتمال بعید از عقل ہیں مگر اس کے باوجود ہل زیداً ضربت کو صحیح قرار دینے کے لئے کافی ہیں اسی وجہ سے مصنف نے اس مثال کو قبیح شمار کیا ہے ممتنع نہیں۔ مصنف کہتے ہیں کہ ہل زیداً ضربت اگرچہ قبیح ہے مگر ہل زیداً ضربتہ قبیح نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ضربتہ فعل ضمیر مفعول میں عمل کرنے کی وجہ سے چونکہ مشغول ہے اس لئے زیداً کا عامل مقدر ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی ہل ضربت زیداً ضربتہ اس مثال میں فعل اول مفسر (بفتح السین) ہوگا اور فعل ثانی مفسِر (بکسر السین) ہوگا اور جب ایسا ہے تو اس مثال میں نہ مفعول کی تقدیم ہوگی اور نہ اس کی تخصیص ہوگی اور جب تخصیص نہ ہوگی تو متکلم کو نفس فعل کی تصدیق کا علم بھی نہ ہوگا اور جب متکلم کو پہلے سے نفس فعل کی تصدیق کا علم نہیں ہوا تو ہل کے ذریعہ حصولِ حاصل کی طلب بھی لازم نہ آئے گی اور جب ہل کے ذریعہ حصولِ حاصل کی طلب لازم نہیں آئی تو اس مثال میں کوئی قبح بھی نہ ہوگا۔

وَجَعَلَ السَّكَّاكِيُّ قُبْحَ هَلْ رَجُلٌ عَرَفَ لِذٰلِكَ اَيْ لِاَنَّ التَّقْدِيْمَ يَسْتَدْعِيْ حُصُوْلَ التَّصْدِيْقِ بِنَفْسِ الْفِعْلِ لِمَا سَبَقَ مِنْ مَذْهَبِهٖ مِنْ اَنَّ الْاَصْلَ عَرَفَ رَجُلٌ عَلٰى اَنَّ رَجُلًا بَدَلٌ مِنَ الضَّمِيْرِ فِيْ عَرَفَ قُدِّمَ لِلتَّخْصِيْصِ وَيَلْزَمُهٗ اَيِ السَّكَّاكِيَّ اَنْ لَّا يَقْبُحَ هَلْ زَيْدٌ عَرَفَ لِاَنَّ تَقْدِيْمَ الْمُظْهَرِ الْمَعْرِفَةِ لَيْسَ لِلتَّخْصِيْصِ عِنْدَهٗ حَتّٰى يَسْتَدْعِيَ حُصُوْلَ التَّصْدِيْقِ بِنَفْسِ الْفِعْلِ مَعَ اَنَّهٗ قَبِيْحٌ بِاِجْمَاعِ النُّحَاةِ وَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّ مَا ذَكَرَهٗ مِنَ اللُّزُوْمِ مَمْنُوْعٌ لِجَوَازِ اَنْ يَّقْبُحَ لِعِلَّةٍ اُخْرٰى۔

ترجمہ اور سکاکی نے ہل رجل عرف کو بھی اسی وجہ سے قبیح قرار دیا ہے اس لئے کہ تقدیم نفس فعل کی تصدیق کے حصول کا تقاضہ کرتی ہے کیونکہ سکاکی کا مذہب پہلے گذر چکا ہے کہ اصل عرف رجل ہے اس بنا پر کہ رجل عرف کی ضمیر سے بدل ہے جس کو تخصیص کی وجہ سے مقدم کر دیا گیا اور سکاکی کو لازم آئے گا کہ ہل زید عرف قبیح نہ ہو کیونکہ ان کے نزدیک اسم ظاہر معرفہ کی تقدیم تخصیص کے لئے نہیں ہوتی ہے یہاں تک کہ نفس فعل کی تصدیق کے حصول کا تقاضہ کرتی ہو باوجودیکہ یہ باجماع نحاۃ قبیح ہے اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ مصنف کا ذکر کردہ لزوم تسلیم نہیں کیونکہ ہو سکتا ہے کہ کسی اور وجہ سے قبیح ہو۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ ہم نے سابق میں ہل زیداً ضربت کے قبیح ہونے کی جو دلیل بیان

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کی تھی اسی دلیل کی وجہ سے فاضل روزگار، علامہ زماں سکاکی نے ہل رجل عرف کو قبیح قرار دیا ہے ہم نے سابق میں کہا تھا کہ تقدیم چونکہ تخصیص کے لئے ہوتی ہے اس لئے تقدیم معمول، نفس فعل کی تصدیق کے حصول کا تقاضہ کریگی یعنی متکلم کو نفس فعل کی تصدیق تو حاصل ہوگی البتہ وہ معمول کی تعیین اور اس کے تصور کا طالب ہوگا پس ایسی صورت میں ہل کا داخل کرنا درآنحالیکہ وہ طلب تصدیق کے لئے ہے حاصل شدہ چیز کے حصول کو طلب کرنا ہوگا اور یہ عبث اور قبیح ہے یہی علت ہل رجل عرف میں بھی پائی جاتی ہے کیونکہ سابق میں سکاکی کا مذہب گذر چکا ہے کہ ہل رجل عرف اصل میں ہل عرف رجل ہے اور رجل، عرف کی ضمیر مستتر سے بدل واقع ہے پس اس بدل کو تخصیص کی وجہ سے مقدم کیا گیا ہے اور اس کا ترجمہ یہ ہے کیا رجل ہی نے پہچانا ہے لیکن متکلم کو یہ بات معلوم ہے کہ کسی نے پہچانا ہے یعنی اس کو نفس معرفت کی تصدیق تو حاصل ہے مگر وہ اس بارے میں متردد ہے کہ رجل نے پہچانا ہے یا کسی اور نے پہچانا ہے لہذا وہ اس کی تعیین اور اس کے تصور کا طالب ہوگا۔ اب اگر اس پر ہل کو داخل کیا گیا اور ہل رجل عرف کہا گیا تو ہل کے ذریعہ ایسی چیز کے حصول کو طلب کرنا لازم آئے گا جو متکلم کو پہلے سے حاصل اور معلوم ہے اور یہ سراسر قبیح ہے پس بقول علامہ سکاکی ہل رجل عرف بھی اسی علت کی وجہ سے قبیح ہے جس علت کی وجہ سے ہل زیدا ضربت کو قبیح قرار دیا گیا ہے۔

مصنف رہ نے سکاکی پر اعتراض کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ سکاکی نے ہل رجل عرف کے قبیح ہونے کی جو علت بیان کی ہے اس کا تقاضہ یہ ہے کہ ہل زید عرف قبیح نہ ہو اس لئے کہ علامہ سکاکی کا مذہب یہ ہے کہ اسم ظاہر منکر کا حق اگر مؤخر ہونے کا ہو اور اس کو مقدم کر دیا گیا ہو تو یہ تقدیم بلاشبہ مفید تخصیص ہوگی لیکن اگر اسم ظاہر معرفہ کو جس کا حق مؤخر ہونے کا تھا مقدم کر دیا گیا تو ان کے نزدیک یہ تقدیم تخصیص کے لئے نہیں ہوتی بلکہ اہتمام یا تقوی حکم کے لئے ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو یہ تقدیم نفس فعل کی تصدیق کے حصول کا تقاضہ نہیں کریگی اور جب یہ تقدیم نفس فعل کی تصدیق کے حصول کا تقاضہ نہیں کرتی تو ہل کے داخل کرنے سے حاصل شدہ چیز کے حصول کو طلب کرنا بھی لازم نہیں آئے گا اور جب یہ خرابی لازم نہیں آئی تو سکاکی کے نزدیک یہ مثال قبیح بھی نہ ہونی چاہیئے حالانکہ اس مثال کے قبیح ہونے پر تمام نحاۃ کا اجماع ہے۔ وفیہ نظر کہہ کر شارح نے مصنف کے اعتراض کا رد کیا ہے اور اس اعتراض کا جواب دیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ مصنف نے جو لزوم ذکر کیا ہے وہ لزوم ہمیں تسلیم نہیں ہے یعنی سکاکی پر جو الزام وارد کیا گیا ہے وہ الزام وارد نہیں ہوتا اس لئے کہ سکاکی پر یہ الزام اس وقت وارد ہوتا جبکہ علت قبح تقدیم کے مفید تخصیص ہونے میں منحصر ہوتی یعنی قبح کی علت صرف تقدیم کا مفید تخصیص ہونا ہوتا اور اس کے علاوہ دوسری کوئی علت نہ ہوتی۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ قبح کی علت اس کے علاوہ اور بھی ہے جیسا کہ اگلی سطر میں سکاکی کے علاوہ نے ذکر کی ہے پس جب ہل زید عرف میں قبح کی متعدد علتیں ہیں اور ایک علت کے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

منتفی ہونے سے تمام علتوں کا منتفی ہونا لازم نہیں آتا تو ہوسکتا ہے کہ ہل زید عرف سکاکی کے نزدیک مذکورہ علت کی وجہ سے قبیح نہ ہو بلکہ دوسری علت کی وجہ سے قبیح ہو اور جب یہ بات ہے تو سکاکی پر ہل زید عرف کے قبیح نہ ہونے کا الزام بھی وارد نہ ہوگا۔

وَعَلَّلَ غَيْرُهُ أَيْ غَيْرُ السَّكَّاكِي قُبْحَهُمَا أَيْ قُبْحَ هَلْ رَجُلٌ عَرَفَ وَهَلْ زَيْدًا عَرَفَ بِأَنَّ هَلْ بِمَعْنَى قَدْ فِي الْأَصْلِ وَأَصْلُهُ أَهَلْ وَتُرِكَتِ الْهَمْزَةُ قَبْلَهَا لِكَثْرَةِ وُقُوْعِهَا فِي الْاِسْتِفْهَامِ فَأُقِيْمَتْ هِيَ مَقَامَ الْهَمْزَةِ وَتَطَفَّلَتْ عَلَيْهَا فِي الْاِسْتِفْهَامِ وَقَدْ مِنْ خَوَاصِّ الْأَفْعَالِ فَكَذَا مَا هِيَ بِمَعْنَاهُ وَإِنَّمَا لَمْ يَقْبُحْ هَلْ زَيْدٌ قَائِمٌ لِأَنَّهَا إِذَا لَمْ تَرَ الْفِعْلَ فِي حَيِّزِهَا ذَهَلَتْ عَنْهُ وَتَسَلَّتْ بِخِلَافِ مَا إِذَا رَأَتْهُ فَإِنَّهَا تَذَكَّرَتِ الْعُهُوْدَ وَحَنَّتْ إِلَى الْإِلْفِ الْمَأْلُوْفِ فَلَمْ تَرْضَ بِافْتِرَاقِ الْاِسْمِ بَيْنَهُمَا۔

ترجمہ اور سکاکی کے علاوہ نے ان دونوں کے قبیح ہونے کی یعنی ہل رجل عرف اور ہل زیدا عرف کے قبیح ہونے کی علت یہ بیان کی ہے کہ ہل دراصل قد کے معنی میں ہے اور اس کی اصل اَہَل ہے اور اس سے پہلے ہمزہ کو حذف کر دیا گیا کیونکہ استفہام میں اس کا وقوع کثیر ہے پس ہل کو ہمزہ کے قائم مقام کیا گیا اور استفہام میں اس کا طفیلی ہوگیا اور قد افعال کے خواص میں سے ہے پس وہ جو اس کے معنی میں ہے وہ بھی ایسا ہی ہوگا اور ہل زید قائم اس لئے قبیح نہیں کہ جب ہل فعل کو اپنے حیز میں نہیں دیکھتا تو وہ اس سے غافل ہو جاتا ہے اور بھول جاتا ہے برخلاف اس کے جب ہل فعل کو دیکھتا ہے تو اس کو اپنا مقام یاد آجاتا ہے اور الفتِ مالوفہ کے طرف مائل ہو جاتا ہے پس ان دونوں کے درمیان اسم کے حائل ہونے پر راضی نہیں ہوتا۔

تشریح مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ علامہ سکاکی کے علاوہ دوسرے حضرات نے ہل رجل عرف اور ہل زیدا عرف کے قبیح ہونے کی علت وہ بیان نہیں کی ہے جو علامہ سکاکی نے بیان کی ہے بلکہ اس کے علاوہ دوسری علت بیان کی ہے اور وہ دوسری علت یہ ہے کہ ہل اپنے استعمال اصلی کے اعتبار سے ہمیشہ قد کے معنی میں ہوتا ہے یعنی علی اختلاف الاقوال تقریب کے معنی میں ہوتا ہے یا تحقیق کے معنی میں یا توقع کے معنی میں اور رہا استفہام تو وہ اس ہمزہ سے ماخوذ ہوتا ہے جو ہمزہ ہل سے پہلے مقدر اور محذوف ہوتا ہے چنانچہ ہل عرف زید کی اصل اَہَل عرف زید

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہے یعنی وہ ہل جو قد کے معنی میں ہے اس پر ہمزہ داخل ہے پس اَہَلْ عرف زید گویا اقد عرف زید ہے پھر چونکہ ہل استفہامی معنی میں بکثرت واقع ہوتا ہے اس لئے اس ہل سے پہلے جو ہمزہ تھا اس کو گرادیا گیا اور ہل کو ہمزہ کے قائمقام کر دیا گیا مصنف کے کلام سے دو باتیں معلوم ہوئیں ایک تو یہ کہ ہل کبھی خبر میں بھی واقع ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول ہل اتیٰ علے الانسان حین من الدہر میں ہل، قد کے معنی میں کلام خبری میں واقع ہے اور یہ بات اس طرح معلوم ہوئی کہ جب بقول مصنف استفہام میں ہل کا وقوع کثیر ہے تو اس کے علاوہ میں یعنی خبر میں بھی اس کا وقوع ہوگا مگر کم ہوگا دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ جب ہل، ہمزہ کے قائمقام ہوگیا تو اس سے قد کے معنی مخفی ہو گئے یعنی اس میں قد کے معنی باقی نہ رہے بہرحال ہل اپنے استعمال اصلی کے اعتبار سے قد کے معنی میں ہوتا ہے اور قد فعل کے خواص میں سے ہے یعنی قد صرف فعل پر داخل ہوتا ہے پس جب قد فعل کے خواص میں سے ہے تو ہل جو قد کے معنی میں ہے وہ بھی فعل کے خواص میں سے ہوگا مگر چونکہ فرع کو من کل وجہ اصل کا حکم نہیں دیا جاتا ہے اس لئے قد کا اسم پر داخل ہونا تو بالکل ناجائز ہوگا اور ہل کا اسم پر داخل ہونا جائز ہوگا البتہ اس میں یہ تفصیل ہوگی کہ اگر جملہ میں فعل ہے تو ہل کا اسم پر داخل ہونا قبیح کے ساتھ جائز ہے اور اگر فعل نہیں ہے بلکہ جملہ کی دونوں طرفین اسم ہیں تو بغیر قبح کے جائز ہے رہا یہ سوال کہ اگر جملہ کی دونوں طرفین اسم ہوں جیسے ہل زید قائم تو یہ قبیح کیوں نہیں ہے اور اگر جملہ کی ایک طرف اسم اور ایک طرف فعل ہو جیسے ہل زید عرف یہ قبیح کیوں ہے یعنی جبکہ دونوں مثالوں میں ہل اسم پر داخل ہے تو دونوں کو قبیح ہونا چاہیے ایک قبیح اور ایک غیر قبیح کیوں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب جملہ کی دونوں طرفین اسم ہوں گی جیسے ہل زید قائم تو ہل اپنے حیز میں فعل کو نہیں دیکھے گا اور جب ہل اپنے حیز اور اپنے محل میں اپنے دوست فعل کو نہیں دیکھے گا تو وہ اس سے غافل ہو جائے گا اور وہ اس کو اس طرح بھول جائیگا کہ اس کی طرف اس کا میلان بھی نہ ہوگا اور جب ہل فعل سے بالکل غافل ہو گیا اور اس کو بالکل بھول گیا تو اب اس میں صرف استفہام کے معنی ملحوظ ہوں گے قد جو فعل کا خاصہ ہے اس کے معنی ملحوظ نہ ہوں گے اور حرف استفہام چونکہ بغیر قباحت کے اسم پر داخل ہو سکتا ہے اس لئے ہل زید قائم میں ہل کا اسم پر دخول بغیر قباحت کے جائز ہوگا اس کے برخلاف جب خبر فعل ہو جیسے ہل زید عرف تو اس صورت میں ہل اپنے حیز میں فعل کو دیکھے گا تو ہل کو اپنے معنی اصلی یعنی قد کے معنی میں ہونے کے اعتبار سے فعل کے ساتھ جو دوستی ہے اس کو وہ یاد آجائے گی اور اس کا مشتاق ہوگا اور اس پرانے دوست کی طرف مائل ہوگا پس ایسی صورت میں ہل اس کو ہرگز ہرگز برداشت نہیں کرے گا کہ اس کو اور اس کے دوست کے درمیان اسم حائل ہو اور اس کا اس کے دوست فعل کے ساتھ معانقہ نہ ہو اور جب ایسا ہے تو اس صورت میں ہل کا اسم پر داخل ہونا اگرچہ جائز ہے لیکن ہل کو تکلیف پہنچانے کی وجہ سے قبیح ضرور ہے۔ اور یہ بالکل ایسا ہے جیسا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ وَالِدَةٍ وَوَلَدِهَا فَرَّقَ اللهُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَحِبَّتِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ" (ترمذی ص۱۵۵ ج ۱)
حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی شخص کی ملک میں ایک باندی ہو اور اس کا ایک بیٹا ہو پھر وہ ان میں سے ایک کو فروخت کر دے اور دوسرے کو فروخت نہ کرے یا دونوں کو الگ الگ دو آدمیوں کے ہاتھ فروخت کر دے تو ان دونوں کے درمیان جدائی کرنے کی وجہ سے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ اللہ اس کے اور اس کے دوستوں کے درمیان قیامت کے دن تفریق کرے گا فقہاء اس حدیث کی وجہ سے فرماتے ہیں کہ ماں اور بیٹے کے درمیان بیع میں مذکورہ تفریق کرنا شرعاً جائز تو ہے مگر مکروہ یعنی قبیح ہے پس اسی طرح مذکورہ صورت میں ہل کا اسم پر داخل کرنا جائز تو ہے مگر قبیح ہے۔

وَهِيَ أَيْ هَلْ تُخَصِّصُ الْمُضَارِعَ بِالْاِسْتِقْبَالِ بِحُكْمِ الْوَضْعِ كَالسِّيْنِ وَسَوْفَ فَلَا يَصِحُّ هَلْ تَضْرِبُ زَيْدًا فِيْ أَنْ يَكُوْنَ الضَّرْبُ وَاقِعًا فِي الْحَالِ عَلَى مَا يُفْهَمُ عُرْفًا مِنْ قَوْلِهِ وَهُوَ أَخُوْكَ كَمَا يَصِحُّ أَتَضْرِبُ زَيْدًا وَهُوَ أَخُوْكَ قَصْدًا إِلَى إِنْكَارِ الْفِعْلِ الْوَاقِعِ فِي الْحَالِ بِمَعْنَى أَنَّهُ لَا يَنْبَغِيْ أَنْ يَكُوْنَ ذٰلِكَ لِأَنَّ هَلْ تُخَصِّصُ الْمُضَارِعَ بِالْاِسْتِقْبَالِ فَلَا يَصْلُحُ لِإِنْكَارِ الْفِعْلِ الْوَاقِعِ فِي الْحَالِ بِخِلَافِ الْهَمْزَةِ وَقَوْلُنَا فِيْ أَنْ يَكُوْنَ الضَّرْبُ وَاقِعًا فِي الْحَالِ لِيُعْلَمَ أَنَّ هٰذَا الْاِمْتِنَاعَ جَارٍ فِيْ كُلِّ مَا يُوْجَدُ فِيْهِ قَرِيْنَةٌ تَدُلُّ عَلٰى أَنَّ الْمُرَادَ إِنْكَارُ الْفِعْلِ الْوَاقِعِ فِي الْحَالِ سَوَاءٌ عَمِلَ ذٰلِكَ الْمُضَارِعُ فِيْ جُمْلَةٍ حَالِيَّةٍ كَقَوْلِكَ أَتَضْرِبُ زَيْدًا وَهُوَ أَخُوْكَ أَوْ لَا كَقَوْلِهِ تَعَالٰى أَتَقُوْلُوْنَ عَلَى اللهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ وَكَقَوْلِكَ أَتُؤْذِيْ أَبَاكَ وَأَتَشْتِمُ الْأَمِيْرَ وَلَا يَصِحُّ وُقُوْعُ هَلْ فِيْ هٰذِهِ الْمَوَاضِعِ

ترجمہ اور وہ یعنی ہل فعل مضارع کو بحکم وضع استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے جیسے سین اور سوف پس ہل تضرب زیدا اس بارے میں صحیح نہ ہوگا کہ ضرب فی الحال واقع ہے جیسا کہ عرفاً اس کے قول وہو اخوک سے سمجھا جاتا ہے جیسا کہ صحیح ہے "اتضرب زیدا وہو اخوک" اس فعل کے انکار کا ارادہ کرتے ہوئے جو فی الحال واقع ہے بایں معنی کہ اس کا ہونا مناسب نہیں ہے اسلئے کہ ہل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے پس فی الحال واقع ہونے والے فعل کا انکار صحیح نہیں ہوگا بخلاف ہمزہ کے۔ اور ہمارا قول فی ان یکون الضرب واقعاً فی الحال اسلئے ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہ امتناع ہر

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ایسی جگہ میں جاری ہے جس میں ایسا قرینہ موجود ہو جو اس بات پر دلالت کرے کہ واقع فی الحال فعل کا انکار مقصود ہے برابر ہے کہ فعل مضارع جملہ حالیہ میں عمل کرے جیسے تیرا قول ۔ اتضرب زیدا وہو اخوک ۔ یا عمل نہ کرے جیسے باری تعالیٰ کا قول ۔ اتقولون علی اللہ ما لا تعلمون (کیا تم اللہ پر ایسی بات کا افتراء کرتے ہو جس کو تم جانتے نہیں ہو) اور جیسے تیرا قول ۔ اتؤذی اباک واتشتم الامیر (کیا تو اپنے باپ کو تکلیف دیتا ہے اور کیا تو امیر کو گالی دیتا ہے) ان مواضع میں ہل کا آنا صحیح نہیں ہے ۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ وہ ہل جو استفہام کے معنی میں مستعمل ہے یعنی ہل استفہامیہ فعل مضارع کو بحکم وضع استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے مطلب یہ ہے کہ فعل مضارع جو حال اور استقبال دونوں کا احتمال رکھتا ہے جب اس پر ہل استفہامیہ داخل کیا جائے گا تو وہ استقبال کے ساتھ خاص ہو جائیگا اور اس میں حال کے معنی باقی نہ رہیں گے ۔ شارح مختصر علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ ہل استفہامیہ کا فعل مضارع کو استقبال کیساتھ خاص کرنا قرائن کی وجہ سے نہیں ہوگا بلکہ بحکم وضع ہوگا یعنی یہ نہیں کہا جائے گا کہ ہل استفہامیہ کا فعل مضارع پر داخل ہونا اس بات کا قرینہ ہے کہ یہ فعل مضارع استقبال کے ساتھ خاص ہے بلکہ یہ کہا جائے گا کہ واضع نے جس طرح سین اور سوف کو اس بات کے لئے وضع کیا ہے کہ وہ فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیں اسی طرح ہل استفہامیہ کو اس بات کے لئے واضع کیا ہے کہ وہ فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دے ہم نے ہل کے بعد استفہامیہ کی قید اس لئے لگائی ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ وہ ہل جو قد کے معنی میں ہوتا ہے وہ فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص نہیں کرتا ہے بلکہ وہ جس طرح استقبال پر داخل ہوتا ہے اسی طرح حال پر بھی داخل ہوتا ہے یہاں یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ اگر ہل بسبب الوضع فعل کو استقبال کے ساتھ خاص کرنے والا ہے تو ماضی کو بھی استقبال کے ساتھ خاص کرنے والا ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ باری تعالیٰ کے قول فہل وجدتم ما وعد ربکم حقا (کیا تم نے اس کو صحیح پالیا جو تمہارے رب نے وعدہ کیا ہے) میں ہل ماضی پر داخل ہے مگر اس کو استقبال کے ساتھ خاص نہیں کیا ہے بلکہ ماضی کے معنی علی حالہ باقی ہیں ۔ فاضل دسوقی نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ ہل ان حروف میں سے نہیں ہے جو فعل کے معنی کو بدل دیتے ہیں کیونکہ ہل دراصل قد کے معنی میں ہے اور قد فعل کے معنی کو متغیر نہیں کرتا ہے ہل کا کام تو صرف اتنا ہے کہ مضارع جو حال اور استقبال دونوں کا احتمال رکھتا ہے ان میں سے ایک یعنی استقبال کے معنی کو متعین کر دے اور جب ایسا ہے تو سابقہ اعتراض وارد نہ ہوگا الحاصل ہل استفہامیہ فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے اور جب ہل استفہامیہ فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے تو ہل استفہامیہ کا ایسی جگہ استعمال کرنا درست نہ ہوگا جہاں حال کے معنی مقصود ہوں مثلاً ہل تضرب زیدا وہو اخوک مثال میں بات یہ صحیح نہ ہوگی کہ مضرب فی الحال واقع ہے جیسا کہ ... وہو اخوک ... یہ ہے کہ ہل تو استقبال

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کے لئے ہے یعنی وہ تو اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ تضرب میں صرف استقبال کے معنی ہوں اور جملہ حالیہ یعنی وہو اخوک اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ تضرب فعل میں "حال کے معنی ہوں کیونکہ جملہ حالیہ یعنی وہو اخوک کا مضمون فی الحال حاصل ہے۔ اور حال کا مضمون اپنے عامل کے لئے قید ہوتا ہے پس جب حال کا مضمون یعنی اخوت فی الحال ثابت ہے اور عامل یعنی ضرب کو حال کے مضمون کے ساتھ مقید کر دیا گیا تو عامل بھی فی الحال واقع ہوگا بہرحال ہل تقاضہ کرتا ہے کہ تضرب میں استقبال کے معنی ہوں اور جملہ حالیہ تقاضہ کرتا ہے کہ تضرب میں حال کے معنی ہوں اور ان دونوں میں منافات ہے پس اجتماع متنافیین کی وجہ سے یہ مثال صحیح نہیں ہے اس کے برخلاف اتضرب زیدا وہو اخوک صحیح ہے باوجودیکہ اس مثال میں زمانہ حال میں فعل کے وقوع کا انکار مقصود ہے یعنی یہ مقصود ہے کہ تجھ کو اپنے بھائی زید کو مارنا نہیں چاہئے تھا شارح کہتے ہیں کہ یہ یعنی ہل تضرب زیدا وہو اخوک کا صحیح نہ ہونا اور اتضرب زیدا وہو اخوک کا صحیح ہونا اس لئے ہے کہ ہل استفہامیہ فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے۔ لہذا اجتماع متنافیین کی وجہ سے زمانہ حال میں فعل کے وقوع کا انکار جائز نہ ہوگا اور ہمزہ چونکہ فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص نہیں کرتا ہے اس لئے ہمزہ کو داخل کرنے کی صورت میں زمانہ حال میں وقوع فعل کا انکار جائز ہوگا کیونکہ اس صورت میں اجتماع متنافیین لازم نہیں آتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ہم نے فی ان یکون الضرب واقعا فی الحال کی قید اس لئے ذکر کی ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہ امتناع یعنی مضارع پر دخول ہل کا ممتنع ہونا ہر اس جگہ میں جاری ہوگا یعنی ہر اس جگہ میں مضارع پر ہل کا داخل کرنا ممتنع ہوگا جہاں اس بات پر قرینہ موجود ہو کہ یہاں فعل کے وقوع کا انکار فی الحال کیا جا رہا ہے خواہ وہ مضارع جملہ حالیہ میں عمل کرے جیسے اتضرب زیدا وہو اخوک کہ اس میں تضرب فعل مضارع وہو اخوک جملہ حالیہ میں عامل ہے خواہ عمل نہ کرے یعنی جملہ حالیہ ہی نہ ہو کہ فعل مضارع اس میں عمل کرے جیسے "اتقولون علی اللہ ما لا تعلمون" اور جیسے "اتؤذی اباک" اور "اتشتم الامیر" علامہ دسوقی رح فرماتے ہیں کہ زیادہ واضح یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ ہم نے مذکورہ قید اس لئے ذکر کی ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ فعل مضارع پر ہل کا داخل کرنا ہر اس جگہ ممتنع ہے جہاں اس بات پر قرینہ موجود ہو کہ وقوع فعل کا انکار فی الحال کیا جا رہا ہے قرینہ خواہ لفظیہ ہو جیسا کہ جب مضارع جملہ حالیہ میں عمل کرے جیسے اتضرب زیدا وہو اخوک۔ کیونکہ وہو اخوک اس بات پر قرینہ ہے کہ فعل ضرب کے وقوع کا فی الحال انکار کیا جا رہا ہے۔ یا قرینہ حالیہ ہو جیسا کہ کتاب میں مذکورہ اگلی تین مثالوں میں قرینہ حالیہ کی وجہ سے وقوع فعل کا انکار فی الحال کیا جا رہا ہے اور قرینہ حالیہ توبیخ ہے اس طور پر کہ پہلی مثال میں افتراء پر اور دوسری مثال میں ایذاء باپ پر اور تیسری مثال میں امیر کو گالی دینے پر توبیخ کی گئی ہے اور توبیخ یا تو اس فعل پر کی جاتی ہے جو فعل فی الحال واقع ہو یا اس پر کی جاتی ہے جو ماضی میں واقع ہو چکا ہو۔ اس فعل پر توبیخ نہیں کی جاتی جو آئندہ زمانہ میں واقع ہوگا۔ ان تینوں مثالوں میں خطاب چونکہ ان کے افتراء ایذاء

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اور قسم کے فوراً بعد کیا گیا ہے اور خطاب اِن چیزوں کے درمیان کوئی فصل نہیں ہے اس لئے ان تینوں مثالوں میں زمانہ حال میں وقوع فعل کا انکار ہوگا۔ الحاصل اجتماع منافیین کے لازم آنے کی وجہ سے ان مواقع میں ہمزہ کی جگہ ہل کا داخل کرنا درست نہ ہوگا۔

وَمِنَ الْعَجَائِبِ مَا وَقَعَ لِبَعْضِهِمْ فِي شَرْحِ هٰذَا الْمَوْضِعِ مِنْ اَنَّ هٰذَا الْاِمْتِنَاعَ بِسَبَبِ اَنَّ الْفِعْلَ الْمُسْتَقْبَلَ لَا يَجُوْزُ تَقْيِيْدُهٗ بِالْحَالِ اَوْ اِعْمَالُهٗ فِيْهَا وَلَعَمْرِيْ اَنَّ هٰذَا الْفِرْيَةُ مَا فِيْهَا مِرْيَةٌ اِذْ لَمْ يُنْقَلْ عَنْ اَحَدٍ مِنَ النُّحَاةِ اِمْتِنَاعُ مِثْلِ سَيَجِيْءُ زَيْدٌ رَاكِبًا وَسَاَضْرِبُ زَيْدًا وَهُوَ بَيْنَ يَدَيِ الْاَمِيْرِ كَيْفَ وَقَدْ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى سَيَدْخُلُوْنَ جَهَنَّمَ دَاخِرِيْنَ وَاِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيْهِ الْاَبْصَارُ مُهْطِعِيْنَ وَفِي الْحَمَاسَةِ شعر

سَاَغْسِلُ عَنِّي الْعَارَ بِالسَّيْفِ جَالِبًا ؛ عَلَيَّ قَضَاءُ اللّٰهِ مَا كَانَ جَالِبًا

وَاَمْثَالُ هٰذِهٖ اَكْثَرُ مِنْ اَنْ تُحْصٰى۔

ترجمہ اور تعجب خیز بات وہ ہے جو اس مقام کی شرح میں بعض شراح سے واقع ہوئی ہے کہ یہ امتناع اس سبب سے ہے کہ فعل مستقبل کو حال کے ساتھ مقید کرنا یا اسکو اس میں عامل قرار دینا جائز نہیں ہے اور مجھے اپنی زندگی کی قسم یہ ایسا جھوٹ ہے جس میں کوئی شبہ نہیں ہے اسلئے کہ سیجئ زید راکبا اور ساضرب زیدا وھو بین یدی الامیر جیسی مثالوں کا ممتنع ہونا کسی نحوی سے منقول نہیں ہے کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ اللہ تعالٰی نے فرمایا ہے سیدخلون جہنم داخرین ۔ اور انما یؤخرھم لیوم تشخص فیہ الابصار مھطعین اور حماسہ میں ہے میں اپنے آپ سے تلوار کے ذریعہ عار دور کردوں گا درآنحالیکہ اللہ کا حکم لائے مجھ پر جو کچھ بھی لائے اور اس طرح کی مثالیں اتنی ہیں جن کو شمار نہیں کیا جا سکتا ہے۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ علامہ شیرازی وغیرہ بعض حضرات نے ہل تضرب زیدا وھو اخوک کے عدم جواز کا ہمارے بیان کردہ سبب کے علاوہ جو سبب بیان کیا ہے وہ انتہائی تعجب خیز اور مضحکہ خیز ہے اور وہ سبب یہ ہے کہ ہل جب مضارع پر داخل ہوگا تو وہ اس کو مخصوص طریقے پر استقبال کے معنی میں کر دیگا پھر اس فعل مستقبل کا حال کے ساتھ مقید کرنا لازم آئے گا حالانکہ فعل مستقبل کا حال کے ساتھ مقید کرنا جائز نہیں ہے اسلئے کہ حال اور استقبال کے زمانہ میں عدم مقارنت ہوتی ہے اور قید اور مقید کا ایک زمانہ میں مقارن ہونا ضروری ہے پس مثال مذکور میں چونکہ فعل مستقبل کو حال کے ساتھ مقید

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کیا گیا ہے اور فعل مستقبل حال میں عامل ہے اس لئے اس کا تقاضہ یہ ہوگا کہ استقبال اور حال دونوں کا زمانہ ایک ہو حالانکہ یہ بات بالکل ناممکن ہے اسی وجہ سے مذکورہ مثال ناجائز ہے۔ شارح مختصر علامہ تفتازانی اپنی زندگی کی قسم کھا کر فرماتے ہیں کہ یہ ایسا جھوٹ ہے جس میں کسی طرح کا کوئی شبہ نہیں ہے کیونکہ سیجئی زید راکبا میں بھی فعل سین کی وجہ سے مستقبل ہے اور اس کو حال یعنی وہو بین یدی الامیر کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔ حالانکہ کوئی نحوی ان مثالوں کے عدم جواز اور امتناع کا قائل نہیں ہے شارح نے دو مثالیں لاکر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ وہ حال جس کے ساتھ فعل مستقبل کو مقید کیا گیا ہے مفرد ہو یا جملہ ہو دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے یعنی نحویوں کے نزدیک دونوں مثالیں جائز ہیں۔ پھر ترقی کر کے شارح کہتے ہیں کہ ان حضرات کا بیان کردہ سبب کیسے صحیح ہو سکتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے " سیدخلون جہنم داخرین "۔ (وہ لوگ عنقریب دوزخ میں داخل ہوں گے درآنحالیکہ ذلیل ہوں گے) ملاحظہ کیجئے اس آیت میں سین کی وجہ سے دخول استقبالی ہے مگر حال یعنی داخرین کے ساتھ مقید کیا گیا ہے علاوہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے انما یؤخرہم لیوم تشخص فیہ الابصار مھطعین۔ (وہ ان کو ایسے دن کے لئے ڈھیل دیتا ہے جس میں آنکھیں چڑھ جائیں گی درآنحالیکہ وہ دوڑتے ہوں گے۔) دیکھئے یہاں بھی یوم قیامت کے لئے تاخیر استقبالی ہے مگر اس کو حال یعنی مھطعین کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔ اور دیوان حماسہ میں ہے ساغسل عنی العار بالسیف جالبا ٭ علیّ قضاء اللہ ما کان جالب۔ (میں اپنے اوپر سے تلوار کے ذریعہ عار دور کروں گا درآنحالیکہ اللہ کا حکم لائے مجھ پر جو کچھ بھی لائے) ملاحظہ ہو اس شعر میں بھی غسل سین کی وجہ سے استقبالی ہے مگر اس کو حال یعنی جالبا کے ساتھ مقید کیا گیا ہے ان کے علاوہ بے شمار مثالیں ایسی ہیں جن میں فعل مستقبل کو حال کے ساتھ مقید کیا گیا ہے پس اگر لن تضرب زیدا وہو راکب کے عدم جواز کا سبب فعل مستقبل کو حال کے ساتھ مقید کرنا ہوتا تو باری تعالیٰ کے کلام میں اور فصحاء کے کلام میں فعل مستقبل کو حال کے ساتھ مقید نہ کیا گیا ہوتا۔ الحاصل ان حضرات کا یہ سبب بیان کرنا انتہائی جہل اور لغو ہے۔۔

وَاَعْجَبُ مِنْ هٰذَا اَنَّهٗ لَمَّا سَمِعَ قَوْلَ النُّحَاةِ اَنَّهٗ يَجِبُ تَجْرِيْدُ صَدْرِ الْجُمْلَةِ الْحَالِيَةِ عَنْ عَلَمِ الْاِسْتِقْبَالِ لِتَنَافِي الْحَالِ وَالْاِسْتِقْبَالِ بِحَسْبِ الظَّاهِرِ عَلٰى مَا سَنَذْكُرُهٗ حَتّٰى لَا يَجُوْزُ يَاْتِيْنِيْ زَيْدٌ سَيَرْكَبُ اَوْ لَنْ يَرْكَبَ فَهِمَ مِنْهُ اَنَّهٗ يَجِبُ تَجْرِيْدُ الْفِعْلِ الْعَامِلِ فِي الْحَالِ عَنْ عَلَامَةِ الْاِسْتِقْبَالِ حَتّٰى لَا يَصِحُّ تَقْيِيْدُهٗ مِثْلُ هَلْ تَضْرِبُ وَسَتَضْرِبُ وَلَنْ تَضْرِبَ بِالْحَالِ وَاَوْرَدَ هٰذَا الْمِثَالَ دَلِيْلًا عَلٰى مَا اَدَّعَاهُ وَلَمْ يَنْظُرْ فِيْ صَدْرِ هٰذَا الْمِثَالِ حَتّٰى يَعْرِفَ اَنَّهٗ لِبَيَانِ اِمْتِنَاعِ تَصْدِيْرِ الْجُمْلَةِ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

الحالية بحكم الاستقبال.

ترجمہ اور اس سے زیادہ تعجب خیز بات یہ ہے کہ جب قائل نے نحات کے اس قول کو سنا کہ جملہ حالیہ کے شروع کو علامت استقبال سے خالی کرنا ضروری ہے حال اور استقبال میں بظاہر منافات ہونے کی وجہ سے جس کو ہم عنقریب ذکر کریں گے یہاں تک یأتینی زید سیرکب یا لن یرکب جائز نہ ہوگا اس سے یہ سمجھ بیٹھا کہ علامتِ استقبال سے اس فعل کو خالی کرنا ضروری ہے جو حال میں عامل ہو حتیٰ کہ ہل تضرب، ستضرب اور لن تضرب کو حال کے ساتھ مقید کرنا جائز نہیں ہے اور اس مثال کو اپنے مدعیٰ کی دلیل میں لے آیا اور اس مثال کے شروع کو بھی نہ دیکھا یہاں تک کہ جان لیتا کہ یہ مثال تو جملہ حالیہ کو علامتِ استقبال کے ساتھ شروع کرنے کے امتناع کو بیان کرنے کے لئے ہے۔

تشریح علامہ تفتازانی، علامہ شیرازی وغیرہ بعض حضرات کا تمسخر کرتے ہوئے فرما رہے ہیں کہ گذشتہ بات سے بھی زیادہ تعجب خیز بات ایک اور ہے مگر اس تعجب خیز بات سے پہلے راقم سطور کی بات ملاحظہ فرما لیجئے۔ وہ بات یہ ہے کہ نحاۃ جملہ حالیہ میں یہ شرط لگاتے ہیں کہ جملہ حالیہ کو علامتِ استقبال سے شروع نہ کیا جائے یعنی نحات کے نزدیک جملہ حالیہ کا علامت استقبال سے خالی ہونا ضروری ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ حال اور استقبال کے درمیان بظاہر منافات ہے ان شاء اللہ اس کی تفصیل باب فصل ووصل کے آخر میں بحث الحال میں تذنیب کے عنوان کے تحت ذکر کریں گے علامت استقبال سے مراد سین، سوف، ہل، لن ہے۔ یہاں شارح نے بظاہر کا لفظ اس لئے ذکر کیا ہے تاکہ یہ بات معلوم ہوجائے کہ نفس الامر میں ان دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ ہمارا کلام حال نحوی میں ہے یعنی اس حال میں کلام ہے جو ترکیب میں حال واقع ہوتا ہے اور یہ حال استقبال کے منافی نہیں ہوتا ہے بلکہ اس حال کا زمانہ ماضی بھی ہوتا ہے حال بھی ہوتا ہے اور مستقبل بھی ہوتا ہے اس لئے کہ حال نحوی کا اپنے عامل سے مقارن ہونا ضروری ہے لہذا جو زمانہ اس کے عامل کا ہوگا وہی زمانہ اس کا ہوگا خواہ وہ زمانہ ماضی ہو خواہ حال ہو خواہ مستقبل ہو۔ اور جو حال نفس الامر میں استقبال کے منافی ہوتا ہے وہ حال نحوی نہیں ہے بلکہ حال زمانی ہے جو ماضی اور مستقبل کے مقابل ہے الحاصل نحویوں کے نزدیک حال نحوی اور استقبال کے درمیان بظاہر منافات کی وجہ سے جملہ حالیہ کا علامت استقبال سے خالی کرنا ضروری ہے چنانچہ یأتینی زید سیرکب یا یأتینی زید لن یرکب کہنا جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ ان دونوں میں جملہ حالیہ (سیرکب) علامتِ استقبال سے خالی نہیں ہے۔ علامہ تفتازانی کہتے ہیں کہ علامہ شیرازی وغیرہ دانائے روزگار حضرات نے جب نحویوں کا یہ کلام سنا کہ جملہ حالیہ کو علامتِ استقبال سے خالی کرنا ضروری ہے تو انہوں نے اس سے یہ سمجھا کہ وہ فعل جو حال میں عامل ہوتا ہے اس کا علامت استقبال سے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

خالی کرنا ضروری ہے حتی کہ ہل تضرب، ستضرب اور لن تضرب کو حال کے ساتھ مقید کرنا جائز نہیں ہوگا یعنی ہل تضرب زیداً و ہو راکب، ستضرب زیداً و ہو راکب اور لن تضرب زیداً و ہو راکب کہنا صحیح نہیں ہوگا اور پھر ان حضرات نے اپنے اس دعوی پر اس مثال کو یعنی یأتینی زید سیرکب یا یأتینی زید لن یرکب کو دلیل کے طور پر پیش کر دیا اور اس مثال کے شروع میں دیکھا تک نہیں کیونکہ یہ حضرات اگر اس مثال کے شروع میں نظر ڈال لیتے تو ان کو معلوم ہو جاتا کہ اس مثال کا آغاز اور شروع علامت استقبال سے خالی ہے یہ مثال تو اس بات کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے کہ جملہ حالیہ کا علامت استقبال کے ساتھ شروع کرنا ممتنع ہے نہ کہ اس بات کو بیان کرنے کے لئے کہ اس فعل کا جو حال میں عامل ہے علامت استقبال سے شروع کرنا ممتنع ہے حاصل کلام یہ ہے کہ ان حضرات نے نحویوں کے کلام سے جو سمجھا ہے اولاً تو وہ غلط ہے پھر اپنی تائید میں جس مثال کو دلیل بنا کر پیش کیا ہے وہ غلط ہے اس لئے ان کی فہم و دانش پر تعجب بالائے تعجب ہے بلکہ ماتم ہے۔

وَلِاخْتِصَاصِ التَّصْدِيقِ بِهَا أَيْ لِكَوْنِ هَلْ مَقْصُوْرَةً عَلَى طَلَبِ التَّصْدِيْقِ وَعَدَمِ مَجِيْئِهَا لِغَيْرِ التَّصْدِيْقِ كَمَا ذُكِرَ فِيْمَا سَبَقَ وَتَخْصِيْصِهَا الْمُضَارِعَ بِالْاِسْتِقْبَالِ كَانَ لَهَا مَزِيْدُ اِخْتِصَاصٍ بِمَا كَوْنُهُ زَمَانِيًّا أَظْهَرُ مَا مَوْصُوْلَةٌ وَكَوْنُهُ مُبْتَدَأٌ وَخَبَرُهُ أَظْهَرُ وَزَمَانِيًّا خَبَرُ الْكَوْنِ أَيْ بِالشَّيْءِ الَّذِيْ زَمَانِيَّتُهُ أَظْهَرُ كَالْفِعْلِ فَإِنَّ الزَّمَانَ جُزْءٌ مِنْ مَفْهُوْمِهِ بِخِلَافِ الْاِسْمِ فَإِنَّهُ إِنَّمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ حَيْثُ يَدُلُّ بِعُرُوْضِهِ لَهُ أَمَّا اِقْتِضَاءُ تَخْصِيْصِهَا الْمُضَارِعَ بِالْاِسْتِقْبَالِ لِمَزِيْدِ اِخْتِصَاصِهَا بِالْفِعْلِ فَظَاهِرٌ وَأَمَّا اِقْتِضَاءُ كَوْنِهَا لِطَلَبِ التَّصْدِيْقِ فَقَطْ بِذٰلِكَ فَلِأَنَّ التَّصْدِيْقَ هُوَ الْحُكْمُ بِالثُّبُوْتِ أَوِ الْاِنْتِفَاءِ وَالنَّفْيُ وَالْاِثْبَاتُ إِنَّمَا يَتَوَجَّهَانِ إِلَى الْمَعَانِيْ وَالْأَحْدَاثِ الَّتِيْ هِيَ مَدْلُوْلَاتُ الْأَفْعَالِ لَا إِلَى الذَّوَاتِ الَّتِيْ هِيَ مَدْلُوْلَاتُ الْأَسْمَاءِ

ترجمہ اور اس لئے کہ ہل تصدیق کے ساتھ خاص ہے یعنی اس لئے کہ ہل طلب تصدیق پر منحصر ہے اور وہ غیر تصدیق کے لئے نہیں آتا جیسا کہ سابق میں ذکر کیا گیا اور اس وجہ سے کہ ہل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے اس کے لئے اس کے ساتھ مزید اختصاص ہے جس کا زمانی ہونا اظہر ہو۔ ما موصولہ ہے اور کونہ مبتدا ہے اور اس کی خبر اظہر ہے اور زمانیاً کون مصدر کی خبر ہے یعنی اس شے کے ساتھ جس کا زمانی ہونا اظہر ہو جیسے فعل اس لئے کہ زمانہ فعل کے مفہوم کا جز ہے برخلاف اسم کے کیونکہ اسم زمانہ پر جو دلالت کرتا ہے سو اس طور پر دلالت کرتا ہے کہ زمانہ اسم کو عارض ہے بہرحال ہل کا مضارع کو استقبال کے ساتھ

www.KitaboSunnat.com

خاص کرنا ہل کے فعل کے ساتھ مزید اختصاص کو مقتضی ہے سو یہ ظاہر ہے اور بہرحال ہل کا صرف طلب تصدیق کے لئے ہونا ہل کے فعل کے ساتھ مزید اختصاص کا مقتضی ہے سو اس کی وجہ یہ ہے کہ تصدیق نام ہے ثبوت یا انتفاء کے حکم کا اور نفی اور اثبات معانی اور ان احداث کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جو افعال کے مدلولات ہیں نہ کہ ان ذوات کی طرف جو اسماء کے مدلولات ہیں۔

تشریح اس عبارت کو حل کرنے سے پہلے آپ یہ ذہن نشین فرمالیں کہ اسم کے مقابلہ میں فعل کا زمانی ہونا زیادہ ظاہر ہے یعنی زمانہ کا ظہور فعل سے زیادہ ہوتا ہے اسم سے اس درجہ کا ظہور نہیں ہوتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ زمانہ فعل نحوی کے مفہوم کا جز ہے کیونکہ فعل نحوی تین چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے (۱) معنی حدثی (۲) نسبت الی فاعل تا (۳) زمانہ۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ کل کی دلالت اس کے جز پر زیادہ ظاہر ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو فعل کا زمانی ہونا بلاشبہ زیادہ ظاہر ہوگا اور رہا اسم تو وہ زمانہ پر بحسب الوضع دلالت نہیں کرتا ہے بلکہ اس طور پر دلالت کرتا ہے کہ زمانہ اس کو وصف بنکر اس طرح عارض ہوتا ہے جس طرح لازم ملزوم کو عارض ہوتا ہے جیسے انا ضارب الآن یا انا ضارب غدا۔ اور یہ اس لئے ہے کہ اسم فاعل ایسی ذات کے لئے موضوع ہے جس کے ساتھ حدث قائم ہو اور حدث کے لوازم میں سے ایسا زمانہ ہے جس میں وہ واقع ہو پس نتیجہ یہ نکلا کہ اسم فاعل کے لئے زمانہ لازم ہے حاصل یہ کہ فعل من حیث الفعل بحسب الوضع زمانہ سے جدا نہیں ہوتا ہے اور اسم من حیث الاسم بحسب الوضع زمانہ سے جدا ہو جاتا ہے اور یہ اس کے منافی نہیں ہے کہ زمانہ جب اسم کیلئے وصف بنکر واقع ہو تو وہ اسم کو عارض اور لازم ہوتا ہے۔ الحاصل اس تفصیل سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اسم کے مقابلہ میں فعل کا زمانی ہونا زیادہ ظاہر ہے۔ اس تمہید کے بعد عرض ہے کہ مصنف رہ اس عبارت میں یہ کہنا چاہتے ہیں کہ کلمہ ہل کو ایسی چیز کے ساتھ زیادہ تعلق اور اختصاص ہے جس کا زمانی ہونا زیادہ ظاہر ہو اور وہ فعل ہے یعنی اسم کے مقابلہ فعل کے ساتھ ہل کا زیادہ تعلق ہے چنانچہ ہل اسم کے مقابلہ میں فعل پر زیادہ داخل ہوتا ہے فاضل مصنف نے اس معلول کی دو علتیں بیان کی ہیں ایک تو یہ کہ کلمہ ہل طلب تصدیق کے لئے آتا ہے اور غیر تصدیق کی طلب کے لئے نہیں آتا جیسا کہ پہلے مذکور ہو چکا ہے اور دوسری علت یہ ہے کہ کلمہ ہل فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے فاضل مصنف نے عام عادت کے خلاف علت پہلے ذکر کی ہے اور معلول بعد میں الحاصل ان دونوں علتوں میں سے ہر ایک اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ ہل کا ایسی چیز کے ساتھ زیادہ تعلق ہو جس کا زمانی ہونا زیادہ ظاہر ہو یعنی فعل کے ساتھ زیادہ تعلق ہو شارح مختصر علامہ تفتازانی رہ نے اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ہل کا فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کرنا اس بات کا مقتضی ہے کہ ہل کا فعل کے ساتھ زیادہ تعلق ہے سو یہ بات بالکل ظاہر ہے اس طور پر کہ ہل جب فعل مضارع کو زمانہ استقبال کے ساتھ خاص کریگا تو ہل کا فعل کے ساتھ یقیناً ارتباط اور تعلق ہوگا کیونکہ فعل مضارع، مطلق فعل کی نوع ہے اور جس چیز کا نوع کے ساتھ تعلق ہوگا اس کا جنس کے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ساتھ بھی تعلق ہوگا پس ہل جس کا فعل مضارع کے ساتھ تعلق ہے اس کا مطلق فعل کے ساتھ بھی تعلق ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ جب ہل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کریگا تو مضارع میں یقیناً ہل کی تاثیر ہوگی اور مضارع میں ہل کی تاثیر اس بات کی دلیل ہے کہ ہل کا جنس فعل کے ساتھ کچھ زائد تعلق ہے اور ہل کا صرف طلب تصدیق کے لئے ہونا اس بات کا مقتضی ہے کہ ہل کا فعل کے ساتھ زیادہ تعلق ہے سو اس کی دلیل یہ ہے کہ تصدیق نام ہے ثبوت یا انتفاء کے حکم کا اور نفی اور اثبات معانی اور احداث کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور معانی اور احداث افعال کے مدلولات ہیں ذوات جو اسماء کے مدلولات ہیں ان کی طرف متوجہ نہیں ہوتے پس چونکہ ہل تصدیق کی طلب کے لئے ہے اور تصدیق ثبوت یا انتفاء کے حکم کا نام ہے اور ثبوت اور انتفاء متوجہ ہوتے ہیں معانی اور احداث کی طرف اور معانی اور احداث افعال کے مدلولات ہیں اس لئے ہل کا فعل کے ساتھ زیادہ تعلق ہوگا مگر اس دوسری دلیل پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس دلیل کا تقاضہ تو یہ ہے کہ جملہ اسمیہ پر ہل کا دخول ناجائز ہو کیونکہ ہل ایسی چیز پر داخل ہوتا ہے جو معانی اور احداث پر دلالت کرتی ہو اور اسم معانی اور احداث پر دلالت نہیں کرتا ہے لہذا جملہ اسمیہ پر ہل کا دخول ناجائز ہونا چاہیئے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ہل جملہ اسمیہ پر بھی داخل ہوتا ہے اگرچہ جملہ فعلیہ کے مقابلہ میں کم داخل ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ معانی اور احداث جس طرح افعال کے مدلولات ہیں اسی طرح اسماء مشتقہ کے بھی مدلولات ہیں لیکن افعال کے مدلولات بطریق اصالت ہیں اور اسماء مشتقہ کے مدلولات بطریق تبعیت ہیں پس اسی وجہ سے ہل کا افعال کے ساتھ زیادہ تعلق ہے اور اسماء مشتقہ کے ساتھ کم تعلق ہے۔ شارح کی عبارت میں بھی یہی مدلولات الافعال سے مراد یہی مدلولات الافعال بطریق الاصالت ہے۔

(فوائد) شارح نے ما کونہ زمانیا اظہر کی ترکیب بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ما موصول ہے اور کون مصدر ناقص ہے ضمیر اس کا اسم ہے زمانیا اس کی خبر ہے کون مصدر اپنے اسم اور خبر سے ملکر مبتدا اور اظہر اس کی خبر پھر مبتدا اور خبر سے ملکر صلہ۔ موصول اپنے صلہ سے مل کر با حرف جار کا مجرور، شارح کی عبارت میں معانی اور احداث سے مراد وہ صفات ہیں جو قائم بالغیر ہوں اور ذوات سے مراد وہ امور ہیں جو قائم بذاتہا ہوں۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

وَلِهٰذَا اَیْ وَلِاَنَّ لَهَا مَزِیْدَ اخْتِصَاصٍ بِالْفِعْلِ كَانَ فَهَلْ اَنْتُمْ شَاكِرُوْنَ اَدَلَّ عَلٰى طَلَبِ الشُّكْرِ مِنْ فَهَلْ تَشْكُرُوْنَ وَفَهَلْ اَنْتُمْ تَشْكُرُوْنَ مَعَ اَنَّهٗ مُؤَكَّدٌ بِالتَّكْرِیْرِ اِذْ اَنْتُمْ فَاعِلُ فِعْلٍ مَحْذُوْفٍ لِاَنَّ اِبْرَازَ مَا سَیَتَجَدَّدُ فِیْ مَعْرِضِ الثَّابِتِ اَدَلُّ عَلٰى كَمَالِ الْعِنَایَةِ بِحُصُوْلِهٖ مِنْ اِبْقَائِهٖ عَلٰى اَصْلِهٖ كَمَا فِیْ هَلْ تَشْكُرُوْنَ وَهَلْ اَنْتُمْ تَشْكُرُوْنَ لِاَنَّ هَلْ فِیْ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

هَلْ تَشْكُرُوْنَ وَهَلْ اَنْتُمْ تَشْكُرُوْنَ عَلٰى اَصْلِهَا لِكَوْنِهَا دَاخِلَةً عَلَى الْفِعْلِ
تَحْقِيْقًا فِي الْاَوَّلِ وَتَقْدِيْرًا فِي الثَّانِيْ وَ فَهَلْ اَنْتُمْ شَاكِرُوْنَ اَدَلُّ عَلٰى
طَلَبِ الشُّكْرِ مِنْ اَفَاَنْتُمْ شَاكِرُوْنَ اَيْضًا وَاِنْ كَانَ لِلثُّبُوْتِ بِاِعْتِبَارِ
كَوْنِ الْجُمْلَةِ اِسْمِيَّةً لِاَنَّ هَلْ اَدْعٰى لِلْفِعْلِ مِنَ الْهَمْزَةِ فَتَرْكُهُ مَعَهَا
اَيْ تَرْكُ الْفِعْلِ مَعَ هَلْ اَدَلُّ عَلٰى ذٰلِكَ اَيْ عَلٰى كَمَالِ الْعِنَايَةِ بِحُصُوْلِ مَا
سَيَتَجَدَّدُ وَلِهٰذَا اَيْ وَلِاَنَّ هَلْ اَدْعٰى لِلْفِعْلِ مِنَ الْهَمْزَةِ لَا يَحْسُنُ هَلْ
زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ اِلَّا مِنَ الْبَلِيْغِ لِاَنَّهُ الَّذِيْ يَقْصِدُ بِهِ الدَّلَالَةَ عَلَى
الثُّبُوْتِ وَاِبْرَازِ مَا سَيُوْجَدُ فِيْ مَعْرِضِ الْمَوْجُوْدِ۔

ترجمہ اور اسی وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ ہل کا فعل کے ساتھ زیادہ تعلق ہے فہل انتم شاکرون فہل تشکرون اور فہل انتم تشکرون کی بہ نسبت طلب شکر پر زیادہ دلالت کرنے والا ہے باوجودیکہ فہل انتم تشکرون تکرار کی وجہ سے مؤکد ہے اس لئے کہ انتم فعل محذوف کا فاعل ہے کیونکہ آئندہ موجود ہونے والی چیز کو ثابت کی صورت میں ظاہر کرنا اس کو اس کی اصل پر باقی رکھنے کی بہ نسبت اس کے حصول کی طرف کمال رغبت پر زیادہ دلالت کرنے والا ہے جیسا کہ تشکرون اور ہل انتم تشکرون میں ہے اس لئے کہ ہل تشکرون اور ہل انتم تشکرون میں کلمہ ہل اپنی اصل پر ہے کیونکہ وہ اول میں تحقیقاً فعل پر داخل ہے اور ثانی میں تقدیراً اور فہل انتم شاکرون، افانتم شاکرون کی بہ نسبت بھی طلب شکر پر زیادہ دال ہے اگرچہ یہ جملہ اسمیہ ہونے کے اعتبار سے ثبوت کے لئے ہے کیونکہ ہل ہمزہ کی بہ نسبت فعل کو زیادہ چاہتا ہے پس فعل کو ہل کے ساتھ ترک کرنا اس پر یعنی آئندہ ہونے والی چیز کے حصول کی طرف کمال رغبت پر زیادہ دلالت کرنے والا ہے اور اس وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ ہل ہمزہ کی بہ نسبت فعل کو زیادہ چاہتا ہے ہل زید منطلق جائز نہیں ہوگا مگر بلیغ سے اس لئے کہ ثبوت پر دلالت کا اور آئندہ ہونے والی چیز کو موجود کی صورت میں ظاہر کرنے کا ارادہ بلیغ ہی کر سکتا ہے۔

تشریح مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ ہل کا چونکہ فعل کے ساتھ کچھ زائد تعلق ہے جیسا کہ سابق میں ثابت کیا گیا ہے اسلئے ہل انتم شاکرون، ہل تشکرون اور ہل انتم تشکرون کی بہ نسبت حصول شکر کی طلب پر زیادہ دلالت کریگا باوجودیکہ ہل انتم تشکرون تکرار فعل کی وجہ سے موکد ہے اس طور پر کہ انتم فعل محذوف کا فاعل ہے اور تقدیری عبارت ہل تشکرون تشکرون ہے پس فعل اول کو حذف کر دیا گیا اور ضمیر متصل چونکہ بغیر فعل کے نہیں آتی ہے اسلئے ضمیر متصل کو ضمیر منفصل کے ساتھ تبدیل کر کے انتم لایا گیا الحاصل ہل انتم تشکرون اگرچہ تکرار فعل کی وجہ سے موکد ہے مگر اس کے باوجود ہل انتم شاکرون

www.KitaboSunnat.com
کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

حصولِ شکر کی طلب پر زیادہ دلالت کرتا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جب کسی چیز کے حصول کی زیادہ رغبت اور زیادہ چاہت ہوتی ہے اور اس سے عنایت اور توجہ زیادہ متعلق ہوتی ہے تو اس کو بجائے ایسے صیغہ کے ساتھ تعبیر کرنے کے جو آئندہ زمانہ پر دلالت کرے ایسے صیغہ کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں جو زمانہ حال پر دلالت کرتا ہو پس ہل تشکرون اور ہل انتم تشکرون یہ دونوں اپنی اصل پر ہیں اس طور پر کہ پہلی ترکیب میں ہل حقیقۃً فعل پر داخل ہے اور دوسری ترکیب میں تقدیراً فعل پر داخل ہے کیونکہ ہل کے اندر اصل یہ ہے کہ وہ فعل مضارع پر داخل ہو اور اس کو استقبال کے ساتھ خاص کر دے اور ہل انتم شاکرون میں ہل چونکہ جملہ اسمیہ پر داخل ہے اور جملہ اسمیہ کسی زمانہ کے ساتھ مقید نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ ایسے امر پر دلالت کرتا ہے جو فی الحال ثابت ہو پس ہل تشکرون اور ہل انتم تشکرون ہل کی وجہ سے چونکہ مستقبل کے صیغے ہیں اور ان میں شکر کا حصول آئندہ زمانہ کے ساتھ مقید ہے اس لئے ان ترکیبوں میں حصولِ شکر کی طرف زیادہ رغبت ظاہر نہ ہوگی اور ہل انتم شاکرون چونکہ کسی زمانہ کے ساتھ مقید نہیں ہے بلکہ یہ فی الحال حصولِ شکر پر دلالت کرتا ہے اس لئے اس ترکیب میں حصولِ شکر کی طرف زیادہ رغبت ہوگی پس حصولِ شکر جو آئندہ زمانہ میں موجود ہونے والا تھا اس کو امر ثابت فی الحال کی صورت میں ظاہر کرنا چونکہ اس کے حصول کی طرف کمالِ رغبت اور کمالِ عنایت پر زیادہ دلالت کرتا ہے بمقابلہ اس کے کہ اس کو اس کی اصل پر باقی رکھا جائے اس لئے ہل انتم شاکرون، ہل تشکرون اور ہل انتم تشکرون کی بہ نسبت حصولِ شکر کی طلب پر زیادہ دلالت کرے گا۔ آپ اس کو اختصار کے ساتھ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اس چیز کو جو آئندہ زمانہ میں موجود ہونے والی ہو امر ثابت فی الحال کی صورت میں ظاہر کرنا چونکہ اس چیز کے حصول کی طرف کمال رغبت پر زیادہ دلالت کرتا ہے اس لئے ہل انتم شاکرون، ہل تشکرون اور ہل انتم تشکرون کی بہ نسبت حصولِ شکر کی طلب پر زیادہ دلالت کرے گا۔

فاضل مصنف کہتے ہیں کہ ہل انتم شاکرون، ءانتم شاکرون کی بہ نسبت بھی حصولِ شکر کی طلب پر زیادہ دلالت کرتا ہے اگرچہ جملہ اسمیہ ہونے کی وجہ سے ءانتم شاکرون ثبوت کے لئے ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ہل ہمزہ کے مقابلہ میں فعل کو زیادہ چاہتا ہے لہٰذا ہل کے ساتھ فعل کو حذف کرنا آئندہ موجود ہونے والی چیز کے حصول کی طرف کمالِ رغبت پر زیادہ دال ہوگا اور ہمزہ کے ساتھ فعل کو حذف کرنا اس قدر دال نہ ہوگا۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ فعل کا طالب ہمزہ بھی ہے اور ہل بھی مگر ہل کی طلب زیادہ ہے حتیٰ کہ ہل کے بعد فعل کا ہونا لازم کے مرتبہ میں ہے اور ہمزہ کے بعد فعل کا آنا لازم کے مرتبہ میں نہیں ہے اور لازم کا ترک کسی نکتہ ہی کی وجہ سے ہو سکتا ہے مثلاً شدتِ اعتناء، اہتمام اور شدتِ طلب یعنی جب کسی لازم کو ترک کیا جائیگا تو اس کے لئے کوئی نہ کوئی نکتہ ضرور ہوگا اور وہ نکتہ شدتِ اعتناء، اہتمام اور مطلوب کی طرف رغبت ہے۔ اس کے برخلاف اگر غیر لازم کو ترک کیا گیا تو اس کے لئے کسی نکتہ کی ضرورت نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو ہل کے بعد فعل کو ترک کرنا شئ مطلوب کے حصول کی طرف کمالِ رغبت پر زیادہ دال ہوگا اور جب ہل کے بعد فعل کو ترک

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کرنا شئے مطلوب کے حصول کی طرف کمال رغبت پر زیادہ دال ہے تو ہل انتم شاکرون، ا انتم شاکرون کی بہ نسبت حصولِ شکر کی طلب پر زیادہ دال ہوگا۔ مصنف کہتے ہیں کہ ہل ہمزہ کی بہ نسبت چونکہ فعل کا طالب زیادہ ہے اس لئے ہل زید منطلق اگر بلیغ کی طرف سے کہا گیا تو مستحسن ہوگا اور اگر غیر بلیغ کی طرف سے کہا گیا تو قبیح ہوگا کیونکہ ہل کے بعد فعل کو ترک کرنے سے ثبوت پر دلالت اور غیر موجود کو موجود کی جگہ میں ظاہر کرنے کا جو نکتہ ہے بلیغ تو اس کا اعتبار کرسکتا ہے غیر بلیغ اس کا اعتبار نہیں کرسکتا لہٰذا یہ کلام جب بلیغ سے صادر ہوگا تو اس کے نزدیک یہ نکتہ اور یہ معنیٔ لطیف ہی منظور الیہ اور مقصود ہوں گے اور ہل چونکہ فعل کا مقتضی ہے اور یہاں اس کی جگہ اسم لایا گیا ہے اسلئے یہ کلام خلافِ مقتضیٔ ظاہر ہوگا اور کسی نکتہ کی وجہ سے کلام کو خلافِ مقتضیٔ ظاہر لانا فن بلاغت میں سے ہے اور فنِ بلاغت کا ارتکاب بلاشبہ مستحسن ہے پس ہل زید منطلق کا بلیغ آدمی سے صدور بلاشبہ مستحسن ہوگا اور غیر بلیغ چونکہ اس نکتہ کا اعتبار کرنے پر قادر نہیں ہے اس لئے یہ کہا جائے گا کہ اس غیر بلیغ آدمی نے لفظ یعنی ہل کے بعد اسم کا استعمال اپنی نادانی کی وجہ سے بے موقع کیا ہے نہ کہ کسی نکتہ اور معنیٔ لطیف کی وجہ سے اور کسی لفظ کا بے موقع کا استعمال چونکہ قبیح ہوتا ہے اس لئے ہل زید منطلق کا غیر بلیغ سے صدور قبیح ہوگا۔

(فوائد) ہل انتم شاکرون جس طرح أانتم شاکرون کی بہ نسبت حصولِ شکر کی طلب پر زیادہ دال ہے اسی طرح اتشکرون اور اانتم تشکرون کی بہ نسبت بھی زیادہ دال ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ یہاں چھ صورتیں ہیں کیونکہ استفہام ہل کے ذریعہ ہوگا یا ہمزہ کے ذریعہ پھر ان میں سے ہر ایک جملہ فعلیہ پر داخل ہوگا یا ایسے جملہ اسمیہ پر داخل ہوگا جس کی خبر فعل ہو اور یا ایسے جملہ اسمیہ پر داخل ہوگا جس کی خبر بھی اسم ہو پس ہل انتم شاکرون بہ نسبت باقی پانچ قسموں کے حصولِ شکر کی طلب پر زیادہ دلالت کرنے والا ہے (دسوقی) (جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ)۔

وهي أي هل قسمان بسيطة وهي التي يطلب بها وجود الشيء أو لا وجوده كقولنا هل الحركة موجودة أو لا موجودة ومركبة وهي التي يطلب بها وجود شيء لشيء أو لا وجوده كقولنا هل الحركة دائمة أو لا دائمة فإن المطلوب وجود الدوام للحركة أو لا وجوده لها وقد اعتبر في هذه شيئان غير الوجود وفي الأولى شيء واحد فكانت مركبة بالنسبة إلى الأولى وهي بسيطة بالنسبة إليها

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ترجمہ اور وہ یعنی ہل کی دو قسمیں ہیں بسیطہ اور وہ وہ ہے جس کے ذریعہ وجودِ شی یا لا وجودِ شے کو طلب کیا جاتا ہے جیسے ہمارا قول ہل الحرکۃ موجودۃ اولا موجودۃ۔ اور مرکبہ، اور وہ وہ ہے جس کے ذریعہ ایک شے کے وجود کو دوسری شے کے لئے یا ایک شے کے عدم وجود کو دوسری شے کے لئے طلب کیا جاتا ہو جیسے ہمارا قول ہل الحرکۃ دائمۃ اولا دائمۃ اس لئے کہ حرکت کے لئے وجودِ دوام یا اس کے لئے اس کا لاوجود دوام مطلوب ہے اس میں وجود کے علاوہ دو چیزیں معتبر ہیں اور اول میں ایک چیز پس یہ اول کی طرف نسبت کرتے ہوئے مرکبہ ہوگا اور وہ مرکبہ کیطرف نسبت کرتے ہوئے بسیطہ ہوگا۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ ہل کی دو قسمیں ہیں (۱) بسیطہ (۲) مرکبہ۔ بسیطہ کے دو معنیٰ ہیں ایک تو یہ کہ اس کا کوئی جزء نہ ہو جیسے جوہر فرد۔ دوم اقل اجزاء کو اس کے مقابل کیطرف نسبت کرتے ہوئے بسیط کہا جاتا ہے دوسرے معنی کے اعتبار سے بسیط امر نسبی اور امر اضافی ہے اور یہاں یہی معنی مراد ہیں یہ بھی خیال رہے کہ ہل کا بسیط ہونا اور مرکب ہونا اس کے مدخول کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ الحاصل ہل کی دو قسمیں ہیں ایک ہل بسیطہ دوم ہل مرکبہ۔ ہل بسیطہ وہ ہل ہے جس کے ذریعہ شے کے وجود خارجی یا لا وجود خارجی کو طلب کیا جاتا ہے جیسے ہل الحرکۃ موجودۃ اولا موجودۃ میں حرکت کے وجود خارجی یا لا وجود خارجی کو طلب کیا گیا ہے اور سائل کا منشاء یہ ہے کہ حرکت خارج میں ثابت ہے یا خارج میں ثابت نہیں ہے بلکہ امر وہمی ہے ہل چونکہ طلب تصدیق کے لئے آتا ہے اس لئے ہل بسیطہ کے ذریعہ وجود شے کے وقوع کی تصدیق کو طلب کیا جاتا ہے اس طور پر کہ ہل کا مدخول موضوع ہوگا اور وجود اس پر محمول ہوگا جیسے ہل زید موجود اور ہل النار موجودۃ یعنی کیا خارج میں زید کے لئے وجود ثابت ہے اور کیا خارج میں آگ کے لئے وجود اور تحقق ثابت ہے۔ الحاصل ہل بسیطہ سے موضوع اور اس کے وجود کے درمیان کی نسبت کے وقوع یا عدم وقوع کی تصدیق مطلوب ہوتی ہے۔ مصنف کے کلام میں شے سے موضوع مراد ہے اور وجود جو محمول واقع ہوتا ہے اس سے وجود خارجی یعنی تحقق فی الخارج مراد ہے وجود بمعنی نسبت مراد نہیں ہے پس ہل الحرکۃ موجودۃ اولا موجودۃ اس وقت کہنا درست ہوگا جب متکلم کو پہلے سے حرکت مطلقہ (جسم کا ایک چیز سے دوسرے چیز کی طرف نکلنا) معلوم ہو اور سوال کا منشاء یہ ہوگا کہ حرکت مطلقہ جو مجھے پہلے سے معلوم ہے وہ خارج میں ثابت اور متحقق ہے یا ثابت اور متحقق نہیں ہے بلکہ امر اعتباری وہمی ہے۔ شارح کی عبارت لا موجودۃ پر یہ اعتراض ہوگا کہ ہل اگرچہ طلب تصدیق کے لئے آتا ہے لیکن یہ بات طے شدہ ہے کہ وہ منفی پر داخل نہیں ہوتا ہے اور یہاں ہل لا موجودۃ منفی پر داخل ہے لہذا یہ کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ جو کہا گیا ہے کہ ہل منفی پر داخل نہیں ہوگا اس کا مطلب یہ ہے کہ ہل منفی پر مستقلاً داخل نہیں ہوگا چنانچہ ہل الحرکۃ لا موجودۃ کہنا صحیح نہ ہوگا۔ یہ مطلب نہیں کہ وہ تبعاً بھی منفی پر داخل نہ ہوگا بلکہ تبعاً

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

منفی پر داخل ہو سکتا ہے اور لاموجودۃ عبارت سے شارح کی مراد یہ نہیں ہے کہ ہل کو صرف منفی پر داخل کرکے سوال کیا جائے اور ھل الحرکۃ لاموجودۃ کہا جائے بلکہ مراد یہ ہے کہ مستقلاً تو ہل مثبت پر داخل کیا جائے مگر سوال احد الامرین (ایجاب وسلب) کے بارے میں کیا جائے چنانچہ یہ کہا جائے ہل الحرکۃ موجودۃ اولاموجودۃ اس صورت میں ہل منفی پر داخل تو ہوگا مگر مستقلاً داخل نہیں ہوگا بلکہ تبعاً داخل ہوگا۔ ہل مرکبہ کی تعریف کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ ہل مرکبہ وہ ہل ہے جس کے ذریعہ ثبوت شی لشی یا عدم ثبوت شی لشی کو طلب کیا جاتا ہے یہاں وجود سے مراد ثبوت بمعنی نسبت ہے یعنی ہل مرکبہ میں وجود سے مراد وہ نسبت ہے جو موضوع اور محمول کے درمیان ہوتی ہے اور ہل بسیطہ میں وجود سے مراد تحقق فی الخارج ہے جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا۔ پس ہمارے قول ہل الحرکۃ دائمۃ اولادائمۃ میں ہل مرکبہ ہے کیونکہ یہاں ہل کے ذریعہ حرکت کے لئے ثبوت دوام یا عدم ثبوت دوام کو طلب کیا گیا ہے یعنی یہ بات تو متکلم کو پہلے سے معلوم ہے کہ حرکت خارج میں متحقق ہے مگر یہ معلوم نہیں کہ وہ حرکت دائمی طور پر ثابت ہے یا غیر دائمی طور پر۔ اسی کو دریافت کرنے کے لئے ہل الحرکۃ دائمۃ اولادائمۃ کہا گیا ہے۔

یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ جس طرح ہل بسیطہ کے ذریعہ وجودِ شی کو طلب کیا جاتا ہے اسی طرح ہل مرکبہ کے ذریعہ بھی وجود شی کو طلب کیا جاتا ہے لہذا ان دونوں میں کیا فرق رہا۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ وجود کی دو قسمیں ہیں (۱) رابطی (۲) غیر رابطی۔ رابطی سے مراد تو وہ نسبت ہے جو موضوع اور محمول کے درمیان ہوتی ہے۔ یہ نسبت ہر قضیہ میں پائی جاتی ہے اور ہل مرکبہ میں وجود سے مراد یہی نسبت ہے اور غیر رابطی وجود وہ ہے جو بذاتہ مطلوب ہوتا ہے وہ موضوع اور محمول کے درمیان ربط کے لئے نہیں ہوتا جیسا کہ ہل بسیطہ یعنی ہل الحرکۃ موجودۃ میں وجود بذاتہ مطلوب ہے پس ہل مرکبہ ہل بسیطہ کے ساتھ اگرچہ اس بات میں شریک ہے کہ ہل مرکبہ کے ذریعہ بھی اسی طرح وجود شے کو طلب کیا جاتا ہے جس طرح ہل بسیطہ کے ذریعہ وجود شی کو طلب کیا جاتا ہے۔ مگر دو طرح سے فرق ہے ایک تو یہ کہ ہل بسیطہ کے ذریعہ نفس موضوع کے وجود کو طلب کیا جاتا ہے اور ہل مرکبہ کے ذریعہ وجود محمول کو طلب کیا جاتا ہے نہ کہ وجود موضوع کو۔ دوم یہ کہ ہل بسیطہ میں وجود فی ذاتہ مطلوب ہوتا ہے اور ہل مرکبہ میں فی ذاتہ مقصود نہیں ہوتا بلکہ وہ موضوع اور محمول کے درمیان رابطہ ہوتا ہے پس وجودین مطلوبین کے درمیان مذکورہ دو طرح سے فرق کے بعد کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ شارح علیہ الرحمۃ ہل الحرکۃ موجودۃ میں ہل کے بسیطہ اور ہل الحرکۃ دائمۃ میں ہل کے مرکبہ ہونے کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں ... کہ وہ وجود جو موضوع اور محمول کے درمیان رابطہ ہے اگر اس کا اعتبار نہ کیا جائے تو ہل الحرکۃ موجودۃ میں صرف ایک چیز یعنی حرکت معتبر ہوگی اور ہل الحرکۃ دائمۃ میں دو چیزیں (حرکت ، دوام) معتبر ہوں گی اور اگر اس وجود کا بھی اعتبار کیا جائے جو موضوع اور محمول کے درمیان رابطہ ہے تو ہل الحرکۃ موجودۃ میں دو چیزیں یعنی حرکت اور

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وجود معتبر ہوں گے اور ہل الحرکۃ دائمۃ میں تین چیزیں یعنی حرکت، وجود اور دوام معتبر ہوں گے۔ بہر حال جو بھی ہو ہل الحرکۃ موجودۃ میں اجزاء کم ہیں اور ہل الحرکۃ دائمۃ میں اجزاء زیادہ ہیں۔ اور بسیط کا اطلاق چونکہ اقل اجزاء پر ہوتا ہے اور یہاں یہی معنی مراد ہیں اس لئے ہل الحرکۃ موجودۃ کا ہل، ہل الحرکۃ دائمۃ کے ہل کے مقابلہ میں بسیطہ ہوگا اور ہل الحرکۃ دائمۃ کا ہل، ہل الحرکۃ موجودۃ کے ہل کے مقابلہ میں مرکبہ ہوگا۔

وَالْبَاقِيَةُ مِنْ اَلْفَاظِ الْاِسْتِفْهَامِ تَشْتَرِكُ فِي اَنَّهَا لِطَلَبِ التَّصَوُّرِ فَقَطْ وَتَخْتَلِفُ مِنْ جِهَةِ اَنَّ الْمَطْلُوْبَ بِكُلٍّ مِنْهَا تَصَوُّرُ شَيْءٍ اٰخَرَ قِيْلَ فَيُطْلَبُ بِمَا شَرْحُ الْاِسْمِ كَقَوْلِنَا مَا الْعَنْقَاءُ طَالِبًا اَنْ يُشْرَحَ هٰذَا الْاِسْمُ وَيُبَيَّنَ مَفْهُوْمُهُ فَيُجَابُ بِاِيْرَادِ لَفْظٍ اَشْهَرَ اَوْ مَاهِيَّةُ الْمُسَمّٰى اَيْ حَقِيْقَتُهُ الَّتِيْ هُوَ بِهَا هُوَ كَقَوْلِنَا مَا الْحَرَكَةُ اَيْ مَا حَقِيْقَةُ مُسَمّٰى هٰذَا اللَّفْظِ فَيُجَابُ بِاِيْرَادِ ذَاتِيَّاتِهٖ

ترجمہ اور باقی الفاظ استفہام اس بات میں تو شریک ہیں کہ یہ سب صرف طلب تصور کے لئے ہیں اور اس اعتبار سے مختلف ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کے ذریعہ شئی آخر کا تصور مطلوب ہوتا ہے۔ کہا گیا ہے کہ ما کے ذریعہ اسم کی شرح کو طلب کیا جاتا ہے جیسے ہمارا قول "ما العنقاء" اس بات کو طلب کرتے ہوئے کہ اس اسم کی شرح کی جائے اور اس کے مفہوم کو بیان کیا جائے پس مشہور تر لفظ لاکر جواب دیا جائے گا یا مسمی کی ماہیت (کو طلب کیا جاتا ہے) یعنی مسمی کی اس حقیقت کو جس کی وجہ سے وہ مسمی ہے جیسے ہمارا قول "ما الحرکۃ" یعنی اس لفظ کے مسمی کی حقیقت کیا ہے پس اس کی ذاتیات کو لاکر جواب دیا جائے گا۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ ہمزہ اور ہل کے علاوہ باقی نو الفاظ استفہام یعنی من، ما، ای، کم، کیف، این، انی، متی، ایان، اس بات میں تو شریک ہیں کہ یہ سب صرف طلب تصور کے لئے آتے ہیں مگر متصورات میں مختلف ہیں۔ یعنی اس اعتبار سے مختلف ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کے ذریعہ شئی آخر کا تصور مطلوب ہوتا ہے اس پر اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ متی اور ایان دونوں زمانہ کی تعیین اور اس کے تصور کو طلب کرنے کے لئے آتے ہیں لہذا تصور کے اندر دونوں متحد ہوگئے حالانکہ آپ نے کہا ہے کہ یہ تمام متصورات میں مختلف ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ متی زمانہ مطلق کے تصور کو طلب کرنے کے لئے آتا ہے اور ایان زمانہ مستقبل کے تصور کو طلب کرنے کے لئے آتا ہے اور جب ایسا ہے تو متصور میں مطلوب مختلف ہوگئے لہذا کوئی اعتراض نہیں ہوگا۔ مصنف رہ کہتے ہیں کہ ما کبھی اسم کی شرح کو طلب کرنے کیلئے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

آتا ہے اور کبھی مسمی کی ماہیت کو طلب کرنے کے لئے آتا ہے۔ اسم کی شرح سے مراد یہ ہے کہ اس اسم کے معنی کو اور اس کے مفہوم لغوی یا مفہوم اصطلاحی کو بیان کیا جائے اور کھولا جائے مثلاً ایک شخص نے ایک لفظ سنا مگر وہ اس کے معنی نہیں سمجھ سکا پھر اس نے کہا ماھو تو وہ اس کلام سے اس بات کا طالب ہے کہ اس کے سامنے اس لفظ کا مدلول لغوی یا مدلول اصطلاحی بیان کیا جائے پس اس کو ایک مشہور لفظ لاکر جواب دیا جائے گا۔ یہ خیال رہے کہ یہاں اسم سے وہ مراد نہیں ہے جو فعل اور حرف کے مقابلہ میں آتا ہے بلکہ وہ مراد ہے جو مسمّٰی کے مقابلہ میں آتا ہے لہذا یہاں اسم کا لفظ فعل اور حرف کو بھی شامل ہوگا۔ اور مسمی کی ماہیت سے مراد مسمّی کی وہ حقیقت ہے جس کی وجہ سے مسمّٰی، مسمّٰی ہوتا ہے جیسے انسان کا مفہوم اجمالی حیوان کی وہ مخصوص نوع ہے جو اپنی ماہیت یعنی حیوانیت اور ناطقیت کی وجہ سے انسان ہوگئی ہے۔ پس جب ماہیت کے بارے میں سوال ہوگا تو اس کے جواب میں اس کی ذاتیات کو ذکر کیا جائے گا۔ الحاصل ما کے ذریعہ کبھی اسم کی شرح کو طلب کیا جاتا ہے چنانچہ جب ماالعنقاء کہا جاتا ہے تو متکلم یہ چاہتا ہے کہ مخاطب اس لفظ کے معنی اور مفہوم بیان کرے پس اس کو ایک مشہور لفظ لاکر جواب دیا جائیگا چنانچہ کہا جائے گا کہ وہ ایک پرندہ ہے یا عجیب وغریب پرندہ ہے اس پرندے کے بارے میں زمخشری نے اپنی کتاب ربیع الابرار میں لکھا ہے کہ یہ ایسا پرندہ تھا جس میں ہر قسم کا رنگ موجود تھا۔ انتہائی موذی تھا۔ اصحاب الرس کے زمانہ میں پایا جاتا تھا یہ پرندہ ان کے بچوں کے پاس آتا تھا اور ان کو اٹھا کر لیجاتا تھا جس سے لوگ بہت پریشان تھے انھوں نے اپنے نبی حضرت حنظلہ علیہ السلام سے اس کی ہلاکت کی درخواست کی اللہ تعالیٰ نے حضرت حنظلہ کی بددعا سے اس کو برباد کر ڈالا اور اس کی نسل کو نیست ونابود کر دیا چنانچہ اس کے بعد سے یہ پرندہ بالکل نایاب ہے۔ اور ما کے ذریعہ کبھی مسمیٰ کی ماہیت کو طلب کیا جاتا ہے چنانچہ جب ماالحرکۃ کہا جاتا ہے تو طلب یہ ہوتا ہے کہ اس لفظ کے مسمیٰ کی ماہیت بیان کرو پس اس کے جواب میں اس کی ذاتیات کو بیان کیا جائے گا یعنی یہ کہا جائے گا ہی الکون الاول فی الحیز الثانی۔ کون اول کا حیز ثانی میں ہونا یا یوں کہا جائے گا کونان فی مکانین فی زمانین۔ دو کون کا دو مکان میں اور دو زمانوں میں پایا جانا یا مثلاً الانسان کہا جائے تو اس کے جواب میں اس کی ذاتیات یعنی حیوان اور ناطق کو ذکر کیا جائے گا۔

وَتَقَعُ هَلِ الْبَسِيْطَةُ فِى التَّرْتِيْبِ بَيْنَهُمَا اَىْ بَيْنَ مَا الَّتِىْ لِشَرْحِ الْاِسْمِ وَالَّتِىْ لِطَلَبِ الْمَاهِيَّةِ يَعْنِىْ اَنَّ مُقْتَضَى التَّرْتِيْبِ الطَّبِيْعِىِّ اَنْ يُّطْلَبَ اَوَّلًا شَرْحُ الْاِسْمِ ثُمَّ وُجُوْدُ الْمَفْهُوْمِ فِىْ نَفْسِهٖ ثُمَّ مَاهِيَّتُهٗ وَحَقِيْقَتُهٗ لِاَنَّ مَنْ لَا يَعْرِفُ مَفْهُوْمَ اللَّفْظِ اِسْتَحَالَ مِنْهُ اَنْ يَّطْلُبَ وُجُوْدَ ذٰلِكَ الْمَفْهُوْمِ وَمَنْ لَا يَعْرِفُ اَنَّهٗ مَوْجُوْدٌ اِسْتَحَالَ مِنْهُ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

أَنْ يُطْلَبَ حَقِيقَتُهُ وَمَاهِيَّتُهُ إِذْ لَا حَقِيقَةَ لِلْمَعْدُومِ وَلَا مَاهِيَّةَ

ترجمہ اور ہل بسیط ترتیب میں ان دونوں کے درمیان واقع ہوتا ہے یعنی اس ما کے درمیان جو شرح اسم کے لئے ہے اور اس ما کے درمیان جو طلب ماہیت کے لئے ہے یعنی ترتیب طبعی کا مقتضی یہ ہے کہ اولاً اسم کی شرح کو طلب کیا جائے پھر مفہوم فی نفسہ کے وجود کو پھر اس کی ماہیت اور اس کی حقیقت کو اسلئے کہ جو شخص لفظ کا مفہوم نہیں جانتا ہے اس سے یہ بات محال ہے کہ وہ اس مفہوم کے وجود کو طلب کرے اور جو شخص یہ جانتا ہو کہ وہ موجود ہے اس سے یہ بات محال ہے کہ وہ اس کی حقیقت اور ماہیت کو طلب کرے کیونکہ معدوم کی کوئی حقیقت اور ماہیت نہیں ہوتی ہے۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ ہل بسیط جس کے ذریعہ شے کے نفس وجود اور وجود خارجی کو طلب کیا جاتا ہے وہ ترتیب میں ما شارحہ اور ما حقیقیہ کے درمیان واقع ہوتا ہے۔ ما شارحہ تو وہ ہے جس کے ذریعہ شرح اسم کو طلب کیا جاتا ہے اور حقیقیہ وہ ہے جس کے ذریعہ ماہیت اور حقیقت کو طلب کیا جاتا ہے پس ترتیب طبیعی اور عقلی کا مقتضی یہ ہے کہ اولاً تو اسم کی شرح یعنی اس کے مفہوم لغوی کو طلب کیا جائے اس کے بعد اس مفہوم کے وجود خارجی کو طلب کیا جائے پھر اس کی حقیقت اور ماہیت طلب کی جائے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ جو شخص لفظ کا مفہوم لغوی اور مفہوم اجمالی ہی نہ جانتا ہو وہ اس کے وجود خارجی کو کیسے طلب کرسکتا ہے کیونکہ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ جو لفظ سنا گیا ہے وہ مہمل ہو معنی دار نہ ہو۔ اور جو شخص یہ نہیں جانتا کہ وہ شے خارج میں موجود ہے وہ اس کی تفصیل حقیقت اور ماہیت کو کیسے طلب کرسکتا ہے کیونکہ معدوم کی نہ کوئی حقیقت ہوتی ہے نہ ماہیت۔ الحاصل ترتیب یہ ہے کہ پہلے ما شارحہ کی ضرورت پڑتی ہے پھر ہل بسیط کی پھر ما حقیقیہ کی۔

وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْمَفْهُومِ مِنَ الْاِسْمِ بِالْجُمْلَةِ وَبَيْنَ الْمَاهِيَّةِ الَّتِي تُفْهَمُ مِنَ الْحَدِّ بِالتَّفْصِيلِ غَيْرُ قَلِيلٍ فَإِنَّ كُلَّ مَنْ خُوطِبَ بِاسْمٍ فُهِمَ فَهْمًا مَا وَوَقَفَ عَلَى الشَّيْءِ الَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ الْاِسْمُ إِذَا كَانَ عَالِمًا بِاللُّغَةِ وَأَمَّا الْحَدُّ فَلَا يَقِفُ عَلَيْهِ إِلَّا الْمُرْتَاضُ بِصِنَاعَةِ الْمَنْطِقِ فَالْمَوْجُودَاتُ لَمَّا كَانَ لَهَا حَقَائِقُ وَمَفْهُومَاتٌ فَلَهَا حُدُودٌ حَقِيقِيَّةٌ وَاسْمِيَّةٌ وَأَمَّا الْمَعْدُومَاتُ فَلَيْسَ لَهَا إِلَّا الْمَفْهُومَاتُ فَلَا حُدُودَ لَهَا إِلَّا بِحَسَبِ الْاِسْمِ لِأَنَّ الْحَدَّ بِحَسَبِ الذَّاتِ لَا يَكُونُ إِلَّا بَعْدَ أَنْ يُعْرَفَ أَنَّ الذَّاتَ مَوْجُودَةٌ حَتَّى أَنَّ مَا يُوضَعُ فِي أَوَّلِ التَّعَالِيمِ مِنْ حُدُودِ الْأَشْيَاءِ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

أَلَّتِي بُرْهِنَ عَلَيْهَا فِي أَثْنَاءِ التَّعَالِيمِ إِنَّمَا هِيَ حُدُوْدٌ إِسْمِيَّةٌ ثُمَّ إِذَا بُرْهِنَ عَلَيْهَا وَأُثْبِتَ وُجُوْدُهَا صَارَتْ تِلْكَ الْحُدُوْدُ بِعَيْنِهَا حُدُوْدًا حَقِيْقِيَّةً جَمِيْعُ ذٰلِكَ مَذْكُوْرٌ فِي الشِّفَاءِ ۔

ترجمہ اور فرق اسم کے اجمالی مفہوم اور اس ماہیت کے درمیان جو حد سے بالتفصیل مفہوم ہے کم نہیں ہے اس لئے کہ ہر وہ شخص جس کو کسی اسم کے ساتھ خطاب کیا گیا ہو وہ اس اسم سے کچھ نہ کچھ سمجھ لیگا اور اس شے پر مطلع ہو جائے گا جس پر اسم دلالت کرتا ہے بشرطیکہ وہ لغت کا عالم ہو اور بہر حال حد، تو اس پہ ماہر فن المنطق کے علاوہ کوئی واقف نہیں ہو سکتا ہے پس موجودات کے لئے چونکہ حقائق اور مفہومات دونوں ہیں اس لئے ان کے لئے حدود حقیقیہ اور حدود اسمیہ دونوں ہوں گی۔ اور معدومات کے لئے چونکہ صرف مفہومات ہوتے ہیں اس لئے ان کے لئے صرف حدود اسمی ہوں گی کیونکہ حد بحسب الذات نہیں ہوگی مگر اس کے بعد کہ یہ معلوم ہو جائے کہ ذات موجود ہے حتی کہ اشیاء کی وہ حدود جو اول تعلیم میں پیش کی جاتی ہیں جن پر اثنائے تعلیم میں دلیل قائم کی جاتی ہے وہ سب حدود اسمی ہوتی ہیں پھر جب ان پر دلیل لا کر ان کا وجود ثابت کر دیا جاتا ہے تو وہ حدود بعینہ حدودِ حقیقی ہو جاتی ہیں۔ یہ تمام تفصیل شفاء میں مذکور ہے۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ اسم کے مفہوم اجمالی اور اس ماہیت کے درمیان جو حد سے بالتفصیل سمجھی جاتی ہے فرق ہے اور یہ فرق بیان کرنے کی ضرورت اسلئے پیش آئی کہ مصنف نے ما کی دو قسمیں بیان کی ہیں ایک وہ ما جس کے ذریعے اسم کے مفہوم کو طلب کیا جاتا ہے دوسرا وہ ما جس کے ذریعے مسمیٰ کی ماہیت طلب کی جاتی ہے اور بقول بعض یہ دونوں ایک ہی چیز ہیں اس کا دفع کرتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ یہ دونوں ایک چیز نہیں ہیں بلکہ مختلف ہیں بعض نے یوں کہا ہے کہ حد اور محدود ذات کے اعتبار سے متحد ہیں اگرچہ اجمال اور تفصیل کے اعتبار سے مختلف ہیں اور جب ایسا ہے تو حد بیان کرنے سے کیا فائدہ ہے خواہ حد اسمی ہو خواہ حد حقیقی۔ شارح نے اسی کا دفع کرتے ہوئے کہا ہے کہ اسم کے مفہوم اجمالی اور اس ماہیت کے درمیان جو لفظِ حد سے بالتفصیل سمجھی جاتی ہے بہت بڑا فرق ہے یعنی حد اسمی (وہ مفہوم جو اسم سے بطریقِ اجمال سمجھا جاتا ہے) اور حد حقیقی (وہ مفہوم جو اسم سے بطریقِ تفصیل سمجھا جاتا ہے) کے درمیان بہت بڑا فرق ہے اس طور پر کہ جب کسی شخص کو ایک اسم اور لفظ کے ساتھ خطاب کیا جائے گا تو وہ شخص اگر لغت کا جاننے والا ہوگا تو اس لفظ سے کوئی مفہوم ضرور سمجھے گا اور اس لفظ کے مدلول سے اجمالی طور پر ضرور واقف ہوگا مثلاً ایک شخص جو لغت کا جاننے والا ہے اس کے سامنے لفظ انسان بولا گیا تو وہ لفظِ انسان سے اجمالی طور پر اتنا ضرور سمجھ لیگا کہ انسان حیوان کی ایک مخصوص نوع ہے پس کسی لفظ سے اس کے اجمالی مفہوم کا سمجھنا یہی تعریف اسمی ہے اور یہی حد یعنی ماہیت تفصیلیہ تو اس سے صرف وہ شخص واقف ہو سکتا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہے جو علم منطق میں مخصوص استعداد رکھتا ہو کیونکہ ماہیتِ تفصیلیہ نام ہے ذاتیات کا اور اشیاء کی ذاتیات کو وہ ہی شخص جان سکتا ہے جو فنِ منطق میں مناسبت تامہ رکھتا ہو۔ پس اشیاء کے حقائق اور ذاتیات کو بیان کرنا ہی حدِ حقیقی ہے۔ الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ حدِ اسمی اور حدِ حقیقی یعنی اسم کے مفہوم اجمالی اور ماہیتِ تفصیلیہ کے درمیان بہت بڑا فرق ہے۔ اور ماشارحہ کے ذریعہ چونکہ اول کو اور ماحقیقیہ کے ذریعہ ثانی کو طلب کیا جاتا ہے اس لئے ماشارحہ اور ماحقیقیہ کے درمیان بھی فرق ہوگا۔ اور محدود نام ہے اسم کے مفہوم اجمالی کا اور حد نام ہے اس کی ماہیتِ تفصیلیہ کا اس لئے حد اور محدود کے درمیان بھی فرق ہوگا یہ دونوں ہرگز ایک نہ ہوں گے۔ فالموجودات سے شارح علیہ الرحمۃ موجودات اور معدومات کی حدود کے درمیان فرق کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ موجودات کے لئے حدود حقیقیہ اور حدود اسمیہ دونوں ہوتی ہیں اور معدومات کے لئے صرف حدود اسمیہ ہوتی ہیں حدود حقیقیہ نہیں ہوتیں۔ تفصیل سے پہلے آپ یہ ذہن نشین کرلیں کہ موجودات سے مراد وہ امور ہیں جو نفس الامر میں ثابت ہوں، متحقق فی الخارج مراد نہیں ہیں اور حقائق سے مراد وہ ماہیات ہیں جو ذاتیات سے مرکب ہوتی ہیں اور مفہومات سے مراد وہ صورتیں ہیں جو عقل میں حاصل ہوں جن کا الفاظ سے ادراک کیا گیا ہو۔ پس موجودات کے لئے چونکہ حقائق بھی ہوتے ہیں اور مفہومات بھی اس لئے موجودات کے لئے حدود حقیقیہ اور حدود اسمیہ دونوں ہوسکتی ہیں چنانچہ اگر موجودات کا وجود خارجی معلوم ہے تو ان کے لئے حدِ حقیقی ہوگی اور اگر ان کا وجود خارجی معلوم نہیں ہے تو ان کے لئے حدِ اسمی ہوگی اور معدومات کے لئے چونکہ صرف مفہومات ہوتے ہیں، حقائق بالکل نہیں ہوتے اس لئے معدومات کی حدود اسمیہ تو ہوسکتی ہیں حدود حقیقیہ نہیں ہوسکتیں کیونکہ حدِ حقیقی اس وقت ہوتی ہے جب کہ یہ بات معلوم ہو کہ ذات خارج میں موجود ہے اور معدوم کی چونکہ ذات خارج میں موجود نہیں ہوتی اس لئے معدوم کی ذاتیات بھی نہیں ہونگی اور جب معدوم کی ذاتیات نہیں ہوئیں تو معدوم کی حدِ حقیقی بھی نہیں ہوگی۔ کیونکہ کسی شے کی ذاتیات ہی کو بیان کرنے کا نام حدِ حقیقی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ کبھی حدِ اسمی، حدِ حقیقی میں تبدیل ہوجاتی ہے چنانچہ اشیاء کی وہ حدود جن کو اول باب میں پیش کیا جاتا ہے پھر اثنائے باب میں ان پر دلیل قائم کی جاتی ہے وہ سب حدود اسمی ہوتی ہیں پھر جب ان پر دلیل لاکر ان کے وجود کو ثابت کردیا جاتا ہے تو یہی حدود اسمی بعینہ حدود حقیقی ہوجاتی ہیں۔ تعالیم، تعلیم کی جمع ہے تعلیم سے مراد باب، عنوان ہے اس کی صورت یہ ہے کہ کسی باب کے شروع میں ایک چیز کی حد ذکر کی گئی پھر باب کے درمیان میں دلیل لاکر اس کے وجود خارجی کو ثابت کردیا گیا تو یہ حد وجود خارجی اور وجود نفس الامری کو ثابت کرنے سے پہلے حدِ اسمی اور حدِ رسمی کہلائے گی مگر وجود خارجی کے ثابت ہونے کے بعد یہ ہی حد، حدِ حقیقی ہوجائے گی، اس کو آپ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ ایک واضع نے نفس حقیقت کو سمجھ لیا اور اس کے مقابلہ میں ایک لفظ اور اسم وضع کردیا تو اس حقیقت کے وجود کو جاننے سے پہلے اس لفظ اور اسم کا ذکر کرنا حدِ اسمی ہوگا مگر اس کے وجود کو جاننے کے بعد یہی حد،

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

حدِ حقیقی ہو جائے گی۔ مثلاً ایک شخص لفظ صلاۃ کے معنی نہیں جانتا ہے آپ نے اس کے سامنے کہا "الصلاۃ عبادۃ ذات اقوال وافعال مفتتحۃ بالتکبیر ومختتمۃ بالتسلیم" یعنی نماز ایسی عبادت ہے جو اقوال وافعال پر مشتمل ہوتی ہے جس کا آغاز تکبیر سے اور اختتام سلام سے ہوتا ہے پس لفظ صلاۃ کے معنی نہ جاننے والے سے آپ کا صلاۃ کی تعریف میں اس عبارت کا ذکر کرنا حدِ اسمی کہلائے گا۔ مگر جب مخاطب اس کے وجود کو جان لیگا اس طور پر کہ وہ متکلم سے اس کے وجود کے بارے میں سوال کرے گا اور کہے گا ھل ھی موجودۃ (کیا صلاۃ موجود ہے) پھر جواب میں آپ اس سے کہیں گے کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کا حکم دیا ہے اور ہر وہ چیز جس کا نبی حکم دے وہ موجود ہوتی ہے لہذا نماز موجود ہے۔ پس جب مخاطب کو نماز کے وجود خارجی اور وجود نفس الامری کے بارے میں یہ علم ہو جائے گا تو وہی "عبارت" جو حدِ اسمی تھی، علم کے بعد حدِ حقیقی ہو جائے گی۔ یا مثلاً ایک آدمی نے آپ سے انسان کے مفہوم کے بارے میں دریافت کیا اور کہا "ما الانسان" یعنی اس لفظ کا مفہوم کیا ہے مجلس میں ایک دوسرا شخص بھی موجود ہے جو اس لفظ کے مفہوم کو تو جانتا ہے مگر اس مفہوم کی تفصیل کو نہیں جانتا۔ اب آپ نے سائل کے جواب میں حیوانِ ناطق کہا تو یہی حیوانِ ناطق سائل کے حق میں تو حدِ اسمی ہوگا اور اس دوسرے شخص کے حق میں حدِ حقیقی ہوگا۔ اسلئے کہ سائل لفظ انسان کے مفہوم کا طالب تھا لہذا اس کے حق میں حیوان ناطق لفظ انسان کے مفہوم کی شرح ہوگا اور لفظ کے مفہوم کی شرح کا نام چونکہ حدِ اسمی ہے اس لئے حیوانِ ناطق اس کے حق میں انسان کی حدِ اسمی ہوگا اور دوسرا شخص چونکہ لفظ انسان کے مفہوم سے پہلے سے واقف تھا اس لئے اس کے حق میں حیوانِ ناطق انسان کی ذاتیات کا بیان ہوگا اور ذاتیات کا بیان چونکہ حدِ حقیقی ہوتا ہے اس لئے اس کے حق میں حیوان ناطق انسان کی حدِ حقیقی ہوگا۔ شارح مختصر علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ یہ ساری تفصیل شیخ ابو علی ابن سینا کی کتاب شفاء میں مذکور ہے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واکمل۔

وَيُطْلَبُ بِمَنْ اَلْعَارِضُ الْمُشَخِّصُ اَيْ اَلْاَمْرُ الَّذِيْ يَعْرِضُ لِذِي الْعِلْمِ فَيُفِيْدُ تَشْخِيْصَهٗ وَتَعْيِيْنَهٗ كَقَوْلِنَا مَنْ فِي الدَّارِ فَيُجَابُ بِزَيْدٍ وَنَحْوِهٖ مِمَّا يُفِيْدُ تَشْخِيْصَهٗ.

ترجمہ اور طلب کیا جاتا ہے مَنْ کے ذریعہ عارضِ مشخص کو یعنی اس امر کو جو ذی علم کو عارض ہوتا ہے پس اس کی تشخیص اور تعیین کا فائدہ دیتا ہے جیسے ہمارا قول "من فی الدار" پس زید وغیرہ کے ساتھ جواب دیا جائے گا جو مفید تشخیص ہو۔

تشریح استفہام کے الفاظ میں سے ایک لفظ مَنْ ہے مصنف کہتے ہیں کہ مَن کے ذریعہ ذی علم کے عارضِ مشخص کو طلب کیا جاتا ہے یعنی مَن کے ذریعہ اس امر کو طلب کیا جاتا ہے جو ذی علم کو عارض

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہو کر اس کو معین مشخص کر دے مثلاً من فی الدار کے جواب میں زید وغیرہ ایسی چیز آئے گی جو گھر میں موجود شخص کو متعین مشخص کر دے۔ شارح نے الامر الذی یعرض لذی العلم عبارت نکال کر ایک وہم کا ازالہ کیا ہے۔ وہم یہ ہے کہ مصنف کے قول عارض مشخص سے ذہن اس طرف منتقل ہوتا ہے کہ عارض مشخص سے ذی علم کا وہ مخصوص وصف مراد ہے جو اس کو متعین کر دے جیسے من فی الدار کے جواب میں " الرجل الطویل الذی لقیتہ بالامس " کہے یعنی گھر میں وہ دراز قامت آدمی ہے جس سے کل گذشتہ میں نے ملاقات کی ہے۔ شارح نے مذکورہ عبارت نکال کر اس وہم کا ازالہ کر دیا اور کہا کہ عارض مشخص سے مراد وہ امر ہے جو ذی علم کے ساتھ متعلق ہو اور اس کی تعیین اور تشخیص کا فائدہ دے خواہ وہ اس ذی علم کا علم ہو یا اس کا وصف مخصوص ہو پس من فی الدار کے جواب میں گھر میں موجود آدمی کا علم بھی ذکر کیا جاسکتا ہے اور اس کا کوئی وصف مخصوص بھی۔ عارض مشخص سے صرف وصف مخصوص مراد نہیں ہے جیسا کہ اس کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔ مصنف رہ نے ذی العلم فرمایا ہے ذی العقل نہیں فرمایا کیونکہ ذی العلم کا لفظ باری تعالےٰ کو بھی شامل ہے ذی العقل کا لفظ باری تعالےٰ کو شامل نہیں ہے اور من کے جواب میں کبھی کبھی باری تعالیٰ کو بھی ذکر کیا جاتا ہے مثلاً فمن ربکما یا موسیٰ کے جواب میں باری تعالیٰ ہی کو ذکر کیا جائے گا اسی طرح من خلق السمٰوات والارض کے جواب میں اللہ ہی مذکور ہوگا۔ یہ بھی ذہن میں رہے کہ من فی الدار کے جواب میں جب زید کہا جائے گا تو سائل اس جواب سے ذات زید کا تصور بھی کرے گا اور جب سائل ذات زید کا تصور کرے گا تو من بلا شبہ طلب تصور کے لئے ہوگا اگرچہ اس سے زید کے خاص طور پر گھر میں ہونے کی تصدیق بھی لازم آتی ہے۔

وَقَالَ السَّكَّاكِيُّ يُسْأَلُ بِمَا عَنِ الْجِنْسِ تَقُوْلُ مَا عِنْدَكَ اَيْ اَيُّ اَجْنَاسِ الْاَشْيَاءِ عِنْدَكَ وَجَوَابُهٗ كِتَابٌ وَنَحْوُهٗ وَيَدْخُلُ فِيْهِ السُّؤَالُ عَنِ الْمَاهِيَّةِ وَالْحَقِيْقَةِ نَحْوُ مَا الْكَلِمَةُ اَيْ اَيُّ اَجْنَاسِ الْاَلْفَاظِ وَجَوَابُهٗ لَفْظٌ مَوْضُوْعٌ مُفْرَدٌ اَوْ عَنِ الْوَصْفِ تَقُوْلُ مَا زَيْدٌ وَجَوَابُهُ الْكَرِيْمُ وَنَحْوُهٗ وَيُسْاَلُ بِمَنْ عَنِ الْجِنْسِ مِنْ ذَوِي الْعِلْمِ تَقُوْلُ مَنْ جِبْرَئِيْلُ اَيْ اَبَشَرٌ هُوَ اَمْ مَلَكٌ اَمْ جِنِّيٌّ وَفِيْهِ نَظَرٌ اِذْ لَا نُسَلِّمُ اَنَّهٗ لِلسُّؤَالِ عَنِ الْجِنْسِ وَاِنَّهٗ يَصِحُّ فِيْ جَوَابِ مَنْ جِبْرَئِيْلُ اَنْ يُقَالَ مَلَكٌ بَلْ جَوَابُهٗ مَلَكٌ يَاْتِيْ بِالْوَحْيِ كَذَا وَكَذَا مِمَّا يُفِيْدُ تَشْخِيْصَهٗ.

ترجمہ اور سکاکی نے کہا کہ ما کے ذریعہ جنس کے بارے سوال کیا جاتا ہے تو کہتا ہے ما عندک یعنی تیرے پاس اشیاء کی کون سی جنس ہے اور اس کا جواب کتاب وغیرہ ہوگا اور اس میں ماہیت

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اور حقیقت کے بارے میں سوال بھی داخل ہو جائے گا جیسے ما الکلمۃ یعنی کلمہ الفاظ کی کون سی جنس ہے اس کے جواب میں لفظ موضوع مفرد ہوگا یا وصف کے بارے میں کہے گا تو ما زید اور اس کا جواب کریم وغیرہ ہوگا اور من کے ذریعے ذوی العلم کی جنس کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے کہے گا تو من جبرئیل یعنی کیا وہ بشر ہے یا فرشتہ ہے یا جن ہے اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہ جنس کے بارے میں سوال کے لئے ہے اور من جبرئیل کے جواب میں ملک کہنا صحیح ..... ہے بلکہ اس کا جواب ہوگا وہ ایک فرشتہ ہے جو اللہ کی طرف سے انبیاء کے پاس وحی لیکر آتا ہے اسی کے مثل جو مفید تشخیص ہو۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ علامہ سکاکی نے ما اور من کے درمیان فرق کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ ما کے ذریعہ جنس کو طلب کیا جاتا ہے وہ جنس ذوی العلم اور ذوی العقول کی ہو یا غیر ذوی العلم اور غیر ذوی العقول کی ہو مثلاً جب ما عندک کہا جائے گا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تیرے پاس اشیاء کی اجناس میں سے کون سی جنس ہے۔ پس اس کے جواب میں کتاب، فرس، حمار، انسان سب واقع ہو سکتے ہیں یہ خیال رہے کہ یہاں جنس سے مراد جنس منطقی نہیں ہے بلکہ جنس لغوی مراد ہے اور جنس لغوی وہ ماہیت کلیہ ہے جو کثیرین پر صادق آئے خواہ تمام افراد کی حقیقت ایک ہو خواہ الگ الگ ہو پھر وہ ماہیت کلیہ مجملہ ہو یا مفصلہ ہو۔ الحاصل ما کے ذریعہ سوال کے جواب میں نوع، جنس، ماہیت تفصیلیہ اور ماہیت اجمالیہ سب واقع ہوتے ہیں چنانچہ ما زید وعمرو کہا جاتا ہے تو جواب میں نوع یعنی انسان آتا ہے اور جب ما الانسان والفرس کہا جاتا ہے تو جواب میں جنس یعنی حیوان آتا ہے اور جب ما زید کہا جاتا ہے تو جواب میں ماہیت مجملہ یعنی انسان بھی آتا ہے اور ماہیت مفصلہ یعنی حیوان ناطق بھی آتا ہے۔ اسی کو شارح نے کہا ہے کہ سوال عن الجنس میں سوال عن الماہیت والحقیقۃ بھی داخل ہے یعنی ما کے ذریعے جس طرح جنس (کثیرین مختلفین بالحقائق) کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے اسی طرح ماہیت اور حقیقت یعنی نوع کے بارے میں بھی سوال کیا جاتا ہے مثلاً جب ما الکلمۃ کہا جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کلمہ الفاظ کی انواع میں سے کون سی نوع سے تعلق رکھتا ہے لہٰذا اس کے جواب میں لفظ موضوع مفرد کہا جائے گا پس ما کے ذریعہ علامہ سکاکی کے نزدیک بھی اسم کی شرح کو طلب کیا جاتا ہے مگر ان کے نزدیک اس کا امر کلی کے ساتھ مختص ہونا ضروری ہے یعنی ما کے ذریعہ جس شرح اسم کو طلب کیا جاتا ہے اس کا امر کلی ہونا ضروری ہے اس کے برخلاف سابق میں مذکور صاحب قیل کے نزدیک ما کے ذریعے جس شرح اسم کو طلب کیا جاتا ہے وہ عام ہے خواہ کلی ہو خواہ جزئی ہو خلاصہ یہ کہ صاحب قیل کے نزدیک شرح اسم کا کلی ہونا ضروری نہیں ہے اور علامہ سکاکی کے نزدیک کلی ہونا ضروری ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ ما کے ذریعے جس طرح جنس کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے اسی طرح وصف کے بارے میں بھی سوال کیا جاتا ہے چنانچہ جب ما زید کہا جائے گا تو اس کے جواب میں کریم، شجاع، بخیل

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

جہان وغیرہ اوصاف میں سے کوئی وصف واقع ہوگا۔ علامہ سکاکی کہتے ہیں کہ من کے ذریعہ ذوی العلم کی جنس کو طلب کیا جاتا ہے چنانچہ جب من جبرئیل کہا جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جبرئیل کی جنس کیا ہے بشر ہے یا فرشتہ ہے یا جن ہے پس اس کے جواب میں ملک (فرشتہ) آئے گا۔ وفیہ نظر کہہ کر مصنف نے علامہ سکاکی کے اس قول کو کہ من ذوی العلم کی جنس کو طلب کرنے کے لئے آتا ہے رد کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ من سوال عن الجنس اور طلب جنس کے لئے آتا ہے اور من جبریل کے جواب میں ملک کہنا صحیح ہے بلکہ صحیح بات وہ ہے جو ہم نے کہی ہے کہ من کے ذریعہ ذوی العلم کے عارض مشخص کو طلب کیا جاتا ہے اور من جبریل کا صحیح جواب یہ ہے کہ وہ ایک ایسا فرشتہ ہے جو اللہ کی طرف سے انبیاء کے پاس وحی لے کر آتا ہے۔

وَيُسْأَلُ بِأَيٍّ عَمَّا يُمَيِّزُ بِهِ أَحَدُ الْمُتَشَارِكَيْنِ فِي أَمْرٍ يَعُمُّهُمَا وَهُوَ مَضْمُونُ مَا أُضِيفَ إِلَيْهِ أَيٌّ نَحْوُ أَيُّ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَقَامًا أَيْ أَنَحْنُ أَمْ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فَالْمُؤْمِنُونَ وَالْكَافِرُونَ قَدِ اشْتَرَكَا فِي الْفَرِيقِيَّةِ وَسَأَلُوا عَمَّا يُمَيِّزُ أَحَدَهُمَا عَنِ الْآخَرِ مِثْلُ كَوْنِ الْكَافِرِيْنَ الْقَائِلِيْنَ لِهٰذَا الْقَوْلِ وَمِثْلُ كَوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ أَصْحَابِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

ترجمہ اور ائی کے ذریعے اس چیز کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے جو کسی امر عام میں شریک دو چیزوں میں سے ایک کو ممتاز کر دے اور وہ امر عام ائی کے مضاف الیہ کا مضمون ہوتا ہے جیسے فریقین میں سے کون سا فریق بہتر ہے یعنی ہم یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ پس مومنین اور کفار دونوں فریقیت میں شریک ہیں اور انھوں نے اس چیز کے بارے میں دریافت کیا ہے جو ان دونوں میں سے ایک کو دوسرے سے ممتاز کر دے مثلاً کفار جو اس قول کے قائل ہیں کا بہتر ہونا اور مثلاً مومنین جو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ ہیں کا بہتر ہونا۔

تشریح الفاظ استفہام میں سے ایک لفظ ائی ہے مصنف رحمہ کہتے ہیں کہ ائی کے ذریعہ اس چیز کو طلب کیا جاتا ہے جو کسی امر عام میں شریک دو چیزوں یا زائد چیزوں میں سے ایک کو ممتاز کر دے اور وہ امر عام جو دو یا دو سے زائد چیزوں کو شامل ہوتا ہے ترکیب میں ائی کا مضاف الیہ واقع ہوگا جیسے مشرکین عرب نے علماء یہود سے دریافت کرتے ہوئے کہا ای الفریقین خیر مقاما۔ فریقیت میں مومنین اور کفار دونوں شریک ہیں اور ان کو اس بات کا اعتقاد ہے کہ ان دونوں الفریقین

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کے لئے خیریت ثابت ہے۔ کیونکہ فریق ہونا دونوں میں سے ہر ایک پر صادق آتا ہے مگر ان کے نزدیک یہ بات ممتاز اور متعین نہیں ہے کہ خیریت کون سے فریق کے لئے ثابت ہے پس مشرکین نے یہود سے اس چیز کے بارے میں دریافت کیا جو ان دونوں فریقوں میں سے ایک کو متعین اور ممتاز کر دے گویا یوں کہا کہ ہم بہتر ہیں یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ۔ یہود نے مسلمانوں کے تئیں اپنے عناد کے سبب جواب میں کہا انتم یعنی تم بہتر ہو۔ حالانکہ صحیح جواب یہ ہے کہ اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم بہتر ہیں ملاحظہ فرمائیے دونوں جوابوں میں سے ہر ایک جواب سے تمیز اور تعیین حاصل ہو جاتی ہے لہذا یہ بات ثابت ہو گئی کہ ایّ کے ذریعہ کسی امر عام میں شریک چند چیزوں میں سے اس چیز کو طلب کیا جاتا ہے جو ان میں سے ایک کو ممتاز کر دے۔ اسی قبیلہ سے حضرت سلیمان علیہ السلام کا یہ قول ہے" ایکم یاتینی بعرشہا" یعنی ای الانس والجن یاتینی بعرشہا، یہاں امر عام یہ ہے کہ انسان اور جنات میں سے ہر ایک سلیمانؑ کے لشکر میں سے ہے اور ان کا مطیع ہے پس سلیمانؑ نے ایّ کے ذریعہ اس چیز کو دریافت کیا جو ان میں سے ایک کو ممتاز کر دے۔

وَيُسْأَلُ بِكَمْ عَنِ الْعَدَدِ نَحْوُ سَلْ بَنِيْٓ إِسْرَائِيْلَ كَمْ اٰتَيْنَاهُمْ مِنْ اٰيَةٍ بَيِّنَةٍ أَيْ كَمْ اٰيَةً اٰتَيْنَاهُمْ أَعِشْرِيْنَ أَمْ ثَلَاثِيْنَ فَمِنْ اٰيَةٍ مُمَيِّزُ كَمْ بِزِيَادَةِ مِنْ لِمَا وَقَعَ مِنَ الْفَصْلِ بِفِعْلٍ مُتَعَدٍّ بَيْنَ كَمْ وَمُمَيِّزِهٖ كَمَا ذَكَرْنَا فِي الْخَبَرِيَّةِ فَكَمْ هٰهُنَا لِلسُّؤَالِ عَنِ الْعَدَدِ لٰكِنَّ الْغَرَضَ مِنْ هٰذَا السُّؤَالِ هُوَ التَّقْرِيْعُ وَالتَّوْبِيْخُ۔

ترجمہ اور کم کے ذریعہ عدد کے بارے میں دریافت کیا جاتا ہے جیسے بنو اسرائیل سے پوچھ ہم نے ان کو کتنی نشانیاں دیں بیس یا تیس پس من آیۃ من کی زیادتی کے ساتھ کم کی تمیز ہے کیونکہ کم اور اس کی تمیز کے درمیان فعل متعدی سے فصل ہو گیا جیسا کہ ہم نے کم خبریہ میں ذکر کیا ہے پس یہاں کم عدد کے بارے میں سوال کے لئے ہے لیکن اس سوال سے مقصود جھڑکنا اور ڈانٹنا ہے۔

تشریح الفاظ استفہام میں سے ایک لفظ کم ہے مصنف فرماتے ہیں کہ کم کے ذریعہ عدد کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے یعنی جب کوئی عدد مبہم اور مجمل ہوتا ہے تو اس کی تعیین کو طلب کرنے کے لئے کم لایا جاتا ہے مثلاً جب کم غنما ملکت۔ (تو کتنی بکریوں کا مالک ہو گیا) کہا جائے گا تو اس کے جواب میں مائۃ (ایک سو) یا الف (ایک ہزار) عدد معین آئے گا۔ الوف کے ساتھ جواب دینا صحیح

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

نہ ہوگا کیونکہ الوف عدد معین نہیں ہے اور جیسے باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "سل بنی اسرائیل کم آتیناہم من آیۃ بینۃ" یعنی آپ بنو اسرائیل سے دریافت کیجئے کہ ہم نے آپ کو کتنی نشانیاں دی ہیں بیس یا تیس۔ شارح کہتے ہیں کہ من آیۃ من کی زیادتی کے ساتھ کم کی تمیز ہے اور سابق میں کم خبریہ کے تحت ہم ذکر کر چکے ہیں کہ کم اور اس کی تمیز کے درمیان اگر فعل متعدی آ جائے تو تمیز پر من داخل کیا جائے گا اس لئے کہ اس صورت میں اگر تمیز پر من داخل نہ کیا گیا تو یہ وہم ہوگا کہ یہ کم کی تمیز نہیں ہے بلکہ فعل متعدی کا مفعول ہے پس اس وہم اور شبہ سے بچنے کے لئے ایسی صورت میں تمیز پر من زائدہ کا داخل کرنا ضروری قرار دیا گیا ہے تاکہ یہ متعین ہو جائے کہ یہ کم کی تمیز ہے اور فعل متعدی کا مفعول نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ آیت میں کم اگرچہ استفہامیہ ہے اور عدد کے بارے میں سوال کرنے کے لئے ہے لیکن یہاں یہ مقصود نہیں ہے بلکہ مقصود اتباع نہ کرنے پر جھڑکنا اور ڈانٹنا ہے اس طور پر کہ یہاں متکلم اللہ ہیں جو علام الغیوب ہیں ان کو معلوم ہے کہ بنو اسرائیل کو کتنی نشانیاں دی گئی ہیں اور اگر صرف آیات اور نشانیوں کی مقدار کا علم مقصود ہوتا یعنی اگر یہ مقصود ہوتا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ان آیات کی مقدار معلوم ہو جائے جو آیات بنو اسرائیل کو دی گئی ہیں، تو اللہ تعالیٰ اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو خود بتا دیتے بنو اسرائیل سے دریافت کرانے کی کیا ضرورت تھی۔ بہر حال اس سوال سے اللہ تعالیٰ کا مقصود نہ تو آیات کی مقدار کو خود دریافت کرنا ہے اور نہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بتانا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ سوال توبیخ کے لئے ہوگا اور سوال کا منشاء یہ ہوگا کہ ان بدبختوں کو اتنی کثیر تعداد میں نشانیاں دی گئی ہیں مگر اس کے باوجود ان کی آنکھیں نہیں کھلیں بڑے شرم کی بات ہے حاصل یہ کہ یہاں کم اپنے حقیقی معنی یعنی استفہام میں مستعمل ہے مگر اس سوال سے مقصود جواب نہیں ہے یعنی اس سوال سے یہ مقصود نہیں ہے کہ وہ جواب دیں بلکہ ان کو ڈانٹنا اور جھڑکنا مقصود ہے کہ اتنی نشانیاں ملنے کے بعد بھی ایمان نہ لانا بڑے شرم کی بات ہے اس سے ایک بات یہ بھی معلوم ہو گئی کہ کم کے ذریعہ جب سوال کیا جاتا ہے تو وہ کبھی جواب کا محتاج ہوتا ہے اور کبھی جواب کا محتاج نہیں ہوتا چنانچہ کم کے ذریعہ سوال اپنے ظاہر پر ہوگا تو وہ جواب کا محتاج ہوگا جیسے کم غنماً ملکت؟ جواب کا محتاج ہے اور جب کم کے ذریعہ عدد کے بارے میں سوال خلاف ظاہر پر ہوگا تو وہ جواب کا محتاج نہیں ہوگا۔ جیسا کہ آیت میں کم کے ذریعہ سوال کیا گیا ہے مگر یہ سوال جواب کا محتاج نہیں ہے۔

(فوائد) کم استفہامیہ اور کم خبریہ کے درمیان کئی طرح سے فرق کیا گیا ہے (۱) کم استفہامیہ کی صورت میں اگرچہ متکلم عدد مبہم کی تعیین کو نہیں جانتا ہے لیکن اسے یہ گمان ضرور ہوتا ہے کہ مخاطب جانتا ہے اور کم خبریہ کی صورت میں جو عدد مخاطب کے نزدیک مبہم ہوتا ہے متکلم کو بالعموم اس کا علم ہوتا ہے۔ رہا معدود تو وہ دونوں صورتوں میں مجہول ہوتا ہے۔ (۲) کم استفہامیہ کے ساتھ کلام صدق و کذب کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور کم خبریہ کے ساتھ کلام صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہے (۳) کم استفہامیہ کی صورت

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

میں متکلم، مخاطب سے جواب کا خواستگار ہوتا ہے مگر کم خبر یہ کی صورت میں متکلم مخاطب سے جواب کا خواستگار نہیں ہوتا بلکہ متکلم، مخاطب کو خبر دیتا ہے۔

وَيُسْأَلُ بِكَيْفَ عَنِ الْحَالِ وَبِأَيْنَ عَنِ الْمَكَانِ وَبِمَتٰى عَنِ الزَّمَانِ مَاضِيًا كَانَ أَوْ مُسْتَقْبَلًا وَبِأَيَّانَ عَنِ الزَّمَانِ الْمُسْتَقْبَلِ قِيْلَ وَيُسْتَعْمَلُ فِيْ مَوَاضِعِ التَّفْخِيْمِ مِثْلُ أَيَّانَ يَوْمُ الدِّيْنِ وَأَنّٰى تُسْتَعْمَلُ تَارَةً بِمَعْنٰى كَيْفَ وَيَجِبُ أَنْ يَكُوْنَ بَعْدَهَا فِعْلٌ نَحْوُ فَأْتُوْا حَرْثَكُمْ أَنّٰى شِئْتُمْ أَيْ عَلٰى أَيِّ حَالٍ شِئْتُمْ وَمِنْ أَيِّ شِقٍّ أَرَدْتُّمْ بَعْدَ أَنْ يَكُوْنَ الْمَأْتِيُّ مَوْضِعَ الْحَرْثِ وَلَمْ يَجِئْ أَنّٰى زَيْدٌ بِمَعْنٰى كَيْفَ هُوَ وَأُخْرٰى بِمَعْنٰى مِنْ أَيْنَ نَحْوُ أَنّٰى لَكِ هٰذَا أَيْ مِنْ أَيْنَ لَكِ هٰذَا الرِّزْقُ الْآتِيْ فِيْ كُلِّ يَوْمٍ وَقَوْلُهُ يُسْتَعْمَلُ إِشَارَةٌ إِلٰى أَنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُوْنَ مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْمَعْنَيَيْنِ وَأَنْ يَكُوْنَ فِيْ أَحَدِهِمَا حَقِيْقَةً وَفِي الْآخَرِ مَجَازًا وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُوْنَ مَعْنَاهُ أَيْنَ إِلَّا أَنَّهُ فِي الْاِسْتِعْمَالِ يَكُوْنُ مَعَ مِنْ ظَاهِرَةً كَمَا فِيْ قَوْلِهِ مِنْ أَنّٰى عِشْرُوْنَ لَنَا أَيْ مِنْ أَيْنَ أَوْ مُقَدَّرَةً كَقَوْلِهِ تَعَالٰى أَنّٰى لَكِ هٰذَا أَيْ مِنْ أَنّٰى عَلٰى مَا ذَكَرَهُ بَعْضُ النُّحَاةِ

ترجمہ اور کیف کے ذریعہ حال کے بارے میں اور این کے ذریعہ مکان کے بارے میں اور متیٰ کے ذریعہ زمانہ کے بارے میں ماضی ہو یا مستقبل اور ایان کے ذریعہ زمانہ مستقبل کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے کہا گیا ہے کہ ایان تفخیم کی جگہوں میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے بدلہ کا دن کب ہوگا اور انیٰ کبھی کیف کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے اور اس کے بعد فعل کا ہونا ضروری ہے جیسے آؤ تم اپنے کھیتوں میں جس حالت پر چاہو۔ یعنی جس حالت پر چاہو اور جس طرف سے چاہو بعد اس کے کہ آنے کی جگہ موضع حرث ہو اور انیٰ زید کیف ہو کے معنی میں نہیں آتا ہے اور کبھی من این کے معنی میں جیسے انیٰ لک ہذا۔ یعنی اے مریم تیرے پاس ہر دن یہ رزق کہاں سے آتا ہے۔ اور ماتن کا قول یستعمل اس طرف اشارہ ہے کہ یہ بھی احتمال رکھتا ہے کہ انیٰ دو معنیٰ کے درمیان مشترک ہو اور یہ بھی کہ ان دونوں میں سے ایک میں حقیقت اور دوسرے میں مجاز ہو اور احتمال رکھتا ہے کہ اس کے معنی این کے ہوں مگر یہ کہ استعمال میں من کے ساتھ ہو (من) ظاہرہ ہو جیسے اس کے قول من انیٰ عشرون لنا یعنی من این یا مقدرہ ہو جیسے باری تعالیٰ کا قول انیٰ لک ہذا یعنی من این جیسا کہ بعض نحات نے ذکر کیا ہے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تشریح الفاظ استفہام میں سے ایک لفظ کیف ہے مصنف کہتے ہیں کہ کیف کے ذریعہ حالت کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے یعنی شئے جس صفت پر موجود ہوتی ہے اس صفت کے بارے میں دریافت کیا جاتا ہے مثلاً صحت، مرض، رکوب، مشی جیسے کیف زید کے معنی ہیں زید کس حال پر ہے تندرست ہے یا بیمار ہے۔ کیف جاء زید، زید کس حال میں آیا رکوب کی حالت میں یا پیدل چل کر، یہ خیال رہے کہ کیف ترکیب میں ظرف نہیں ہوتا ہے اگرچہ کیف کی تفسیر میں فی ای حال کہا جاتا ہے کیونکہ یہ تفسیر معنوی ہے جیسا کہ جاء زید راکبًا میں حال کی تفسیر جاء فی حالۃ الرکوب سے کی جاتی ہے۔ کیف ترکیب میں بحسب العوامل ہوتا ہے یعنی جیسا عامل آئے گا ویسا ہی اس پر اعراب آئے گا مصنف کہتے ہیں کہ این کے ذریعہ مکان کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے این جلست بالامس اس کے جواب میں امام الامیر وغیرہ آئے گا اور این زید کے جواب میں فی الدار یا فی المسجد آئے گا اور متی کے ذریعہ ماضی ہو یا مستقبل مطلقاً زمانہ کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے چنانچہ ماضی میں کہا جاتا ہے متیٰ جئت، اس کے جواب میں سحرًا وغیرہ آئے گا اور مستقبل میں کہا جاتا ہے متیٰ تاتی، جواب ہوگا بعد یوم، بعد شہر وغیرہ اور ایان کے ذریعہ صرف زمانہ مستقبل کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے جیسے ایان یثمر ہذا النخل، کھجور کا یہ درخت کب پھل دیگا جواب ہوگا بعد عشرین سنۃ اور کہا جاتا ہے ایان تاتی، جواب ہوگا بعد غد۔ مصنف کہتے ہیں کہ بعض حضرات نے یہ بھی فرمایا ہے کہ ایان ان جگہوں میں مستعمل ہوتا ہے جن میں ایک گونہ فخامت اور بڑائی ہو یعنی جس جگہ مسئول عنہ کی تعظیم اور تہویل مقصود ہوتی ہے اس جگہ ایان لایا جاتا ہے جیسے ایان یوم الدین، قیامت کا وقوع کب ہوگا۔

قیل ویستعمل فی مواضع التفخیم میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ ایان صرف مواضع التفخیم میں استعمال کیا جاتا ہے یعنی ایان امور عظام کے ساتھ خاص ہے جیسے ایان مرسٰہا، ایان یوم الدین۔ پس اس احتمال کی بناء پر ایان تنام (تو کب سوئے گا) کہنا صحیح نہ ہوگا۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ ایان جس طرح تفخیم میں استعمال ہوتا ہے اسی طرح تفخیم کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے۔ نحوی حضرات اسی دوسرے احتمال کے قائل ہیں کیونکہ انھوں نے کہا ہے کہ ایان متیٰ کی طرح ہے تفخیم اور غیر تفخیم دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ انّٰی کبھی تو کیف کے معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی من این کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جس وقت انّٰی کیف کے معنی میں مستعمل ہوگا اس وقت انّٰی کے بعد فعل کا ہونا ضروری ہے برخلاف کیف کے کہ اس کے بعد فعل کا آنا ضروری نہیں ہے یعنی کیف کے بعد فعل بھی آسکتا ہے اور اسم بھی آسکتا ہے مگر جب انّٰی کو کیف کے معنی میں استعمال کریں گے تو اس وقت انّٰی کے بعد فعل کا آنا ضروری ہوگا البتہ ماضی اور غیر ماضی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے یعنی انّٰی بمعنی کیف کے بعد فعل ماضی بھی آسکتا ہے، جیسے فاتوا حرثکم انّٰی شئتم میں انّٰی کے بعد فعل ماضی ہے اور مضارع بھی آسکتا ہے جیسے انّٰی یحیی ہذہ اللہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

بعد موجبا میں انیٰ کے بعد فعل مضارع ہے الحاصل جب انی بمعنی کیف کے بعد فعل کا آنا ضروری ہے
وانی زید بمعنی کیف زید کہنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ اس مثال میں انیٰ کیف کے معنی میں ہے مگر اس کے بعد فعل نہیں
ہے بلکہ اسم ہے۔ انی بمعنی کیف کے ساتھ آیت کی تفسیر یہ ہے کہ تم جس حالت پر چاہو اور جس طرف سے چاہو اپنے
موضع زراعت میں آؤ۔ یعنی آنے کی جگہ تو متعین ہے کہ صرف اور صرف قبل میں آؤ دُبر میں آنے کی اجازت نہیں
ہے مگر احوال وکیفیات میں عموم ہے کہ آگے سے آؤ یا پیچھے سے آؤ، لیٹ کر آؤ یا بیٹھ کر آؤ یا کھڑے ہو کر آؤ
ہماری اس بات کی تائید کہ صرف قبل میں آؤ باری تعالٰی کے قول فاتوھن من حیث امرکم اللہ سے بھی ہوتی
ہے کیونکہ اللہ تعالٰی نے فرمایا ہے کہ جہاں سے تم کو اللہ نے حکم دیا ہے وہاں سے آؤ۔ اس سے یہ بات معلوم
ہوئی کہ کوئی جگہ ایسی بھی ہے جہاں سے آنے کا اللہ نے حکم نہیں دیا ہے اور یہ بات مجمع علیہ ہے کہ قبل
میں آنے کا اللہ نے حکم دیا ہے۔ پس ایسا محل جس میں آنے کی اللہ نے اجازت نہ دی ہو دُبر کے علاوہ اور کیا
ہو سکتا ہے۔ الحاصل یہ آیت عورتوں کے قبل میں آنے کی اجازت پر دال ہے اور دُبر میں آنے کی حرمت
پر دال ہے۔ اور انیٰ جس وقت من این کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اس وقت اس کے بعد فعل کا آنا ضروری
نہیں ہے جیسے انی لک ہذا یعنی من این لک ہذا۔ مریم تیرے پاس یہ بے موسم پھل روزانہ کہاں سے
آتا ہے۔ حضرت زکریا علیہ السلام نے یہ سوال اسلئے کیا تھا کہ وہ مریم کے پاس سردی کا پھل گرمی کے موسم
میں پاتے تھے اور گرمی کا پھل سردی کے موسم میں پاتے تھے۔ شارح رہ فرماتے ہیں کہ مصنف نے کلمہ انی
کے معنی بیان کرنے کے لئے یستعمل کا لفظ ذکر کیا ہے وضعت کا لفظ ذکر نہیں کیا ہے وجہ اس کی یہ ہے
کہ اگر مصنف وضعت کا لفظ ذکر کر دیتے تو لفظ انیٰ کا دو معنی کے درمیان مشترک ہونا متعین ہو جاتا،
حالانکہ مصنف رہ اس طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ لفظ انیٰ میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ لفظ انی مذکورہ
دو معنی کے درمیان مشترک ہے یعنی لفظ انیٰ کے دونوں معنی حقیقی ہیں اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ لفظ انی ایک
معنی میں حقیقت اور دوسرے میں مجاز ہے پس ان دو احتمالات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے مصنف نے
یستعمل کا لفظ ذکر کیا ہے وضعت کا لفظ ذکر نہیں کیا۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ بھی احتمال ہے کہ انیٰ کے
معنی صرف این کے ہوں من این کے نہ ہوں مگر اس صورت میں انیٰ کا استعمال من کے ساتھ ہوگا۔ اب وہ
من کبھی تو لفظوں میں ظاہر ہوگا جیسے من انی عشرون لنا یعنی من این عشرون لنا اور کبھی مقدر ہوگا جیسے
باری تعالٰی کا قول انی لک ہذا یعنی من انی، یعنی من این۔ شیخ رضی وغیرہ بعض نحاۃ نے یہی ذکر کیا
ہے کہ انی صرف این کے معنی میں ہوتا ہے من این کے معنی میں نہیں ہوتا بلکہ من، انی سے پہلے مذکور ہوتا
ہے یا مقدر ہوتا ہے۔

ثُمَّ اِنَّ هٰذِهِ الْكَلِمَاتِ الْاِسْتِفْهَامِيَّةَ كَثِيْرًا مَا تُسْتَعْمَلُ فِيْ غَيْرِ الْاِسْتِفْهَامِ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مِمَّا يُنَاسِبُ الْمَقَامَ بِحَسَبِ مَعُوْنَةِ الْقَرَائِنِ كَالْاِسْتِبْطَاءِ نَحْوُ كَمْ دَعَوْتُكَ وَالتَّعَجُّبِ نَحْوُ مَالِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ لِأَنَّهُ كَانَ لَا يَغِيْبُ عَنْ سُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِلَا إِذْنِهِ فَلَمَّا لَمْ يُبْصِرْهُ فِيْ مَكَانِهِ تَعَجَّبَ عَنْ حَالِ نَفْسِهِ فِيْ عَدَمِ إِبْصَارِهِ إِيَّاهُ وَلَا يَخْفَى أَنَّهُ لَا مَعْنَى لِاسْتِفْهَامِ الْعَاقِلِ عَنْ حَالِ نَفْسِهِ وَقَوْلُ صَاحِبِ الْكَشَّافِ أَنَّهُ نَظَرَ سُلَيْمَانُ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ إِلَى مَكَانِ الْهُدْهُدِ فَلَمْ يُبْصِرْهُ فَقَالَ مَالِيَ لَا أَرَاهُ عَلَى مَعْنَى أَنَّهُ لَا يَرَاهُ وَهُوَ حَاضِرٌ لِسَاتِرٍ سَتَرَهُ أَوْ غَيْرِ ذٰلِكَ ثُمَّ لَاحَ لَهُ أَنَّهُ غَائِبٌ فَأَضْرَبَ عَنْ ذٰلِكَ وَأَخَذَ يَقُوْلُ أَهُوَ غَائِبٌ كَأَنَّهُ يَسْأَلُ عَنْ صِحَّةِ مَا لَاحَ لَهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْاِسْتِفْهَامَ عَلَى حَقِيْقَتِهِ

ترجمہ پھر یہ کلمات استفہام بسا اوقات قرینہ کی مدد سے مقام کے مناسب غیر استفہام میں بھی استعمال کیے جاتے ہیں جیسے تاخیر کرنا مثلاً میں نے تجھ کو کتنی بار بلایا ہے اور تعجب مجھے کیا ہوا کہ میں ہدہد کو نہیں دیکھتا ہوں اسلئے کہ وہ سلیمان علیہ السلام کی اجازت کے بغیر سلیمان علیہ السلام سے غائب نہیں ہوتا تھا پس جب آپنے اس کو اس کی جگہ نہیں دیکھا تو اپنے حال کے بارے میں تعجب کرنے لگے کہ اس نے آپ کو وہ ہدہد نہیں دکھلایا۔ اور یہ بات مخفی نہیں کہ عاقل کا اپنے حال سے استفہام بے معنی ہے اور صاحب کشاف کا قول کہ حضرت سلیمان علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ہدہد کی جگہ کیطرف نظر کی تو آپنے اسکو نہیں دیکھا پس آپنے کہا مالی لا اراہ یعنی میں اس کو نہیں دیکھ رہا ہوں حالانکہ وہ موجود ہے (کیا) کوئی پردہ ہے یا اور کوئی سبب ہے۔ پھر آپ کے لئے یہ ظاہر ہو گیا کہ وہ غائب ہے پھر آپ نے اس سے اعراض کیا اور کہنے لگے کیا وہ غائب ہے گویا آپ اس چیز کی صحت کے بارے میں سوال کر رہے ہیں جو آپ کے لئے ظاہر ہوا ہے۔ اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ استفہام اپنی حقیقت پر ہے۔

تشریح مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ کلمات استفہام بسا اوقات مجازاً استفہام کے علاوہ دوسرے معانی میں بھی استعمال کیے جاتے ہیں مگر اس کے لئے دو باتیں ضروری ہیں ایک تو یہ کہ دوسرے معنی پر قرینہ ہو یعنی اس بات پر قرینہ موجود ہو کہ یہاں معنی اصلی یعنی استفہام مراد نہیں ہے دوم یہ کہ معنی اصلی (استفہام) اور اس دوسرے معنی کے درمیان مناسبت ہو مثلاً کلمۂ استفہام کم یعنی استبطاء یعنی تاخیرِ جواب کے لئے آتا ہے جیسے کم دعوتک میں نے تجھے کتنی مرتبہ بلایا ہے یہاں کلمۂ کم استفہام کے لئے نہیں یعنی متکلم، مخاطب سے بلانے کی تعداد دریافت کرنا نہیں چاہتا ہے اولاً تو اسلئے کہ متکلم کی اس سے کوئی غرض متعلق نہیں ہے دوم اس لئے کہ مخاطب کو اس کی تعداد معلوم نہیں ہے الحاصل یہاں استفہام کے معنی مراد نہیں ہیں بلکہ یہ مطلب ہے کہ میں نے تجھے بہت دفعہ بلایا مگر تو نے جواب میں تاخیر کی حتی کہ تو نے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

جواب نہیں دیا اور قرینہ یہ ہے کہ چند واسطوں سے استبطاء استفہام کا سبب ہے اس طور پر کہ استفہام یعنی بلانے کے عدد کے بارے میں دریافت کرنا مسبب ہے اور اس کا سبب متکلم کا اس عدد سے جاہل ہونا ہے اور جہل مسبب ہے اس کا سبب کثرت دعوت یعنی بار بار بلانا ہے اور کثرت دعوت مسبب ہے اس کا سبب استبطاء یعنی جواب میں تاخیر کا ہونا ہے پس مذکورہ واسطوں سے استفہام مسبب اور استبطاء اس کا سبب ہے اور یہاں کم دعوتک میں مسبب یعنی استفہام بول کر سبب یعنی استبطاء مراد لیا گیا ہے اور مسبب بول کر سبب مراد لینا مجاز ہے لہٰذا یہ بات ثابت ہو گئی کہ اس مثال میں استبطاء کے معنی مجازی ہیں مصنف فرماتے ہیں کہ کلمات استفہام کبھی تعجب کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں مثلاً حضرت سلیمان علیہ السلام کے قول مالی لا اری الہدہد میں کلمہ ما تعجب کے لئے استعمال کیا گیا ہے اس طور پر کہ ہدہد بغیر اجازت کے حضرت سلیمان علیہ السلام کی مجلس سے غائب نہیں ہوتا تھا۔ اس کو جب کہیں جانا ہوتا تو اجازت لے کر جاتا۔ پس جب ایک مرتبہ سلیمان نے اس کو اس کی جگہ پر نہیں دیکھا تو اس کو نہ دیکھنے کے سلسلے میں اپنی حالت پر تعجب کرتے ہوئے فرمایا کہ آخر مجھے کیا ہو گیا کہ میں ہدہد کو نہیں دیکھ رہا ہوں حالانکہ وہ موجود ہے کیونکہ حضرت سلیمان علیہ السلام کا خیال یہی تھا کہ وہ موجود ہے مگر اس کے باوجود اس کا نظر نہ آنا قابل تعجب ہے بہرحال اس کلام میں کلمہ ما کے ذریعہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے اپنی حالت نفس پر تعجب کیا ہے اپنی حالت نفس سے دریافت نہیں کیا ہے اس لئے کہ سلیمان جیسے عاقل آدمی کا اپنی حالت نفس سے استفہام اور سوال ایک بے معنی بات ہے کیونکہ عاقل آدمی دوسرے کے مقابلے میں اپنی حالت نفس سے زیادہ واقف ہوتا ہے لہٰذا اس کا اپنی حالت نفس کے بارے میں دوسرے سے سوال کرنا اور دریافت کرنا بالکل بے معنی ہے اور جب حضرت سلیمان علیہ السلام کا اپنی حالت نفس کے بارے میں دوسرے سے سوال کرنا بے معنی ہے تو اس کلام کو اس کے ظاہر پر یعنی استفہام پر محمول کرنا ممتنع ہوگا اور جب اس کلام کو اس کے ظاہر پر یعنی استفہام پر محمول کرنا ممتنع ہے تو مجازاً تعجب پر محمول کیا جائے گا اور استفہام اور تعجب کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ استفہام یعنی سوال عن الحال جو ہدہد کو نہ دیکھنے کا سبب ہے اس بات کو مستلزم ہے کہ سائل اس سبب سے جاہل ہو یعنی استفہام ملزوم ہے اور اس سبب سے جاہل رہنا لازم ہے اور نہ دیکھنے کے سبب سے جاہل رہنا تعجب کو مستلزم ہے یعنی نہ دیکھنے کے سبب سے جاہل ہونا ملزوم اور تعجب لازم ہے پس ایک واسطے سے نتیجہ یہ نکلا کہ استفہام ملزوم اور تعجب لازم ہے اور یہاں لفظ استفہام (ما) تعجب کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے اور لفظ استفہام کا تعجب کے معنی میں استعمال ملزوم کا لازم میں استعمال ہے اور ملزوم کا لازم میں استعمال ہو کر مجاز مرسل ہے اس لئے یہاں لفظ استفہام کا تعجب کے معنی میں استعمال کرنا مجاز مرسل کے قبیل سے ہے۔

یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ شارح کا یہ کہنا کہ عاقل آدمی اپنی حالت نفس کے بارے میں دوسرے سے سوال نہیں کرتا ہے غلط ہے اس لئے کہ مریض، طبیب سے اپنی حالت نفس کے بارے میں سوال کرتا ہے اور مجیب اس کا جواب دیتا ہے مگر اس کو کوئی غلط نہیں کہتا اس کا جواب یہ ہے کہ مریض طبیب سے اپنے مریض ہونے کے بارے میں سوال نہیں کرتا ہے کہ میں مریض ہوں یا نہیں بلکہ سبب مرض کے بارے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

میں سوال کرتا ہے یا اس چیز کے بارے میں سوال کرتا ہے جو اس کے لئے نفع بخش ہو اور سبب مرض یا اپنے لئے نفع بخش چیز کے بارے میں سوال کرنا اپنی حالتِ نفس کے بارے میں سوال کرنا نہیں ہے لہٰذا شارح کے قول پر مذکورہ اعتراض واقع نہ ہوگا۔ مگر دوسرا اعتراض واقع ہوگا وہ یہ کہ شارح کا یہ کہنا کہ عاقل کا اپنی حالتِ نفس کے بارے میں سوال کرنا بے معنی ہے تو یہ بات علی الاطلاق صحیح نہیں ہے اس لئے کہ احوال دو طرح کے ہوتے ہیں ایک تو وہ جو صاحبِ احوال پر مخفی نہیں ہوتے اور اس سے جدا نہیں ہوتے جیسے قیام، قعود، بھوک، اور پیاس۔ دوم وہ جو صاحبِ احوال پر مخفی ہوتے ہیں اور اس سے جدا ہو جاتے ہیں۔ اول کے بارے میں تو یہ کہنا صحیح ہے کہ ان کے بارے میں سوال کرنا غلط اور بے معنی ہے چنانچہ یہ نہیں کہا جاتا "ما حالی" میرا کیا حال ہے، میں سویا ہوا ہوں یا بیٹھا ہوں، یا بھوکا ہوں یا نہیں۔ لیکن دوسری قسم کے بارے میں خود صاحبِ احوال سے سوال کرنا صحیح اور با معنی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے "ما بالی اوذی دون سائر المسلمین" مجھے کیا ہوگیا کہ مجھے مسلمانوں سے صرف ایذا دی جاتی ہے اور حضرت سلیمان علیہ السلام کا ہدہد کو نہ دیکھنے کا سبب ایسا حال ہے جو سلیمان سے جدا ہو جاتا ہے لہٰذا سلیمان کا اپنے اس حال کے بارے میں حاضرین سے سوال کرنا بے معنی نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو آیت میں استفہامی معنی درست ہوں گے اور شارح کا انہ لا معنی لاستفہام العاقل عن حال نفسہ کہنا درست نہ ہوگا یہی وجہ ہے کہ علامہ زمخشری صاحب کشاف نے اس آیت میں کلمہ ما کو حقیقی استفہام پر محمول کیا ہے اور تقریر اس طرح کی ہے کہ جب سلیمان نے ہدہد کی جگہ پر نظر ڈالی اور وہ نظر نہیں آیا تو سلیمان نے کہا مالی لا اری الہدہد، گویا سلیمان کو یہ تو یقین تھا کہ ہدہد موجود ہے مگر نظر نہیں آ رہا البتہ سبب کے بارے میں متردد تھے کہ وہ سبب کوئی پردہ ہے جس نے ہدہد کو چھپا لیا ہے یا اس کے علاوہ اور کوئی سبب ہے یعنی ہو سکتا ہے کہ وہ میرے پیچھے ہو پھر حضرت سلیمان کا ذہن اس طرف گیا کہ ہو سکتا ہے کہ وہ غائب ہو موجود نہ ہو پس حضرت سلیمان نے پہلی بات سے اعراض کیا اور کہنے لگے کیا غائب تو نہیں ہے۔ الحاصل حضرت سلیمان علیہ السلام کے سامنے جو چیز ظاہر ہوئی اور جس کی طرف ان کا ذہن گیا حضرت سلیمان نے اس کی صحت کے بارے میں لوگوں سے دریافت کیا چنانچہ پوچھا کہ میرا جو یہ خیال ہے کہ وہ غائب ہے کیا یہ خیال صحیح ہے۔ علامہ زمخشری کی یہ تقریر اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہاں کلمہ استفہام یعنی کلمہ ما اپنی حقیقت پر ہے یعنی اپنے حقیقی معنی (استفہام) میں مستعمل ہے اور تعجب کے معنی میں مستعمل نہیں ہے۔ اس مقام کا مطالعہ کرتے وقت یہ بات ذہن میں رہے کہ لا یدل میں دو نسخے ہیں ایک لا یدل حرف نفی کے ساتھ جیسا کہ آپ کے سامنے ہے دوم یدل بغیر حرف نفی کے جیسا کہ دسوقی کے متن میں ہے یہ دوسرا نسخہ زیادہ ظاہر ہے چنانچہ خادم کی تشریح میں اسی کو ملحوظ رکھا گیا ہے اور رہا لا یدل والا نسخہ تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ صاحب کشاف کا قول اس بات پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ کلمہ استفہام اپنی حقیقت پر ہے اور یہ مطلب بالکل غلط ہے کیونکہ صاحب کشاف نے تو اس بات کو ثابت کیا ہے کہ یہاں کلمہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

استفہام اپنی حقیقت پر ہے اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ صاحب کشاف کا قول قطعی طور سے اس بات پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ آیت میں کلمہ استفہام اپنی حقیقت پر ہے یعنی اس بات پر کہ کلمہ استفہام اپنی حقیقت پر ہے صاحب کشاف کا قول دلالت تو کرتا ہے مگر قطعی طور سے دلالت نہیں کرتا اس لئے کہ ایک گونہ احتمال اس کا بھی ہے کہ یہاں کلمہ تعجب کے لئے ہو اور استفہام کے لئے نہ ہو تعجب کی مثال اردو میں ہے " کیسا خوب آدمی تھا، خدا مغفرت کرے "

وَالتَّنْبِيْهِ عَلَى الضَّلَالِ نَحْوُ فَاَيْنَ تَذْهَبُوْنَ وَالْوَعِيْدِ كَقَوْلِكَ لِمَنْ يُسِيْئُ الْاَدَبَ اَلَمْ اُؤَدِّبْ فُلَانًا اِذَا عَلِمَ الْمُخَاطَبُ ذٰلِكَ وَهُوَ اَنَّكَ اَدَّبْتَ فُلَانًا فَيَفْهَمُ مِنْهُ مَعْنَى الْوَعِيْدِ وَالتَّخْوِيْفِ وَلَا يَحْمِلُهُ عَلَى السُّؤَالِ وَالْاَمْرِ نَحْوُ فَهَلْ اَنْتُمْ مُسْلِمُوْنَ اَيْ اَسْلِمُوْا وَالتَّقْرِيْرِ اَيْ حَمْلِ الْمُخَاطَبِ عَلَى الْاِقْرَارِ بِمَا يَعْرِفُهُ وَاِلْجَائِهِ اِلَيْهِ بِاِيْلَاءِ الْمُقَرَّرِ بِهِ الْهَمْزَةَ اَيْ بِشَرْطِ اَنْ يُذْكَرَ بَعْدَ الْهَمْزَةِ مَا حُمِلَ الْمُخَاطَبُ عَلَى الْاِقْرَارِ بِهِ كَمَا مَرَّ فِيْ حَقِيْقَةِ الْاِسْتِفْهَامِ مِنْ اِيْلَاءِ الْمَسْئُوْلِ عَنْهُ الْهَمْزَةَ تَقُوْلُ اَضَرَبْتَ زَيْدًا فِيْ تَقْرِيْرِهِ بِالْفِعْلِ وَ اَاَنْتَ ضَرَبْتَ فِيْ تَقْرِيْرِهِ بِالْفَاعِلِ وَاَزَيْدًا ضَرَبْتَ فِيْ تَقْرِيْرِهِ بِالْمَفْعُوْلِ وَعَلٰى هٰذَا الْقِيَاسُ وَقَدْ يُقَالُ التَّقْرِيْرُ بِمَعْنَى التَّحْقِيْقِ وَالتَّثْبِيْتِ فَيُقَالُ اَضَرَبْتَ زَيْدًا بِمَعْنَى اَنَّكَ ضَرَبْتَهُ الْبَتَّةَ ـ

ترجمہ اور گمراہی پر تنبیہ کرنے کے لئے جیسے تم کہاں جارہے ہو اور وعید کے لئے جیسے بے ادب آدمی سے تیرا قول کیا میں نے فلاں کو ٹھیک نہیں کیا ہے جبکہ مخاطب اس کو جانتا ہو کہ تو نے فلاں کو ٹھیک کیا ہے پس وہ اس سے وعید اور تخویف کے معنی سمجھ لیگا اور اس کو سوال پر محمول نہیں کریگا۔ اور امر کے لئے جیسے کیا تم مسلمان ہو یعنی تم اسلام لے آؤ۔ اور تقریر کے لئے یعنی مخاطب کو اس چیز کے اقرار پر آمادہ اور مضطرب کرنے کے لئے جس کو وہ جانتا ہے مقرر بہ کو ہمزہ کے ساتھ متصل لاکر یعنی اس شرط کے ساتھ کہ ہمزہ کے بعد اس چیز کو ذکر کیا جائے جس کے اقرار پر مخاطب کو آمادہ کیا گیا ہے جیسا کہ حقیقت استفہام میں گذر چکا کہ مسئول عنہ ہمزہ کے متصل ہوتا ہے (چنانچہ مخاطب سے فعل کا اقرار کرانے کے سلسلہ میں کہا تو اضربت زیدا اور فاعل کا اقرار کرانے میں اانت ضربت اور مفعول بہ کا اقرار کرانے میں ازیدا ضربت علی ہذا القیاس اور کہا گیا ہے کہ تقریر تحقیق اور تثبیت کے معنی میں ہے پس اضربت زیدا کہا جاتا ہے اور معنی یہ ہوں گے کہ تو نے زید کو بالیقین مارا ہے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تشریح

مصنف رہ فرماتے ہیں کہ استفہام کا کلمہ کبھی مجازاً گمراہی پر تنبیہ کرنے کے لئے آتا ہے جیسے باری عزاسمہ کا ارشاد "فاین تذہبون" تم کہاں جا رہے ہو۔ یہاں استفہام کے معنی درست نہیں ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ جو عالم الغیب والشہادۃ ہیں ان کو معلوم ہے کہ یہ لوگ کہاں جا رہے ہیں بلکہ ان کو ان کی گمراہی اور ضلالت پر متنبہ کرنا مقصود ہے اور منشاء یہ ہے کہ تم جہاں جا رہے ہو وہ جگہ ٹھیک نہیں ہے یعنی تمہارا طریقہ درست اور ٹھیک نہیں ہے اور استفہام کا کلمہ مجازاً وعید کے لئے بھی آتا ہے مثلاً ایک شخص کسی گستاخ اور بے ادب آدمی سے کہے "الم اؤدب فلانا" کیا میں نے فلاں کو ٹھیک نہیں کیا اور وہ بے ادب مخاطب اس کو جانتا بھی ہو کہ واقعی متکلم نے فلاں کو ٹھیک کیا ہے پس ایسی صورت میں مخاطب اس کلام کو وعید اور تخویف پر محمول کرے گا اور یہ سمجھ لیگا کہ متکلم مجھ کو ڈرانا چاہتا ہے اور یہ بتانا چاہتا ہے کہ اگر میں نے بھی ایسا کیا تو مجھے بھی ٹھیک کر دیگا۔ اور مخاطب اس کلام کو سوال اور استفہام حقیقی پر محمول نہیں کریگا کیونکہ استفہام اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ استفہام کرنے والا اس چیز سے جاہل ہو جس کے بارے میں اس نے استفہام کیا ہے اور یہاں معاملہ یہ ہے کہ متکلم بخوبی جانتا ہے کہ اس نے کس کو ٹھیک کیا ہے۔ الحاصل اس مثال میں چونکہ استفہام حقیقی ممکن نہیں ہے اسلئے یہ کلام وعید پر محمول ہوگا۔ کلمہ استفہام کبھی مجازاً امر کے لئے آتا ہے جیسے "فہل انتم مسلمون" کے معنی ہیں "اسلموا" تم اسلام قبول کرو۔ اور کلمہ استفہام کبھی مجازاً تقریر کے لئے آتا ہے یہاں تقریر سے تحقیق کے معنی مراد نہیں ہیں بلکہ اعتراف اور اقرار کے معنی مراد ہیں اور مطلب یہ ہے کہ کلمہ استفہام کے ذریعہ کبھی مخاطب کو اس چیز کے اقرار اور اعتراف پر آمادہ کرنا مقصود ہوتا ہے جس چیز کو مخاطب پہلے سے جانتا ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ مقرر بہ (جس کا اقرار کرانا مقصود ہے) ہمزہ سے متصل ہوگا یعنی مخاطب کو جس چیز کے اقرار پر مجبور اور آمادہ کرنا ہے اس کا ہمزہ کے بعد مذکور ہونا ضروری ہے جیسا کہ حقیقت استفہام میں گزر چکا ہے کہ مسئول عنہ ہمزہ کے متصل ہوتا ہے۔ پس مخاطب سے اگر فعل کا اعتراف اور اقرار کرانا مقصود ہو تو کہا جائے گا "اضربت زیدا" (کیا تو نے مارا ہے) اور اگر فاعل کا اقرار کرانا مطلوب ہو تو "انت ضربت زیدا" کہا جائے گا۔ اور اگر مفعول بہ کا اقرار کرانا مقصود ہو تو "ازیدا ضربت" کہا جائے گا۔ اسی پر قیاس کرتے ہوئے اگر مجرور کا اقرار کرانا مقصود ہو تو "افی الدار زید" کہا جائے گا اور اگر حال کا اقرار کرانا مقصود ہو تو "اراکبا جئت" کہا جائے گا۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ تقریر، تحقیق، اور تثبیت کے معنی میں بھی آتا ہے چنانچہ اضربت زیدا کے معنی یہ ہیں کہ یقیناً تو نے زید کو مارا ہے لیکن یہاں پہلے معنی یعنی تقریر بمعنی اقرار و اعتراف مراد ہے۔ اردو میں تقریر کی مثال ؎

کیا تیرے جلوے نے حیران نہ کیا عالم کو
حشر کس دن ترے دیدار سے برپا نہ ہوا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وَالْاِنْكَارِ كَذٰلِكَ نَحْوُ اَغَيْرَ اللّٰهِ تَدْعُوْنَ اَيْ بِاِيْلَاءِ الْمُنْكَرِ الْهَمْزَةَ كَالْفِعْلِ فِيْ قَوْلِهٖ ع

اَيَقْتُلُنِيْ وَالْمَشْرَفِيُّ مُضَاجِعِيْ

وَالْفَاعِلِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَهُمْ يَقْسِمُوْنَ رَحْمَةَ رَبِّكَ وَالْمَفْعُوْلِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَغَيْرَ اللّٰهِ اَتَّخِذُ وَلِيًّا وَاَمَّا غَيْرُ الْهَمْزَةِ فَيَجِيْءُ لِلتَّقْرِيْرِ وَالْاِنْكَارِ لٰكِنْ لَا يَجْرِيْ فِيْهِ هٰذِهِ التَّفَاصِيْلُ وَلَا يَكْثُرُ كَثْرَةَ الْهَمْزَةِ وَلِهٰذَا لَمْ يُبْحَثْ عَنْهُ۔

ترجمہ اور انکار کے لئے ایسا ہی ہے جیسے کیا تم غیر اللہ کو پکارتے ہو یعنی منکر کو ہمزہ کے متصل لانے کے ساتھ جیسے مصرع میں فعل کیا تو مجھے قتل کرے گا حالانکہ میرے پہلو میں تلوار ہے اور اللہ تعالیٰ کے قول میں فاعل " کیا وہ تیرے رب کی رحمت کو تقسیم کرتے ہیں" اور باری تعالیٰ کے قول میں مفعول " کیا اللہ کے علاوہ کو میں کارساز بناؤں" بہر حال ہمزہ کے علاوہ (دیگر کلمات) تقریر اور انکار کے لئے آتے ہیں ان میں یہ تفاصیل جاری نہیں ہوتی ہیں اور نہ ہمزہ کی طرح کثیر ہیں اسی وجہ سے ان سے بحث نہیں کی گئی۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ ہمزہ مجازاً انکار کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے اور جس طرح مقرر کا ہمزہ سے متصل ہونا ضروری ہے اسی طرح منکر (جس کا انکار کیا گیا ہے) کا بھی ہمزہ سے متصل ہونا ضروری ہے جیسے " اغیر اللہ تدعون " (کیا تم اللہ کے علاوہ کو پکارتے ہو) یعنی پکارو تو ضرور مگر اللہ کے علاوہ کو مت پکارو۔ اس آیت میں دعا اور پکارنا تو مسلم ہے مگر غیر اللہ کا مدعو ہونا منکر ہے۔ شارح نے کہا ہے کہ منکر کا ہمزہ کے متصل ہونا ضروری ہے مثلاً امراء القیس کے مصرعہ ۔ اَیقتلنی والمشرفی مضاجعی میں فعل ہمزہ کے متصل ہے اور منکر ہے شاعر کہتا ہے کیا تو مجھے قتل کرے گا حالانکہ تلوار میرے پہلو میں ہے۔ مشرفی وہ تلوار ہے جو مشارف کی طرف منسوب ہے۔ اور مشارف عرب کا ایک شہر ہے اور شاعر کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ میرے پاس بھی تلوار ہے اس لئے تو مجھے قتل نہیں کر سکے گا۔ اور باری تعالیٰ کے قول اہم یقسمون رحمۃ ربک ۔ میں فاعل منکر ہے اور ہمزہ کے متصل ہے یعنی کیا وہ لوگ تیرے رب کی رحمت کو تقسیم کرتے ہیں اس آیت میں کفار کے قاسم ہونے کا انکار کیا گیا ہے نہ کہ نفس تقسیم کا کیونکہ قاسم رحمت اللہ تعالیٰ کی ذات ہے بہر حال نفس قسمت رحمت منکر نہیں ہے بلکہ ان کا قاسم ہونا منکر ہے اور باری تعالیٰ کے قول اغیر اللہ اتخذ ولیا ۔ میں مفعول منکر اور ہمزہ کے متصل ہے اور مطلب یہ ہے کہ کیا اللہ کے علاوہ کو کارساز بناؤں پس اس آیت میں غیر اللہ کا متخذ ہونا منکر ہے اصل اتخاذ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

منکر نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ جسطرح ہمزہ مجازاً تقریر اور انکار کے لئے آتا ہے اسی طرح دوسرے کلمات استفہام بھی مجازاً تقریر اور انکار کے لئے آتے ہیں مگر ان میں ...... مذکورہ تفاصیل جاری نہیں ہوگی یعنی جسطرح ہمزہ کے تقریر اور انکار کے لئے ہونے کی صورت میں مقرر بہ اور منکر فعل ہوگا یا فاعل ہوگا یا مفعول ہوگا یا اس کے علاوہ ہوگا۔ دیگر کلمات استفہام اگر تقریر اور انکار کے لئے ہوں گے تو ان کے لئے یہ بات ضروری نہ ہوگی کہ مقرر بہ اور منکر فعل ہو یا فاعل یا مفعول ہو یا ان کے علاوہ ہو۔ اور ہمزہ تقریر اور انکار کے لئے جس قدر کثیر الاستعمال ہے دیگر کلمات استفہام ان معانی میں اس قدر کثیر الاستعمال نہیں ہیں انہیں باتوں کی وجہ سے تقریر اور انکار کے معنی بیان کرنے کے لئے صرف ہمزہ سے بحث کی گئی ہے دیگر کلمات استفہام سے بحث نہیں کی گئی۔

وَمِنْهُ أَيْ مِنْ مَجِيْءِ الْهَمْزَةِ لِلْإِنْكَارِ أَلَيْسَ اللّٰهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ أَيِ اللّٰهُ كَافٍ لِأَنَّ إِنْكَارَ النَّفْيِ نَفْيٌ لَهُ وَنَفْيُ النَّفْيِ إِثْبَاتٌ وَهٰذَا الْمَعْنٰى مُرَادُ مَنْ قَالَ إِنَّ الْهَمْزَةَ فِيْهِ لِلتَّقْرِيْرِ أَيْ بِحَمْلِ الْمُخَاطَبِ عَلَى الْإِقْرَارِ بِمَا دَخَلَهُ النَّفْيُ وَهُوَ اللّٰهُ كَافٍ لَا بِالنَّفْيِ وَهُوَ لَيْسَ اللّٰهُ بِكَافٍ فَالتَّقْرِيْرُ لَا يَجِبُ أَنْ يَكُوْنَ بِالْحُكْمِ الَّذِيْ دَخَلَتْ عَلَيْهِ الْهَمْزَةُ بَلْ بِمَا يَعْرِفُ الْمُخَاطَبُ مِنْ ذٰلِكَ الْحُكْمِ إِثْبَاتًا أَوْ نَفْيًا وَعَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالٰى أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُوْنِيْ وَأُمِّيَ إِلٰهَيْنِ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَإِنَّ الْهَمْزَةَ فِيْهِ لِلتَّقْرِيْرِ أَيْ بِمَا يَعْرِفُهُ عِيْسٰى صَلَوَاتُ اللّٰهِ عَلَيْهِ مِنْ هٰذَا الْحُكْمِ لَا بِأَنَّهُ قَدْ قَالَ ذٰلِكَ وَقَوْلُهُ وَالْإِنْكَارُ كَذٰلِكَ دَلَّ عَلٰى أَنَّ صُوْرَةَ إِنْكَارِ الْفِعْلِ أَنْ يَلِيَ الْفِعْلُ الْهَمْزَةَ وَلَمَّا كَانَ لَهُ صُوْرَةٌ أُخْرٰى لَا يَلِيْ فِيْهَا الْفِعْلُ الْهَمْزَةَ أَشَارَ إِلَيْهَا بِقَوْلِهِ وَلِإِنْكَارِ الْفِعْلِ صُوْرَةٌ أُخْرٰى وَهِيَ نَحْوُ أَزَيْدًا ضَرَبْتَ أَمْ عَمْرًا لِمَنْ يُرَدِّدُ الضَّرْبَ بَيْنَهُمَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَعْتَقِدَ تَعَلُّقَهُ بِغَيْرِهِمَا فَإِذَا أَنْكَرْتَ تَعَلُّقَهُ بِهِمَا فَقَدْ نَفَيْتَهُ عَنْ أَصْلِهِ لِأَنَّهُ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ مَحَلٍّ يَتَعَلَّقُ بِهِ

ترجمہ اور اسی سے یعنی ہمزہ کے انکار کے واسطے ہونے سے کیا اللہ اپنے بندے کو کافی نہیں ہے یعنی اللہ کافی ہے اس لئے کہ نفی کا انکار نفی کی نفی ہے اور نفی کی نفی اثبات

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہوتا ہے اور یہی معنی مراد ہیں اس کی جس نے یہ کہا کہ ہمزہ اس میں تقریر کے لئے ہے یعنی مخاطب کو اس چیز کے اقرار پر آمادہ کرنے کے لئے جس پر نفی داخل ہے اور وہ " اللہ کاف " ہے نہ کہ نفی یعنی "لیس اللہ بکاف" کے اقرار پر آمادہ کرنے کے لئے پس تقریر اس حکم کی ضروری نہیں جس پر ہمزہ داخل ہے بلکہ اس کی جس کو مخاطب اس حکم میں سے اثباتاً یا نفیاً پہچانتا ہے اور اسی پر باری تعالیٰ کا قول ہے۔ کیا تو نے لوگوں سے کہا تھا کہ تم مجھ کو اور میری ماں کو اللہ کے علاوہ معبود بنا لو۔ پس اس میں ہمزہ تقریر کے لئے ہے یعنی اس چیز کی تقریر کے لئے ہے جس کو حضرت عیسیٰ علیہ السلام اس حکم سے جانتے ہیں نہ اس کی کہ آپ نے یہ کہا ہے اور ماتن کا قول والانکار کذلک' اس بات پر دال ہے کہ انکار فعل کی صورت یہ ہے کہ فعل ہمزہ کے متصل ہو اور چونکہ اس کی ایک دوسری صورت بھی ہے جس میں فعل ہمزہ کے متصل نہیں ہوتا اس کی طرف اپنے قول سے اشارہ کیا اور انکار فعل کے لئے ایک دوسری صورت بھی ہے اور وہ ازید اضربت ام عمروا ۔ ہے اس شخص کے لئے جو ان دونوں کے درمیان مضرب کو دائر کرتا ہے بغیر اس کے کہ ان دونوں کے علاوہ کے ساتھ اس کے تعلق کا معتقد ہو پس جب تو نے ان دونوں کے ساتھ اس کے تعلق کا انکار کر دیا تو گویا تو نے اس کی اسکی اصل سے نفی کر دی اس لئے کہ اس کے لئے ایک ایسے محل کا ہونا ضروری ہے جس کے ساتھ اس کا تعلق ہو۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ اسی قبیل سے یعنی اس قبیل سے کہ ہمزہ انکار کے لئے آتا ہے باری تعالیٰ کا قول ہے الیس اللہ بکاف عبدہ ۔ ہے اس آیت میں ہمزہ انکار نفی یعنی لیس پر داخل ہے گویا نفی کا انکار مقصود ہے اور نفی کا انکار نفی کی نفی ہوتا ہے اور نفی کی نفی اثبات ہوتا ہے لہذا اس کے معنی اللہ کاف کے ہو گئے یعنی الیس اللہ بکاف عبدہ کے معنی ہیں اللہ کافی ہے بعض حضرات جو یہ کہتے ہیں کہ اس کلام میں ہمزہ تقریر کے لئے ہے ان کی مراد بھی یہی معنی ہیں چنانچہ ان حضرات نے فرمایا ہے کہ اس کلام میں مخاطب کو اس چیز کے اقرار پر آمادہ کیا گیا ہے جس پر نفی داخل ہے یعنی اللہ کاف ، نفی یعنی لیس اللہ بکاف کے اقرار پر آمادہ نہیں کیا گیا ہے۔ حاصل یہ کہ اس کلام میں مخاطب سے اللہ کے کافی ہونے کا اقرار کرانا مقصود ہے کافی نہ ہونے کا اقرار کرانا مقصود نہیں ہے۔ اس جگہ یہ بات ذہن میں رہے کہ مصنف نے سابق میں یہ کلیہ بیان کیا تھا کہ مقرر بہ کا ہمزہ کے متصل ہونا ضروری ہے جیسا کہ منکر کا ہمزہ کے متصل ہونا ضروری ہے مگر ان حضرات کے قول سے یہ کلیہ ٹوٹ گیا اس طور پر کہ اس کلام میں مقرر بہ اللہ کاف ہے نہ کہ لیس اللہ بکاف اور ہمزہ کے متصل لیس اللہ بکاف ہے نہ کہ اللہ کاف حاصل یہ کہ اس کلام میں مقرر بہ ہمزہ کے متصل نہیں ہے اسی کو شارح نے کہا ہے کہ ان حضرات کے نزدیک تقریر اس حکم کی ضروری نہیں ہے جس پر ہمزہ داخل ہے بلکہ اس چیز کی ضروری ہے جس کو مخاطب اس حکم سے اثباتاً یا نفیاً جانتا ہو۔ جیسا کہ اس کلام میں مخاطب کو اثبات یعنی اللہ کے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کافی ہونے کا علم پہلے سے ہے پس یہاں اسی کا اقرار کرانا مقصود ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف رہ کا بیان کردہ کلیہ اپنی جگہ باقی ہے اس طور پر کہ مصنف نے اس جگہ ہمزہ کو انکار کے لئے قرار دیا ہے نہ کہ تقریر کے لئے اور منکر یعنی اللہ کا کافی نہ ہونا ہمزہ کے متصل ہے۔ اس مثال میں چونکہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ ہمزہ انکار کے لئے ہے یا تقریر کے لئے اسی لئے مصنف نے بتہ کہہ کر اس کو الگ ذکر فرمایا بہرحال اس مثال میں ہمزہ چونکہ انکار کے لئے ہے اور منکر ہمزہ کے متصل ہے اس لئے مصنف کا بیان کردہ کلیہ صحیح اور درست ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ سابق میں کہا گیا ہے کہ تقریر اس چیز کی مقصود ہوتی ہے جس کو مخاطب جانتا ہو اثباتاً جانتا ہو یا نفیاً۔ اثباتاً جاننے کی مثال تو آیت سابقہ ہے اور نفیاً جاننے کی مثال باری تعالیٰ کا قول "أأنت قلت للناس اتخذوني وامي الٰهين من دون الله" ہے کیونکہ اس آیت میں ہمزہ اس چیز کی تقریر کے لئے ہے جس کو حضرت عیسیٰ علیہ السلام پہلے سے جانتے تھے یعنی یہ کہ میں نے یہ بات نہیں کہی ہے۔ حضرت عیسیٰ ؑ کو پہلے سے معلوم تھا کہ میں نے لوگوں سے یہ نہیں کہا کہ مجھے اور میری ماں کو اللہ کے علاوہ معبود بناؤ۔ باری تعالیٰ نے ہمزہ کے ذریعہ اسی کا اقرار کرایا ہے اس کا اقرار نہیں کرایا ہے کہ میں نے یہ بات کہی ہے۔ حاصل یہ کہ اللہ نے حضرت عیسیٰ سے کہنے کا اقرار نہیں کرایا ہے بلکہ نہ کہنے کا اقرار کرایا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ سابق میں مذکور مصنف کا قول "والانکار کذالک" اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ انکارِ فعل کی صورت یہ ہے کہ فعل ہمزہ کے متصل ہو اور انکارِ فعل کی چونکہ ایک دوسری صورت بھی تھی جس میں فعل ہمزہ کے متصل نہیں ہوتا ہے اس لئے مصنف نے اپنی اگلی عبارت سے اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ انکارِ فعل کی ایک دوسری بھی صورت ہے اور وہ یہ ہے کہ فعلِ منکر کا معمول ہمزہ کے متصل ہو پھر اس معمول پر ام یا دوسرے حرف کے ذریعہ عطف کیا گیا ہو جیسے "أزيدا ضربت ام عمروا" بشرطیکہ یہ کلام اس آدمی کے سامنے کیا گیا ہو جو ضرب کو زید و عمرو کے درمیان دائر کرتا ہو اور اس کا معتقد بالکل نہ ہو کہ ضرب ان دونوں کے علاوہ کے ساتھ متعلق ہے یعنی مخاطب اس بات کا معتقد ہو کہ ضرب نفس الامر میں زید و عمرو میں سے کسی ایک کے ساتھ متعلق ہے پس جب ہمزہ انکار کو معمول پر داخل کیا گیا تو دونوں معمولوں یعنی زید و عمرو کا اس حیثیت سے انکار کیا گیا کہ یہ فعل کے متعلق ہیں یعنی متعلقِ فعل ہونے کی حیثیت سے دونوں کا انکار کیا گیا اور جب متعلقِ فعل ہونے کی حیثیت سے دونوں کا انکار کیا گیا تو خود ہی فعل ہی کا انکار کر دیا گیا۔ کیونکہ فعل کے لئے ایسے محل کی ضرورت ہوتی ہے جس کے ساتھ فعل متعلق ہو پس جب ہمزہ کے ذریعہ محل کا انکار کر دیا گیا۔ الحاصل اس صورت میں متعلق اور معمول کا انکار رد اصل، اصل فعل کے انکار سے کنایہ ہے اور جب ایسا ہے تو اس مثال میں ہمزہ کو اصل فعل کے انکار کے لئے کنایۃً استعمال کیا گیا بہرحال اس

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

صورت میں ہمزہ اگرچہ فعل کے متصل نہیں ہے لیکن انکار فعل ہی کا کیا گیا ہے۔

وَالْاِنْكَارُ اِمَّا لِلتَّوْبِيْخِ اَيْ مَا كَانَ يَنْبَغِيْ اَنْ يَكُوْنَ ذٰلِكَ الْاَمْرُ الَّذِيْ كَانَ نَحْوُ اَعَصَيْتَ رَبَّكَ فَاِنَّ الْعِصْيَانَ وَاقِعٌ لٰكِنَّهٗ مُنْكَرٌ بِهٖ وَمَا يُقَالُ اِنَّهٗ لِلتَّقْرِيْرِ فَمَعْنَاهُ التَّحْقِيْقُ وَالتَّثْبِيْتُ اَوْلَا يَنْبَغِيْ اَنْ يَكُوْنَ نَحْوُ اَتَعْصِيْ رَبَّكَ

ترجمہ اور انکار یا تو توبیخ کے لئے ہوتا ہے یعنی جو کام ہوگیا وہ ہونا نہیں چاہئے تھا جیسے کیا تو نے اپنے رب کی نافرمانی کی ہے پس عصیان واقع ہے لیکن منکر بہ ہے اور یہ جو کہا گیا ہے کہ ہمزہ تقریر کے لئے ہے سو اس کے معنی تحقیق وتثبیت کے ہیں یا ہونا نہیں چاہئے جیسے کیا تو اپنے رب کی نافرمانی کرے گا۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ استفہام انکاری مختلف اغراض کے لئے استعمال کیا جاتا ہے چنانچہ کبھی تو وہ توبیخ کے لئے آتا ہے اب توبیخ کبھی اس امر پر ہوتی ہے جو زمانہ ماضی میں واقع ہو چکا ہو اس صورت میں توبیخ کا مطلب یہ ہوگا کہ جو امر صادر ہوا ہے وہ صادر نہیں ہونا چاہئے تھا مثلاً اگر کسی شخص نے اپنے رب کی نافرمانی کرلی تو اس کو توبیخاً کہا جاتا ہے "اعصیت ربک" یعنی تجھ کو نافرمانی نہیں کرنی چاہئے تھی۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ جو کہا گیا ہے کہ یہاں انکار تقریر کے لئے ہے تو تقریر سے مراد تحقیق اور تثبیت ہے یعنی مخاطب جس چیز کو جانتا ہے یعنی اس کا نافرمانی کرنا۔ اس کلام کے ذریعہ اس کی تحقیق اور تثبیت مقصود ہے مراد یہ ہے کہ تو نے بالتحقیق نافرمانی کی ہے۔ توبیخ کبھی اس امر پر ہوتی ہے جو آئندہ زمانہ میں واقع ہوگا اس صورت میں متکلم کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مخاطب جس کام کے درپے ہے وہ اس سے صادر نہیں ہونا چاہئے۔ جیسے اتعصی ربک کا مطلب یہ ہے کہ تجھ سے نافرمانی کا صادر ہونا قطعاً مناسب نہیں ہوگا۔

اَوْ لِلتَّكْذِيْبِ فِي الْمَاضِيْ اَيْ لَمْ يَكُنْ نَحْوُ اَفَاَصْفٰكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَنِيْنَ اَيْ لَمْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ اَوْ فِي الْمُسْتَقْبَلِ اَيْ لَا يَكُوْنُ نَحْوُ اَنُلْزِمُكُمُوْهَا اَيْ اَنُلْزِمُكُمْ تِلْكَ الْهِدَايَةَ اَوِ الْحُجَّةَ بِمَعْنٰى اَنُكْرِهُكُمْ عَلٰى قَبُوْلِهَا وَنَقْسِرُكُمْ عَلَى الْاِسْلَامِ وَالْحَالُ اَنْتُمْ لَهَا كَارِهُوْنَ يَعْنِيْ لَا يَكُوْنُ هٰذَا الْاِلْزَامُ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ترجمہ یا تکذیب کے لئے ماضی میں یعنی نہیں ہوا جیسے کیا تم کو تمہارے رب نے بیٹوں کے ساتھ چن لیا ہے یعنی یہ نہیں کیا یا مستقبل میں یعنی نہیں ہوگا کیا ہم تم پر یہ ہدایت یا یہ حجت لازم کر دینگے یعنی کیا ہم تم کو حجت اور اسلام کے قبول کرنے پر مجبور کر دیں گے حال یہ کہ تم اسے ناپسند کرتے ہو یعنی یہ الزام نہیں ہوگا۔

تشریح مصنف رہ کہتے ہیں کہ انکار یعنی استفہام انکاری کبھی تکذیب کے لئے آتا ہے اب یہ تکذیب ماضی میں بھی ہوگی اور مستقبل میں بھی ہوگی۔ جب ماضی میں ہوگی تو معنی ہوں گے لم یکن یعنی نہیں ہوا اس کی صورت یہ ہے کہ مخاطب جب زمانہ ماضی میں کسی چیز کے وقوع کا مدعی ہوتا ہے تو استفہام انکاری لاکر اس کے دعویٰ میں اس کی تکذیب کردی جاتی ہے۔ مثلاً مشرکین کا عقیدہ یہ تھا کہ ملائکہ اللہ کی بیٹیاں ہیں پس اللہ نے ہمیں مذکر اولاد کے ساتھ خاص کیا ہے اور اپنے آپ کو مؤنث اولاد کے ساتھ خاص کیا ہے پس باری تعالیٰ نے افاصفکم ربکم بالبنین ۔ استفہام انکاری لاکر ان کی تکذیب کی ہے اور کہا ہے کہ تم اپنے اس دعویٰ میں جھوٹے ہو اللہ نے ایسا نہیں کیا جیسا کہ تمہارا خیال ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ مطلقاً اولاد سے منزہ ہیں ان کی شان لم یلد ولم یولد ہے اور جب تکذیب مستقبل میں ہوگی تو معنی ہونگے لایکون جیسے انلزمکموھا یعنی کیا ہم تم پر ہدایت اور حجت کو لازم کر دیں گے۔ یعنی تمہارا جو یہ خیال ہے کہ ہم تم کو قبولِ حجت اور قبولِ اسلام پر مجبور کر دیں گے اگرچہ تم ناپسند کرتے ہو تو یہ خیال بالکل غلط ہے ہم تم کو مجبور و مقہور نہیں کریں گے۔

(فوائد) یہاں ہدایت سے اہتداء مراد ہے یعنی ہدایت پانا، شریعت کا اتباع اور حجت سے مراد وہ حجت ہے جو شریعت پر عمل کرنے کے سلسلہ میں قائم ہوئی ہے۔

وَالتَّهَكُّمِ عَطْفٌ عَلَى الْاِسْتِبْطَاءِ اَوْ عَلَى الْاِنْكَارِ وَذٰلِكَ اَنَّهُمْ اِخْتَلَفُوْا فِيْ اَنَّهُ اِذَا ذُكِرَ مَعْطُوْفَاتٌ كَثِيْرَةٌ اَنَّ الْجَمِيْعَ مَعْطُوْفٌ عَلَى الْاَوَّلِ اَوْ كُلُّ وَاحِدٍ عَطْفٌ عَلَى مَا قَبْلَهُ نَحْوُ اَصَلٰوتُكَ تَاْمُرُكَ اَنْ نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ اٰبَاؤُنَا وَذٰلِكَ اَنَّ شُعَيْبًا عَلٰى نَبِيِّنَا وَعَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ كَثِيْرَ الصَّلٰوةِ وَكَانَ قَوْمُهُ اِذَا رَاَوْهُ يُصَلِّيْ تَضَاحَكُوْا فَقَصَدُوْا بِقَوْلِهِمْ اَصَلٰوتُكَ تَاْمُرُكَ الْهَزْءَ وَالسُّخْرِيَّةَ لَا حَقِيْقَةَ الْاِسْتِفْهَامِ وَالتَّحْقِيْرِ نَحْوُ مَنْ هٰذَا اِسْتِخْفَافًا بِشَانِهِ مَعَ اَنَّكَ تَعْرِفُهُ۔

ترجمہ اور تمسخر کرنے کے لئے (یہ) استبطاء پر معطوف ہے یا انکار پر اور یہ اس لئے کہ علماء

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ جب بہت سے معطوفات مذکور ہوں تو وہ تمام اول پر معطوف ہوں گے یا ہر ایک اپنے ماقبل پر معطوف ہوگا جیسے کیا آپ کی نماز آپ کو اس بات کا حکم کرتی ہے کہ ہم اسکو چھوڑ دیں جس کی عبادت ہمارے آباء کرتے تھے۔ اور یہ اس وجہ سے کہ حضرت شعیب علیہ السلام کثیر الصلوٰۃ تھے اور آپ کی قوم جب آپ کو نماز پڑھتے دیکھتی تو مذاق اڑاتی پس ان لوگوں نے اپنے قول اصلوٰتک تامرک سے مذاق اور ٹھٹھا کرنے کا ارادہ کیا نہ کہ حقیقۃً استفہام کا اور تحقیر کے لئے جیسے کون ہے یہ، اس کی تحقیر کرتے ہوئے باوجود دیکھ تو اس کو پہچانتا ہے۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ ہم نے پہلے ذکر کیا تھا کہ کلمات استفہام مجازاً استفہامی معنی کے علاوہ میں بھی استعمال کئے جاتے ہیں۔ انھیں معانی میں سے ایک معنی تہکم ہے یعنی کلمہ استفہام مجازاً تہکم کے لئے استعمال کیا جاتا ہے تہکم کہتے ہیں مذاق اڑانے کو اور ٹھٹھا کرنے کو جیسے حضرت شعیب علیہ السلام کی قوم نے حضرت شعیب کا مذاق اڑاتے ہوئے کہا اصلوٰتک تامرک ان نترک مایعبد آباؤنا، کیا آپ کی نماز آپ کو اس کا حکم کرتی ہے کہ ہم اپنے آباء کے معبودوں کی عبادت ترک کر دیں اور یہ اس وجہ سے کہ حضرت شعیب علیہ السلام بکثرت نمازیں پڑھتے تھے اور ان کی قوم ان کو نماز پڑھتا دیکھ کر ان کا مذاق اڑاتی پس ان لوگوں کا اپنے اس قول سے حضرت شعیب کا مذاق اڑانا مقصود تھا نہ کہ ان سے حقیقۃً سوال کرنا یعنی ان لوگوں کا منشاء حضرت شعیب سے یہ سوال کرنا ہرگز نہیں تھا کہ آپ کی نماز آپ کو مذکورہ بات کا حکم کرتی ہے یا نہیں بلکہ ان کا منشاء سراسر آپ کا مذاق اڑانا تھا۔

شارح نے ابتدائی سطروں میں ایک نحوی مسئلہ کیطرف اشارہ کیا ہے جس کی وضاحت ضروری ہے شارح کہتے ہیں کہ ماتن نے اب تک بہت سے غیر استفہامی معنی ذکر کئے ہیں ان میں سے سب سے پہلے استبطاء کو اور سب سے آخر میں انکار کو ذکر کیا ہے اور تہکم بھی غیر استفہامی معنی ہیں پس تہکم استبطاء پر معطوف ہے یا انکار پر ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ جب بہت سے معطوفات مذکور ہوں تو اس بارے میں کہ تمام اول پر معطوف ہوں گے یا ہر ایک اپنے ماقبل پر معطوف ہوگا۔ علماء نحات کے درمیان اختلاف ہے چنانچہ بعض حضرات اول کے قائل ہیں اور بعض ثانی کے۔ شارح کی ظاہری عبارت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ علماء نحات کا یہ اختلاف ہر صورت میں ہے خواہ ایسے حرف کے ذریعہ عطف کیا گیا ہو جو ترتیب پر دلالت کرتا ہے جیسے فا، ثم، حتیٰ۔ خواہ ایسے حرف کے ذریعہ عطف کیا گیا ہو جو ترتیب پر دلالت نہ کرتا ہو جیسے واو، او، ام۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ علامۂ زماں کمال بن الہمام نے فرمایا ہے کہ اگر عطف ایسے حرف کے ذریعے کیا گیا ہو جو ترتیب پر دلالت نہیں کرتا ہے تو اس صورت میں بلاشبہ نحات کے درمیان اختلاف ہے کہ بعض کے نزدیک تمام کے تمام اول پر معطوف ہوں گے اور بعض کے نزدیک ہر ایک اپنے ماقبل پر معطوف ہوگا لیکن اگر ایسے حرف کے ذریعے عطف کیا گیا ہے جو ترتیب پر دلالت کرتا ہے تو اس

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

صورت میں سب کے نزدیک ہر ایک اپنے ماقبل پر معطوف ہوگا تمام کے تمام اول پر معطوف نہ ہوں گے ثمرہ اختلاف ظاہر کرنے کے لئے ایک مثال پیش خدمت ہے مررت بک وزید وعمرو وخالد وحامد۔ اب جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ تمام کے تمام اول پر معطوف ہوں گے تو ان کے نزدیک تمام کے ساتھ حرف جار بار کا اعادہ کرنا ضروری ہوگا، اور یوں کہا جائے گا مررت بک وبزید وبعمرو وبخالد وبحامد، کیونکہ جب ضمیر مجرور پر عطف کیا جاتا ہے تو حرف جار کا اعادہ ضروری ہوتا ہے۔ اور جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ ہر ایک اپنے ماقبل پر معطوف ہوگا تو ان کے نزدیک سب سے پہلے معطوف کے ساتھ تو حرفِ جار کا اعادہ ضروری ہوگا باقی کے ساتھ ضروری نہ ہوگا (دسوقی) اور کبھی کلمہ استفہام استفہامی معنی کے علاوہ تحقیر کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے کوئی کسی کو دیکھ کر کہے من ھذا۔ اور کہنے والا اس کو پہچانتا بھی ہو تو اس کا یہ کلام من ھذا اس کی تحقیر کیلئے ہوگا۔ حقیقتِ استفہام پر محمول نہ ہوگا کیونکہ استفہام کے لئے ضروری ہے کہ جس چیز کے بارے میں استفہام کیا گیا ہو استفہام کرنے والا اس کو جانتا نہ ہو اور یہاں یہ فرض کیا گیا ہے کہ متکلم مشار الیہ کو پہچانتا ہے۔ پس یہاں کلمہ من حقیقتِ استفہام پر محمول نہ ہوگا بلکہ تحقیر اور تذلیل کے لئے ہوگا۔ اردو میں تحقیر کی مثال ہے

ہر اک بات پہ کہتے ہو تم کہ تو کیا ہے ٭ تم ہی کہو کہ یہ انداز گفتگو کیا ہے۔

والتهويل كقراءة ابن عباس رض ولقد نجينا بني اسرائيل من
العذاب المهين من فرعون بلفظ الاستفهام اي من بفتح الميم
ورفع فرعون على انه مبتدأ ومن الاستفهامية خبره او بالعكس
على اختلاف الرأيين فانه لا معنى لحقيقة الاستفهام ههنا وهو ظاهر
بل المراد انه لما وصف العذاب بالشدة والفظاعة زادهم تهويلا
بقوله من فرعون اي هل تعرفون من هو في فرط عتوه وشدة
شكيمته فما ظنكم بعذاب يكون المعذب به مثله ولهذا قال
انه كان عاليا من المسرفين زيادة لتعريف حاله وتهويل عذاب

ترجمہ اور خوف زدہ کرنے کے لئے جیسے ابن عباس رض کی قرأت ہے بے شک ہم نے بنی اسرائیل کو رسواکن عذاب سے نجات دی کون ہے فرعون۔ لفظ استفہام کے ساتھ یعنی من بفتح المیم اور فرعونُ کے رفع کے ساتھ اس بناء پر کہ فرعون مبتدا اور من استفہامیہ اس کی خبر ہے یا اس کے برعکس علی اختلاف الرائین اس لئے کہ یہاں حقیقت استفہام کے کوئی معنی ہی نہیں ہیں اور وہ ظاہر ہے بلکہ مراد

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

یہ ہے کہ جب عذاب کو شدت اور فظاعت کے ساتھ متصف کیا تو اپنے قول من فرعون سے ان میں خوف کا اضافہ کیا یعنی کیا تم جانتے ہو کہ انتہائی سرکشی اور سنگدلی میں فرعون کون ہے۔ بس تمہارا کیا خیال ہے اس عذاب کے متعلق جس کا دینے والا فرعون کے مانند ہو اور اسی لئے کہا کہ وہ حد سے تجاوز کرنے والوں میں تھا اس کے حال اور اس کے عذاب کی ہولناکی کو بتانے کے لئے۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ کلمہ استفہام ، استفہام کے علاوہ تہویل یعنی خوفزدہ کرنے کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے جیسے ابن عباس رض کی قراءت کے مطابق ولقد نجینا بنی اسرائیل من العذاب المھین من فرعون قرآن پاک کی قراءت متواترہ کے مطابق تو لفظ من بکسر المیم حرف جار ہے لیکن حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی قراءت کے مطابق مَن بفتح المیم کلمہ استفہام ہے اور من فرعون جملہ استفہامیہ ہے اس طور پر کہ فرعون مبتداء مؤخر اور مَن خبر مقدم ہے جیسا کہ اخفش کی رائے ہے یا اس کے برعکس مَن مبتداء اور فرعون خبر ہے جیسا کہ سیبویہ کا خیال ہے۔ یہاں کلمہ مَن استفہام کے لئے نہیں ہو سکتا ہے اسلئے کہ اس کلام کا متکلم اللہ ہے اور اللہ پر کوئی چیز مخفی نہیں ہے لہذا اللہ کی طرف سے استفہام اور سوال کرنے کے کوئی معنیٰ نہیں ہیں کیونکہ سوال اور استفہام وہ کرتا ہے جس پر وہ چیز مخفی ہو جس کے بارے میں استفہام کیا جاتا ہے اور یہاں ایسا ہے نہیں لہذا کلمہ مَن استفہام کے لئے نہیں ہوگا بلکہ کلمہ مَن اس جگہ مخاطبین کو خوفزدہ کرنے کے لئے ہے اس طور پر کہ جب اللہ تعالیٰ نے اس عذاب کو جو فرعون کی طرف سے بنو اسرائیل کو دیا گیا تھا شدت اور بدترین ہونے کے ساتھ متصف کیا چنانچہ عذاب کے بعد مھین (رسواکن) کا ذکر کیا تو ان کے خوف اور ہولناکی میں مزید اضافہ کرنے کے لئے فرمایا مَن فرعون پتہ بھی ہے فرعون کون ہے؟ یعنی کیا تم اسے جانتے ہو جو اپنے تمرد، سرکشی اور قساوت میں اعلیٰ مقام پر ہے اب تم ہی بتاؤ جب عذاب دینے والا ایسا ہے تو اس کا عذاب کیسے ہوگا یعنی اس کا عذاب بھی بدترین عذاب ہوگا اور چونکہ اس کلام سے تہویل مقصود ہے اسلئے انہ کان عالیا من المسرفین، فرما کر عذاب میں مزید تہویل پیدا کر دی ہے۔

وَالْاِسْتِبْعَادِ نَحْوُ اَنّٰى لَهُمُ الذِّكْرٰى فَاِنَّهٗ لَا يَجُوْزُ حَمْلُهَا عَلٰى حَقِيْقَةِ الْاِسْتِفْهَامِ وَهُوَ ظَاهِرٌ بَلِ الْمُرَادُ اِسْتِبْعَادُ اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الذِّكْرٰى بِقَرِيْنَةِ قَوْلِهٖ وَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُوْلٌ مُّبِيْنٌ ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ اَيْ كَيْفَ يَذَّكَّرُوْنَ وَيَتَّعِظُوْنَ وَيُوْفُوْنَ بِمَا وَعَدُوْهُ مِنَ الْاِيْمَانِ عِنْدَ كَشْفِ الْعَذَابِ عَنْهُمْ وَقَدْ جَاءَهُمْ مَا هُوَ اَعْظَمُ وَاَدْخَلُ فِيْ وُجُوْبِ الْاِذِّكَارِ مِنْ كَشْفِ الدُّخَانِ وَهُوَ مَا ظَهَرَ عَلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْاٰيَاتِ الْبَيِّنَاتِ مِنَ الْكِتَابِ الْمُعْجِزِ وَغَيْرِهٖ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

فَلَمْ يَذَّكَّرُوا وَاَعْرَضُوْا عَنْهُ

ترجمہ اور استبعاد کے لئے جیسے کہاں ہے ان کے لئے قبولِ نصیحت پس اس کو حقیقتِ استفہام پر محمول کرنا جائز نہیں ہے اور یہ ظاہر ہے بلکہ مراد ان کے قبولِ نصیحت کے بعید ہونے کو بتانا ہے (اور) قرینہ قول باری ہے اور حال یہ کہ ان کے پاس رسول آچکا پھر بھی انھوں نے اس سے اعراض کیا یعنی کیسے نصیحت قبول کر سکتے ہیں اور عذاب دور کرنے کے بعد ایمان لانے کے وعدے کو کیسے پورا کریں گے۔ حالانکہ ان کے پاس وہ چیز آچکی جو قبولِ نصیحت میں کشف دخان سے بھی بڑھ کر ہے اور وہ وہ علامات ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ظاہر ہوئیں یعنی کتاب معجز اور دیگر معجزات پس انھوں نے نصیحت قبول نہیں کی اور اس سے اعراض کیا۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ کلمہ استفہام کبھی مجازاً استبعاد کے لئے استعمال کیا جاتا ہے استبعاد میں سین اور تا رزائد ہیں اور معنی ہیں کسی چیز کو بعید شمار کرنا استبعاد اور استبطاء کے درمیان فرق یہ ہے کہ استبعاد کا متعلق غیر متوقع ہوتا ہے اور استبطاء کا متعلق متوقع ہوتا ہے مگر وہ زمانہ انتظار میں لمبی اور مؤخر ہوتا ہے بہر حال کلمہ استفہام مثلاً انّی مجازاً استبعاد کے لئے آتا ہے جیسے باری تعالےٰ کا قول " انّی لہم الذکریٰ " ان لوگوں کے لیے قبولِ نصیحت کہاں سے ہوگا یہاں کلمہ انّی کو حقیقتِ استفہام پر محمول کرنا دو وجہوں سے نا جائز ہے پس پہلی وجہ تو بالکل ظاہر ہے اسلئے کہ سوال کیاجاتا ہے اس چیز کے بارے میں جو سائل پر مخفی ہو۔ اور اس کلام کا متکلم اللہ ہے جس پر کوئی چیز مخفی نہیں ہے لہذا اللہ کی طرف سے سوال کا پایا جانا محال ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس کے بعد جملہ حالیہ یعنی وقد جاءہم رسول مبین ثم تولوا عنہ آرہا ہے اور جملہ حالیہ اس کے منافی ہے کہ انّی لہم الذکریٰ کو حقیقی استفہام پر محمول کیا جائے اس لئے کہ جملہ حالیہ ذوالحال کے عامل کی قید ہوتا ہے۔ پس انّی لہم الذکریٰ، اس جملہ حالیہ کے ساتھ مقید ہوگا اور جملہ حالیہ خبریہ ہوتا ہے اور حقیقی استفہام انشاء کے قبیل سے ہے اب اگر انّی لہم الذکریٰ کو حقیقی استفہام پر محمول کیا گیا تو انشاء کا خبر کے ساتھ مقید ہونا لازم آئیگا حالانکہ یہ بالکل غلط اور نا جائز ہے۔ بہر حال مذکورہ دو وجہوں سے انّی کو حقیقی استفہام پر محمول کرنا ممتنع ہے اور جب کلمہ انّی کو حقیقی استفہام پر محمول کرنا ممتنع ہے تو اس کو ایسے معنی پر محمول کیا جائے گا جو معنی مقام کے مناسب ہوں اور یہاں استبعاد کے معنی زیادہ مناسب ہیں کیونکہ وقد جاءہم رسول مبین ثم تولوا عنہ اس پر دلالت کرتا ہے اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ان کے پاس رسول مبین آگیا مگر انھوں نے اس سے اعراض کیا لہذا ان لوگوں کے لئے قبولِ نصیحت کہاں سے ہوگا یعنی جب رسول کے آنے کے بعد بھی اعراض کرتے رہے تو ان سے قبولِ نصیحت

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

بہت دور ہو گیا اب اس کی توقع نہیں ہے کہ یہ لوگ نصیحت قبول کریں گے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس قسم کا کلام عرفاً استبعاد ہی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے لہذا یہ بھی اس بات کا قرینہ ہے کہ کلمہ انّیٰ یہاں استبعاد کے لئے مستعمل ہے۔ شارح علیہ الرحمۃ نے اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ لوگ نصیحت کہاں قبول کریں گے اور اگر ان سے عذابِ دخان دور بھی کر دیا گیا ـــ تو یہ ایمان کا وعدہ کہاں پورا کریں گے۔ کیونکہ ان لوگوں پر اللہ تعالیٰ نے کشفِ دخان کے علاوہ کتاب اللہ اور معجزات کی صورت میں ایسی نشانیاں ظاہر کی ہیں جو قبولِ نصیحت میں زیادہ مؤثر ہیں مگر یہ بدبخت ان کے باوجود ایمان نہیں لائے اور اعراض ہی کرتے رہے۔ یہاں دخان سے وہ دخان مراد ہے جو آیت " فارتقب یوم تاتی السماء بدخان مبین " میں دخان ہے۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ یہ دخان علاماتِ قیامت میں سے ایک علامت ہے چنانچہ ابن عباس رض کا ارشاد ہے اول آیات یعنی اولِ علامات دخان ہے، نزول عیسیٰ ہے، اور آگ ہے جو قعرِ عدن سے نکل کر لوگوں کو محشر کی طرف ہنکائے گی۔ اس ارشاد میں نزولِ عیسیٰ اور آگ کے ساتھ دخان کا ذکر کیا گیا ہے اور نزولِ عیسیٰ اور آگ علاماتِ قیامت میں سے ہیں لہذا دخان بھی علاماتِ قیامت میں سے ہوگا اور مروی ہے کہ حضرت حذیفہ نے کہا یا رسول اللہ وما الدخان؟ پس آپ نے یہ آیت " فارتقب یوم تاتی السماء بدخان مبین تلاوت فرمائی۔ پھر آپ نے فرمایا "یملاء ما بین المشرق والمغرب یمکث اربعین یوماً ولیلۃ اما المؤمن فیصیبہ منہ کھیئۃ الزکام، واما الکافر فہو کالسکران یخرج من منخریہ واذنیہ ودبرہ" وہ دخان مشرق اور مغرب کو بھر دے گا چالیس دن رات ٹھہرے گا۔ مومن کو پہونچے گا تو زکام کی حالت میں مبتلا کر دے گا اور کافر کو پہنچیگا تو نشہ میں مبتلا کر دے گا اس کے نتھنوں، کانوں اور پاخانہ کے راستہ سے نکلے گا۔ اس حدیث سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آیت میں وہی دخان مراد ہے جو علاماتِ قیامت میں سے ہے اور عبداللہ بن مسعود رض کا مذہب یہ ہے کہ آیت میں دخان سے وہ مراد ہے جو بھوک کے وقت آسمان کی طرف دھویں کی شکل میں نظر آتا ہے۔ ابن مسعود دلیل میں فرماتے ہیں کہ جب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قریش کو ایمان کی دعوت دی اور انہوں نے آپ کی تکذیب کی اور آپ کو برا بھلا کہا تو آپ نے فرمایا " اللہم اعنی علیہم بسبع کسبع یوسف " اے اللہ ان کے مقابلے میں میری مدد فرما سات سال کے ذریعہ جیسا کہ حضرت یوسف کے سات سال یعنی ان کو قوم یوسف کی طرح سات سال تک قحط میں مبتلا فرما۔ اور ایک روایت میں یہ ہے اللہم اجعل علیہم سنینا کسنین یوسف فاخذتہم سنۃ حصت کل شیء اکلوا فیہا الجلود والمیتۃ من الجوع وینظر احدہم الی السماء فینظر کھیئۃ الدخان" اے اللہ ان پر یوسف کے سالوں کی طرح سال کر دے۔ بس ان کو قحط نے آپکڑا ہر چیز کو گھیر لیا۔ انھوں نے قحط کے زمانہ میں چمڑا، مردار کھایا۔ بھوک کی وجہ سے ان میں سے ایک آدمی آسمان کی طرف دیکھتا تو دھویں کی طرح نظر آتا۔ ایک روایت میں یہ اضافہ ہے کہ جب ایک شخص دوسرے سے بات کرتا تو وہ اس کو

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

دیکھ پایا تو پس ابو سفیان کھڑا ہوا اور کہا یا محمد انک جئت تامر بطاعۃ اللہ وبصلۃ الرحم وان قومک قد ہلکوا فادع اللہ لہم فانزل اللہ عزوجل " فارتقب یوم تاتی السماء بدخان مبین ۔ الی قولہ انکم عائدون " محمد تو آکر اللہ کی طاعت اور صلہ رحمی کا حکم کرتا ہے اور تیری قوم ہلاک ہوگئی ان کے لئے اللہ سے دعا کر پس اللہ رب العزت نے یہ آیت اتاری۔

وَمِنْهَا اَیْ مِنْ اَنْوَاعِ الطَّلَبِ اَلْاَمْرُ وَهُوَ طَلَبُ فِعْلٍ غَيْرِ كَفٍّ عَلٰى جِهَةِ الْاِسْتِعْلَاءِ وَصِيْغَتُهُ تُسْتَعْمَلُ فِیْ مَعَانٍ كَثِيْرَةٍ فَاخْتَلَفُوْا فِیْ حَقِيْقَتِهِ الْمَوْضُوْعَةِ هِیَ لَهَا اِخْتِلَافًا كَثِيْرًا وَلَمَّا لَمْ يَكُنِ الدَّلَائِلُ مُفِيْدَةً لِلْقَطْعِ بِشَیْءٍ مِنْ ذٰلِكَ قَالَ الْمُصَنِّفُ وَالْاَظْهَرُ اَنَّ صِيْغَتَهُ مِنَ الْمُقْتَرِنَةِ بِاللَّامِ نَحْوُ لِيَحْضُرْ زَيْدٌ وَغَيْرِهَا نَحْوُ اَكْرِمْ عَمْرًا وَرُوَيْدَ بَكْرًا فَالْمُرَادُ بِصِيْغَتِهِ مَا دَلَّ عَلٰى طَلَبِ فِعْلٍ غَيْرِ كَفٍّ اِسْتِعْلَاءً سَوَاءٌ كَانَ اِسْمًا اَوْ فِعْلًا مَوْضُوْعَةٌ لِطَلَبِ الْفِعْلِ اِسْتِعْلَاءً اَیْ عَلٰى طَرِيْقِ طَلَبِ الْعُلُوِّ وَعَدِّ الْاٰمِرِ نَفْسَهُ عَالِيًا سَوَاءٌ كَانَ عَالِيًا فِیْ نَفْسِهٖ اَمْ لَا لِتَبَادُرِ الْفَهْمِ عِنْدَ سَمَاعِهَا اَیْ سَمَاعِ الصِّيْغَةِ اِلٰى ذٰلِكَ الْمَعْنٰى اَعْنِیْ طَلَبَ الْفِعْلِ اِسْتِعْلَاءً وَالتَّبَادُرُ اِلَى الْفَهْمِ مِنْ اَقْوٰى اَمَارَاتِ الْحَقِيْقَةِ۔

ترجمہ اور انہیں میں سے یعنی انواع طلب میں سے امر ہے اور وہ کسی فعل کا طلب کرنا ہے جو بصورت کف نہ ہو استعلاء کے طریقہ پر اور امر کا صیغہ بہت سے معانی میں مستعمل ہے پس اس کی اس حقیقت میں جس کے لئے وہ موضوع ہے بہت زیادہ اختلاف کیا ہے ۔ اور چونکہ دلائل ان اقوال میں سے کسی ایک کے سلسلہ میں یقین کا فائدہ نہیں دیتے ہیں اس لئے مصنف نے کہا اور اظہر یہ ہے کہ امر کا صیغہ مقترن باللام جیسے لیحضر زید اور غیر مقترن باللام جیسے اکرم عمروا اور روید بکرا پس صیغہ امر سے مراد وہ لفظ ہے جو بطریق استعلاء کسی فعل کی طلب پر دلالت کرے خواہ اسم ہو خواہ فعل (بشرطیکہ وہ طلب) بصورت کف نہ ہو بطریق استعلاء طلب فعل کے لئے موضوع ہے یعنی امر اپنے آپ کو عالی شمار کرے خواہ فی نفسہ عالی ہو یا عالی نہ ہو کیونکہ صیغہ سننے کے وقت فہم اسی معنی کی طرف منتقل ہوتا ہے یعنی استعلاءً طلب فعل کی طرف اور تبادر الی الفہم حقیقت کی علامتوں میں سے قوی علامت ہے ۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ انشاء طلبی کے اقسام میں سے ایک قسم امر ہے ۔ امر سے کبھی تو کلام کی نوع مراد ہوتی ہے جیسے اضرب اور کبھی فعل مراد ہوتا ہے جیسے وشاورہم فی الامر یعنی

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

فی الفعل پہلی صورت میں امر کی جمع اوامر آتی ہے اور دوسری صورت میں امور آتی ہے۔ یہ بھی خیال رہے کہ امر کا لفظ نوع کلام میں حقیقۃً مستعمل ہوتا ہے اور فعل کے معنی میں مجازاً۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ لفظ امر دونوں میں لفظاً مشترک ہے یعنی دونوں معنی میں امر کا استعمال حقیقی ہے اور بعض کہتے ہیں کہ دونوں میں اشتراک معنوی ہے یعنی لفظ امر ایسے معنی کے لئے موضوع ہے جو معنی قدر مشترک کے طور پر دونوں میں پائے جاتے ہیں بہرحال انشاء طلبی کے اقسام میں سے ایک قسم امر ہے اور امر کہتے ہیں فعل کو بطریق استعلاء طلب کرنا بشرطیکہ وہ طلب بصورت کف نہ ہو۔ طلب کی قید کے ذریعہ امر کی طرف سے خبر نکل گئی اور انشاء غیر طلبی نکل گئی۔ اور طلب کو فعل کی طرف مضاف کرنے سے نہی خارج ہوگئی کیونکہ نہی سے طلب ترک فعل ہوتا ہے نہ کہ طلب فعل۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ نہی طلب کف کا نام ہے اس قول کی رعایت کرتے ہوئے شارح نے امر کی تعریف میں غیر کف کا لفظ ذکر فرما کر تعریف سے نہی کو خارج کر دیا ہے الحاصل نہی طلب ترک کا نام ہو یا طلب کف کا دونوں صورتوں میں نہی امر کی تعریف سے خارج ہے۔ مگر یہاں اعتراض ہوگا کہ غیر کف کی قید سے تو اکفف عن القتل بھی امر کی تعریف سے خارج ہوجائے گا حالانکہ اکفف عن القتل بالاتفاق امر ہے اس کا جواب یہ ہے کہ غیر کف میں اس فعل سے نہ رکنا مراد ہے جس سے صیغہ امر لیا گیا ہے اور اکفف عن القتل میں جس فعل (کف) سے صیغہ امر لیا گیا ہے اس سے رکنے کے لئے نہیں کہا گیا بلکہ اس کے علاوہ دوسرے فعل یعنی قتل سے رکنے کے لئے کہا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو اکفف عن القتل امر کی تعریف سے خارج نہ ہوگا۔ لیکن اس جواب پر بھی اعتراض ہوگا وہ یہ کہ یہ جواب اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اکفف عن الکف عن القتل امر کی تعریف سے خارج ہو کیونکہ یہاں اس فعل سے رکنے کو طلب کیا گیا ہے جس سے صیغہ امر لیا گیا ہے حالانکہ یہ بالاتفاق امر ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اکفف ماخوذ ہے کف مطلق سے اور طلب کیا گیا ہے کف عن القتل سے رکنے کو اور یہ کف مقید ہے اور مطلق اور مقید میں تغائر ہے۔ لہذا اکفف عن الکف عن القتل امر کی تعریف سے خارج نہ ہوگا۔

استعلاء کی قید کے ذریعہ دعا اور التماس خارج ہو گئے اس طور پر کہ استعلاء کا مطلب یہ ہے کہ آمر اپنے آپ کو بڑا تصور کرے خواہ واقع میں بڑا ہو جیسا کہ آقا اپنے غلام سے کہے افعل کذا۔ یا واقع میں بڑا نہ ہو جیسا کہ غلام اپنے آپ کو بڑا سمجھ کر اپنے آقا سے کہے، افعل کذا، پس چونکہ دعا چھوٹے کی طرف سے ہوتی ہے اور التماس برابر والے کی طرف سے اس لئے استعلاء کی قید کے ذریعہ امر کی تعریف سے دونوں خارج ہوگئے۔ شارح کہتے ہیں کہ امر کا صیغہ چونکہ بہت سے معانی میں مستعمل ہوتا ہے اسلئے علماء کا اس بارے میں شدید اختلاف ہے کہ صیغہ امر کا معنی موضوع لہ اور حقیقی معنی کیا ہے۔ خادم نے اس سلسلہ کی تمام تفصیلات امر کی بحث کے تحت قوت الاخیار شرح نورالانوار اور فیض سبحانی شرح حسامی میں ذکر کی ہیں اگر ضرورت محسوس ہو تو وہاں ملاحظہ فرما لیجئے۔ بہرحال صیغۂ امر کے معنی موضوع لہ اور معنی حقیقی میں بڑا اختلاف ہے اور ان اقوال میں سے کسی قول پر چونکہ مفید یقین دلائل موجود نہیں ہیں اس لئے فاضل مصنف نے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اظہر کا لفظ استعمال کیا ہے اور فرمایا ہے کہ اظہر یہ ہے کہ امر کا صیغہ خواہ لام کے ساتھ مقترن ہو جیسے لیضرب زید خواہ لام کے ساتھ مقترن نہ ہو جیسے اکرم عمروا اور روید بکرا بطریق استعلاء طلب فعل کے لئے وضع کیا گیا ہے شارح کہتے ہیں کہ صیغہ امر سے مراد وہ لفظ ہے جو طلب فعل پر دلالت کرے اور وہ طلب بصورت کف نہ ہو اور آمر اپنے آپ کو عالی خیال کرے اور وہ لفظ اسم ہو جیسے روید یا فعل ہو جیسے فعل امر اور مضارع مقرون بلام امر بہر حال یہ لفظ یعنی صیغہ امر بطریق استعلاء طلب فعل کے لئے وضع کیا گیا ہے گویا امر کے حقیقی معنی یہی ہیں اور دلیل یہ ہے کہ آدمی جب امر کا صیغہ سنتا ہے تو اس کا ذہن فوراً اسی معنی کی طرف منتقل ہوتا ہے یعنی صیغہ امر سننے کے بعد طلب فعل استعلاء کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے اور لفظ سے کسی معنی کی طرف ذہن کا منتقل ہونا یہ اس معنیٰ کے حقیقی ہونے کی علامت ہے الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ طلب فعل استعلاءً صیغہ امر کے حقیقی معنی ہیں۔

وَقَدْ تُسْتَعْمَلُ صِيْغَةُ الْأَمْرِ لِغَيْرِهِ اَىْ لِغَيْرِ طَلَبِ الْفِعْلِ اِسْتِعْلَاءً كَالْإِبَاحَةِ نَحْوُ جَالِسِ الْحَسَنَ اَوِابْنَ سِيْرِيْنَ فَيَجُوْزُ لَهُ اَنْ يُجَالِسَ اَحَدَهُمَا اَوْكِلَيْهِمَا وَاَنْ لَا يُجَالِسَ اَحَدًا اَصْلًا وَالتَّهْدِيْدِ اَىِ التَّخْوِيْفِ وَهُوَ اَعَمُّ مِنَ الْاِنْذَارِ لِاَنَّهُ اِبْلَاغٌ مَعَ التَّخْوِيْفِ وَفِى الصِّحَاحِ الْاِنْذَارُ تَخْوِيْفٌ مَعَ دَعْوَةٍ نَحْوُ اِعْمَلُوْا مَا شِئْتُمْ لِظُهُوْرِ اَنْ لَيْسَ الْمُرَادُ الْاَمْرَ بِكُلِّ عَمَلٍ شَاءُوْا

ترجمہ اور صیغہ امر کبھی طلب فعل استعلاءً کے علاوہ کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے اباحت مثلاً حسن کے پاس بیٹھ یا ابن سیرین کے پس اس کے لئے یہ بات جائز ہوگی کہ وہ ان دونوں میں سے ایک کے پاس بیٹھے یا دونوں کے پاس اور یہ کہ ان میں سے کسی کے پاس نہ بیٹھے اور تہدید یعنی ڈرانے کے لئے اور یہ انذار سے عام ہے اس لئے کہ انذار ابلاغ مع التخویف کا نام ہے اور صحاح میں ہے کہ انذار دعوت کے ساتھ ڈرانے کا نام ہے جیسے جو چاہو کرو۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ یہ حکم کا مقصو نہیں ہے کہ جو چاہو کرو۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ امر کے حقیقی معنی تو وہی ہیں جو پہلے ذکر کئے گئے ہیں یعنی طلب فعل استعلاء مگر مجازاً طلب فعل استعلاء کے علاوہ کے لئے بھی امر کا استعمال کیا جاتا ہے مثلاً اباحت کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے جالس الحسن او ابن سیرین اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو ان دونوں کی ہمنشینی کو ناجائز سمجھتا ہو اور مطلب یہ ہوگا کہ تیرے لئے اس بات کی بھی اجازت ہے کہ .. دونوں کی ہم نشینی اختیار کرے اور اس کی بھی اجازت ہے کہ ایک کی ہم نشینی اختیار کرے اور

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ایک کی نہ کرے اور اس کی بھی اجازت ہے کہ دونوں کی ہمنشینی اختیار نہ کرے۔ تخییر اور اباحت کے درمیان فرق یہ ہے کہ اباحت کی صورت میں امرین کو جمع کرنا جائز ہے اور تخییر کی صورت میں ناجائز ہے۔ معنیٰ حقیقی اور مجازی کے درمیان چونکہ علاقہ کا پایا جانا ضروری ہے اس لئے یہاں طلب (معنیٰ حقیقی) اور اباحت کے درمیان علاقہ یہ ہے کہ یہ دونوں مطلق اذن میں شریک ہیں یعنی فعل مطلوب اور فعل مباح دونوں ماذون فیہ ہوتے ہیں اور صیغۂ امر کبھی مجازاً ڈرانے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ خیال رہے کہ صیغۂ امر تہدید کے لئے وہاں ہوگا جہاں مامور بہ ناپسندیدہ چیز ہو اور تہدید اور طلب کے درمیان علاقہ تضاد کا ہے اس لئے کہ مامور بہ یا تو واجب ہوگا یا مندوب ہوگا اور مہدد علیہ (جس پر تہدید کی گئی ہے) یا تو حرام ہوگا یا مکروہ ہوگا اور واجب اور حرام میں تضاد ہے اور مندوب اور مکروہ میں تضاد ہے۔ شارح نے فرمایا ہے کہ تہدید کے معنیٰ تخویف (ڈرانے) کے ہیں اور تہدید، انذار سے عام ہے کیونکہ تہدید کے معنیٰ تو مطلقاً ڈرانے کے ہیں خواہ اس کے ساتھ ابلاغ ہو یا نہ ہو۔ اور انذار کے معنیٰ ڈرانے کے ساتھ ابلاغ اور پہنچانا ہے پس انذار مقید ہوا اور تہدید مطلق، اور مقید مطلق سے خاص ہوتا ہے لہذا انذار خاص ہے اور تہدید عام۔ اور صحاح میں یہ ہے کہ تہدید انذار سے عام ہے کیونکہ انذار کہتے ہیں دعوت کے ساتھ ڈرانا یعنی اسلام کی دعوت دی جائے اور دعوت کے ساتھ ڈرایا بھی جائے اور تہدید کے معنیٰ مطلقاً ڈرانے کے ہیں خواہ اس کے ساتھ دعوت ہو یا دعوت نہ ہو۔ بہر حال صیغۂ امر کبھی تہدید کے لئے آتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد، "اعملوا ما شئتم" "تم جو چاہے کرو۔ یہاں ہر کام کے کرنے کا حکم دینا مقصود نہیں ہے بلکہ ہر من چاہے کام کے کرنے پر وعید ہے کہ تم جو چاہو کرو تم آگے آنے والے عذاب کو دیکھ لوگے۔ اور جیسے آقا اپنے غلام سے کہے دُم علی عصیانک، تو اپنی نافرمانی پر ڈٹا رہ تو نے یہ ڈنڈا نہیں دیکھا۔ ملاحظہ کیجیے یہاں نافرمانی مطلوب نہیں ہے بلکہ نافرمانی کرنے پر وعید ہے۔ اردو میں تہدید کی مثال ؂

دل نہ دل، پاس مرے بیٹھ نہ بیٹھ، آ کہ نہ آ
جس نے بہکایا ہے تجھ کو تو اسی کے گھر جا

وَالتَّعْجِيزِ نَحْوُ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ إِذْ لَيْسَ الْمُرَادُ طَلَبَ إِتْيَانِهِمْ بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ لِكَوْنِهِ مُحَالًا وَالظَّرْفُ أَعْنِي قَوْلَهُ مِنْ مِثْلِهِ مُتَعَلِّقٌ بِفَأْتُوا وَالضَّمِيرُ لِعَبْدِنَا أَوْ صِفَةٌ لِسُورَةٍ وَالضَّمِيرُ لِمَا نَزَّلْنَا أَوْ لِعَبْدِنَا

ترجمہ اور عاجز کرنے کے لئے جیسے اس کے مثل ایک سورت لاؤ۔ اس لئے کہ ان سے قرآن کے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مثل ایک سورت لانے کو طلب کرنا مراد نہیں ہے۔ کیونکہ یہ محال ہے اور ظرف یعنی من مثلہ فاتوا سے متعلق ہے اور ضمیر عبدنا کی طرف راجع ہے یا سورت کی صفت ہے اور ضمیر ما نزلنا یا عبدنا کی طرف راجع ہے۔

تشریح مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ صیغۂ امر مجازاً کبھی مخاطب کے عجز کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے "فاتوا بسورة من مثلہ" تم قرآن کے مثل ایک چھوٹی سی سورت ہی بنا لاؤ یہاں فاتوا صیغۂ امر کفار کے عاجز ہونے کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال کیا گیا ہے کیونکہ یہاں حقیقی معنیٰ یعنی ان سے قرآن کے مثل ایک سورت لانے کو طلب کرنا محال ہے اور محال اس لئے ہے کہ یہ کام ان کی طاقت اور وسعت سے خارج ہے پس جب انھوں نے یہ صیغہ سنا ہوگا تو یقیناً قرآن کے مثل سورت لانے کی کوشش کی ہوگی مگر انھوں نے اپنے آپ کو اس پر قادر نہیں پایا اور جب قادر نہیں پایا تو ان کا عجز ظاہر ہوگیا۔ الحاصل یہاں صیغۂ امر کفار کے عجز کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال کیا گیا ہے اور معنیٰ حقیقی یعنی طلب اور معنیٰ مجازی یعنی تعجیز کے درمیان علاقہ یہ ہے کہ ان دونوں کے متعلق کے درمیان تضاد کی نسبت ہے اس طور پر کہ تعجیز محالات میں ہوتی ہے اور طلب ممکنات میں اور ممکن اور محال کے درمیان تضاد ہے بعض لوگوں نے یہاں یہ اعتراض کیا ہے کہ یہاں صیغۂ امر (فاتوا) سے طلب مراد ہے اور اس صورت میں زیادہ سے زیادہ تکلیف بالمحال لازم آئے گا یعنی قرآن کے مثل لانا جو محال ہے اس کا مکلف کرنا لازم آئے گا مگر اس میں کوئی حرج نہیں ہے اسلئے کہ تکلیف بالمحال جائز ہے بلکہ واقع ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں اس بات پر قرائن موجود ہیں کہ یہاں تعجیز ہی مراد ہے طلب مراد نہیں ہے۔ شارح نے من مثلہ ظرف کے متعلق کے بارے میں کلام کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس کا متعلق یا تو فاتوا ہوگا اور یا اس کا متعلق محذوف ہوگا اور پھر محذوف متعلق سے مل کر سورت کی صفت ہوگا پہلی صورت میں من مثلہ ظرف لغو ہوگا اور دوسری صورت میں ظرف مستقر ہوگا۔ نیز پہلی صورت میں مثلہ کی ضمیر مجرور کا مرجع عبدنا ہوگا اور من فاتوا کا صلہ ہوگا اور ترجمہ ہوگا اگر تمہیں قرآن کے آسمانی کتاب ہونے میں شبہ ہو تو تم ایک سورت لے آؤ ایسے شخص سے جو ہمارے بندے جیسا ہو اُمّی ہونے میں اور بے پڑھا لکھا ہونے میں اور دوسری صورت میں ضمیر کا مرجع انزلنا بھی ہوسکتا ہے اور عبدنا بھی۔ اگر مرجع ما نزلنا ہے تو ترجمہ یہ ہوگا تم ایک ایسی سورت لاؤ جو بلاغت اور حسن نظم میں ما نزلنا کے مثل ہو اس صورت میں من تبعیض کے لئے بھی ہوسکتا ہے بیان کے لئے بھی اور زائدہ بھی ہوسکتا ہے۔ اور اگر مرجع عبدنا ہے تو اس صورت میں من ابتدائیہ ہوگا اور ترجمہ ہوگا لے آؤ کوئی سورت جو صادر ہو ہمارے بندے محمد جیسے کسی دوسرے انسان سے یعنی وہ صورت اس شخص کا نتیجۂ فکر ہو جو محمد جیسا ہو جنھوں نے کسی سے لکھنا پڑھنا نہیں سیکھا۔

فَاِنْ قُلْتَ لِمَ لَا یَجُوْزُ عَلَی الْاَوَّلِ اَنْ یَّکُوْنَ الضَّمِیْرُ لِمَا نَزَّلْنَا قُلْتُ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

لِاَنَّهٗ يَقْتَضِيْ ثُبُوْتَ مِثْلِ الْقُرْاٰنِ فِي الْبَلَاغَةِ وَعُلُوِّ الطَّبَقَةِ بِشَهَادَةِ الذَّوْقِ اِذِ التَّعْجِيْزُ اِنَّمَا يَكُوْنُ عَنِ الْمَأْتِيِّ فَكَاَنَّ مِثْلَ الْقُرْاٰنِ ثَابِتٌ لٰكِنَّهُمْ عَجَزُوْا اَنْ يَّاْتُوْا مِنْهُ بِسُوْرَةٍ بِخِلَافِ مَا اِذَا كَانَ وَصْفًا لِلسُّوْرَةِ فَاِنَّ الْمُعْجَزَ عَنْهُ هُوَ السُّوْرَةُ الْمَوْصُوْفَةُ بِاعْتِبَارِ انْتِفَاءِ الْوَصْفِ فَاِنْ قُلْتَ فَلْيَكُنِ التَّعْجِيْزُ بِاعْتِبَارِ انْتِفَاءِ الْمَأْتِيِّ مِنْهُ قُلْتُ احْتِمَالٌ عَقْلِيٌّ لَا يَسْبِقُ اِلَى الْفَهْمِ وَلَا يُوْجَدُ لَهٗ مَسَاغٌ فِيْ اِعْتِبَارَاتِ الْبُلَغَاءِ وَاسْتِعْمَالَاتِهِمْ فَلَا اعْتِدَادَ بِهٖ وَبَعْضُهُمْ هٰنَا كَلَامٌ طَوِيْلٌ لَا طَائِلَ تَحْتَهٗ۔

ترجمہ پس اگر تو کہے کہ پہلی صورت میں ضمیر کا ما نزلنا کی طرف راجع ہونا کیوں جائز نہیں تو میں جواب دوں گا کہ بشہادتِ ذوق تقاضہ کرتا ہے بلاغت اور علو مرتبہ میں قرآن کے مثل کے ثبوت کا۔ کیونکہ تعجیز ماتی بہ کے اعتبار سے ہوتی ہے پس گویا قرآن کا مثل ثابت ہے لیکن وہ اس بات سے عاجز ہیں کہ اس سے ایک سورت لائیں برخلاف اس کے کہ جب ظرف سورت کا وصف ہو کیونکہ معجز عنہ انتفاء وصف کے اعتبار سے سورتِ موصوفہ ہے۔ پس اگر تو کہے کہ تعجیز ماتی منہ کے انتفاء کے اعتبار سے ہونی چاہیے۔ میں کہوں گا کہ یہ محض عقلی احتمال ہے جس کی طرف ذہن نہیں جاتا ہے اور نہ ہی اس کے لئے بلغاء کے اعتبارات اور ان کے استعمالات میں کوئی جواز ہے لہذا اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ اور بعض لوگوں کے لئے یہاں لمبا کلام ہے جس کے تحت کوئی فائدہ نہیں ہے۔

تشریح اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ اگر من مثلہ ظرف لغو ہو یعنی فاتوا کے متعلق ہو اور من صلہ کا ہو تو اس صورت میں ضمیر کا مرجع عبدنا ہوگا۔ سوال یہ ہے کہ اس صورت میں ضمیر کا مرجع ما نزلنا کو قرار دینا کیوں جائز نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس صورت میں اگر ضمیر کا مرجع ما نزلنا ہو تو بلاغت اور حسن نظم میں قرآن کے مثل کا ثابت ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ ہمارا مقصود قرآن کے مثل کی نفی کرنا ہے نہ کہ اس کو ثابت کرنا اور یہ اس طور پر لازم آئے گا کہ ما نزلنا کو مرجع قرار دینے کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ لاؤ تم ایک سورت ما نزلنا کے مثل سے یہاں ماتی بہ (جس کو لایا گیا ہے) تو سورت ہے اور ماتی منہ (جس سے لایا گیا ہے) قرآن اور ما نزلنا کا مثل ہے پس تعجیز ماتی بہ کے اعتبار سے ہوگی نہ کہ ماتی منہ کے اعتبار سے یعنی ماتی منہ (قرآن کا مثل) تو موجود ہے لیکن تم لوگ اس سے ایک سورت لانے پر قادر نہیں ہو بلکہ عاجز ہو اور جب ایسا ہے تو قرآن کا مثل ثابت ہو گیا اور یہ چونکہ ہمارے مقصود کے خلاف ہے اس لئے ہم نے اس صورت میں ضمیر کا مرجع ما نزلنا کو قرار نہیں دیا کیونکہ اس کے برخلاف اگر من مثلہ ظرف مستقر ہو کر سورت کی صفت

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

واقع ہو تو اس صورت میں ما نزلنا کو مرجع قرار دینے میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے کیونکہ اس صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ تم ایک ایسی سورت لاؤ جو ما نزلنا کے مثل ہو پس اس صورت میں مطلقاً سورت کا مطالبہ نہیں کیا گیا بلکہ اس سورت کا مطالبہ کیا گیا ہے جو ما نزلنا کے مثل ہونے کے ساتھ موصوف ہو یعنی سورت موصوفہ بمثل ما نزلنا کا مطالبہ کیا گیا ہے اور چونکہ ما نزلنا کا مثل نہیں ہے اس لئے کفار سورت موصوفہ کے لانے سے عاجز ہونگے یعنی کفار کا سورت موصوفہ کے لانے سے عاجز ہونا اس لئے ہے کہ وصف (سورت کا ما نزلنا کا مثل ہونا) منتفی ہے پس اس صورت میں ما نزلنا کو مرجع قرار دینے میں چونکہ کوئی خرابی لازم نہیں آتی اس لئے اس صورت میں کہا گیا کہ ضمیر کا مرجع ما نزلنا بھی ہو سکتا ہے اور پہلی صورت میں ما نزلنا کو مرجع قرار دینے سے چونکہ خلاف مقصود کا مرتکب ہونا پڑتا ہے اس لئے پہلی صورت میں ضمیر کا مرجع صرف عبدنا کو قرار دیا گیا اور ما نزلنا کو مرجع قرار نہیں دیا گیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اگر کوئی یہ کہے کہ من مثلہ ظرف لغو ہے یعنی فاتوا کے متعلق ہے اور ضمیر ما نزلنا کی طرف راجع ہے مگر اس کے باوجود مثل قرآن کا ثبوت لازم نہیں آتا ہے اس لئے کہ ہم یہ کہیں گے کہ تعجیز ماتی بہ (سورت) کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ ماتی منہ (مثل قرآن) کے اعتبار سے ہے اور مطلب یہ ہے کہ وہ لوگ مثل قرآن سے سورت کے لانے پر تو قادر ہیں مگر مثل منتفی ہے یعنی وہ سورت کے لانے پر تو قادر ہیں مگر چونکہ قرآن کا مثل ہی نہیں ہے اس لئے وہ اس سے سورت بھی نہیں لا سکیں گے الحاصل اس صورت میں نہ تو مثل قرآن ثابت ہوتا ہے اور نہ باعتبار ماتی بہ کے ان کا عجز منتفی ہوتا ہے اور یہ ایسا ہے جیسے کوئی یوں کہے "ائتنی بجناح من مثل العنقاء" میرے پاس مثل عنقاء سے ایک پر لیکر آؤ۔ پس چونکہ مثل عنقاء موجود نہیں ہے اس لئے ماتی بہ یعنی پر کے لانے سے بھی عاجز ہوگا پس جس طرح یہاں نہ تو مثل عنقاء ثابت ہے اور نہ ہی ماتی بہ یعنی پر کے لانے سے عجز منتفی ہے اسی طرح وہاں بھی نہ تو ماتی منہ یعنی مثل قرآن ثابت ہے اور نہ ہی ماتی بہ یعنی سورت کے لانے سے ان کا عجز منتفی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ استقراء اور تتبع اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس طرح کی تراکیب سے ذوق سلیم یہی سمجھتا ہے کہ تعجیز ماتی بہ کے اعتبار سے ہے نہ کہ ماتی منہ کے اعتبار سے اور جب تعجیز ماتی بہ کے اعتبار سے ہوگی تو مثل قرآن ثابت ہوگا اسی کو شارح نے اپنے لفظوں میں یوں کہا ہے کہ ماتی منہ کے اعتبار سے تعجیز محض عقلی احتمال ہے بلغاء کی تراکیب اور ان کے استعمالات میں اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے لہذا اس کا اعتبار نہ ہوگا اس کے برخلاف انتفاء وصف کے اعتبار سے تعجیز تو بہت شائع ذائع ہے کیونکہ کلام میں قیود اور شروط ہی مقصود ہوتی ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں نے اس مقام پر بے فائدہ تقریریں کیں ہیں ہم ان سے تعرض نہیں کریں گے۔

وَالتَّسْخِيْرِ نَحْوُ كُوْنُوْا قِرَدَةً خَاسِئِيْنَ وَالْإِهَانَةِ نَحْوُ كُوْنُوْا حِجَارَةً أَوْ حَدِيْدًا إِذْ لَيْسَ الْغَرَضُ أَنْ يُطْلَبَ مِنْهُمْ كَوْنُهُمْ قِرَدَةً أَوْ حِجَارَةً

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

لِعَدَمِ قُدْرَتِهِمْ عَلٰى ذٰلِكَ وَلٰكِنْ فِي التَّسْخِيْرِ يَحْصُلُ الْفِعْلُ اَعْنِيْ صَيْرُوْرَتَهُمْ قِرَدَةً وَفِي الْاِهَانَةِ لَا يَحْصُلُ اِذِ الْمَقْصُوْدُ قِلَّةُ الْمُبَالَاةِ بِهِمْ

ترجمہ اور تسخیر کے لئے جیسے تم ذلیل بندر ہو جاؤ اور اہانت کے لئے جیسے تم پتھر ہو جاؤ یا لوہا ہو جاؤ۔ اس لئے کہ ان سے ان کے بندر ہونے یا پتھر ہونے کو طلب کرنا مقصود نہیں ہے کیونکہ وہ اس پر قادر نہیں ہیں لیکن تسخیر میں فعل حاصل ہو جاتا ہے یعنی ان کا بندر ہو جانا اور اہانت میں حاصل نہیں ہوتا اسلئے کہ اہانت سے مقصود ان کی طرف قلت اعتنا کو بتانا ہے

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ صیغہ امر کبھی مجازاً تسخیر کے لئے استعمال کیا جاتا ہے تسخیر کہتے ہیں شی کا اس کے لئے منقاد اور مسخر ہو جانا جس کا حکم دیا گیا ہے طلب اور تسخیر کے درمیان سببیت کا علاقہ ہے اس طور پر کہ ایسی شے کو واجب کرنا جس پر مخاطب کو قدرت نہ ہو ایسے طریقہ پر کہ بغیر توقف کے سرعت کے ساتھ حاصل ہو جائے یہ اس کے مسخر ہونے کا سبب ہوگا بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ تسخیر کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کا ایک شے کو ایک حالت سے دوسری ایسی حالت کی طرف تبدیل کرنا جس میں ذلت ہو اور تسخیر اور تکوین کے درمیان فرق یہ ہے کہ تسخیر میں تو ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف تبدیلی ہوتی ہے بشرطیکہ دوسری حالت پہلی حالت کی بہ نسبت اخس اور کمتر ہو۔ اور تکوین کہتے ہیں شے کو عدم سے وجود میں لانا۔ صیغہ امر تکوین کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے جیسے کن فیکون تسخیر کے دوسرے معنی کے اعتبار سے صیغہ امر کے حقیقی معنی (طلب) اور تسخیر کے درمیان علاقہ مطلق الزام میں مشابہت ہے کیونکہ حقیقی معنی یعنی وجوب اور طلب میں مامور کو مامور بہ پر لازم کرنا ہوتا ہے اور تسخیر میں مخاطب پر ذلت کو لازم کرنا ہوتا ہے۔ بہر حال صیغہ امر مجازاً تسخیر کے لئے استعمال ہے جیسے کونوا قردۃ خاسئین ، تم ذلیل بندر ہو جاؤ۔ اور صیغہ امر کبھی مجازاً اہانت کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اور اس صورت میں علاقہ مطلق الزام میں مشابہت ہے اس طور پر کہ وجوب کے ذریعہ مامور کو مامور بہ پر لازم کیا جاتا ہے اور اہانت کے ذریعہ ذلت کو مخاطب پر لازم کیا جاتا ہے۔ اہانت کی مثال کونوا حجارۃ او حدیدا ہے تم پتھر ہو جاؤ یا لوہا ہو جاؤ۔ شارح کہتے ہیں کہ ان دونوں آیتوں میں صیغہ امر اپنی حقیقت پر نہیں ہے اس لئے کہ جب یہ لوگ بندر یا پتھر ہونے پر قادر نہیں ہیں تو ان سے بندر یا پتھر ہونے کو طلب کرنا بھی مقصود نہ ہوگا اور جب ان سے بندر یا پتھر ہونے کو طلب نہیں کیا گیا تو ان دونوں آیتوں میں صیغہ امر حقیقی معنی یعنی طلب پر محمول نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ عدم قدرت میں تو تسخیر اور اہانت دونوں شریک ہیں لیکن اس اعتبار سے فرق ہے کہ تسخیر میں تو فعل مطلوب یعنی ان کا بندر ہونا حاصل ہو جاتا ہے لیکن اہانت میں فعل بالکل حاصل نہیں ہوتا کیونکہ اہانت سے مقصود قلت اعتنا ہوتا ہے یعنی اہانت میں یہ مقصود ہوتا ہے کہ ہمیں تمہاری کوئی پرواہ نہیں ہے ہمارے نزدیک تم قابل اعتنا نہیں ہو۔ اردو میں اہانت کی مثال سے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

سودا تری فریاد سے آنکھوں میں کٹی رات ❊ آئی ہے سحر ہونے کو اب تو کہیں مر بھی

اس میں بھی صیغہ امر اہانت کے لئے ہے۔

وَالتَّسْوِيَةِ نَحْوُ اِصْبِرُوْا اَوْ لَا تَصْبِرُوْا فَفِي الْاِبَاحَةِ كَاَنَّ الْمُخَاطَبَ تَوَهَّمَ اَنَّ الْفِعْلَ مَحْظُوْرٌ عَلَيْهِ فَاُذِنَ لَهُ فِي الْفِعْلِ مَعَ عَدَمِ الْحَرَجِ فِي التَّرْكِ وَفِي التَّسْوِيَةِ كَاَنَّهُ تَوَهَّمَ اَنَّ اَحَدَ الطَّرَفَيْنِ مِنَ الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ اَنْفَعُ لَهُ وَاَرْجَحُ بِالنِّسْبَةِ اِلَيْهِ فَرُفِعَ ذٰلِكَ

ترجمہ اور برابری کے لئے جیسے تم صبر کرو یا صبر نہ کرو پس اباحت میں گویا مخاطب یہ سمجھتا ہے کہ فعل اس پر ممنوع ہے پھر اس کو فعل کی اجازت دی گئی باوجودیکہ ترک میں کوئی حرج نہیں ہے اور تسویہ میں گویا مخاطب یہ سمجھتا ہے فعل اور ترک دو طرفوں میں سے ایک اس کے لئے زیادہ نافع اور زیادہ راجح ہے اس کی طرف نسبت کرتے ہوئے پس اس کو اٹھا دیا جاتا ہے اور ان دونوں کے درمیان برابری کر دی جاتی ہے۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ صیغۂ امر کبھی مجازاً دو چیزوں کے درمیان برابری کی نسبت بیان کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اور یہ وہاں ہوگا جہاں مخاطب یہ سمجھتا ہو کہ دونوں میں سے ایک دوسرے کے مقابلہ میں راجح ہے جیسے "اَنْفِقُوْا طَوْعًا اَوْ كَرْهًا لَّنْ يُّتَقَبَّلَ مِنْكُمْ"۔ برضا خرچ کرو یا زبردستی تمہارا انفاق قبول نہیں کیا جائے گا۔ یہ اس وقت کہا جائے گا جب مخاطب یہ سمجھتا ہو کہ انفاق طوعاً تو مقبول ہے مگر کرہاً مقبول نہیں ہے پس باری تعالیٰ نے عدم قبول میں دونوں کو برابر کر دیا اور جیسے "اصبروا او لا تصبروا" صبر کرو یا صبر نہ کرو۔ یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب مخاطب کا خیال یہ ہو کہ صبر نافع ہے پس باری تعالیٰ نے اس خیال کو رد فرمایا اور کہا کہ صبر اور عدم صبر دونوں برابر ہیں ان دونوں آیتوں میں امر کے حقیقی معنی (طلب) مراد نہیں ہیں یعنی نہ امر بالانفاق مراد ہے اور نہ امر بالصبر مراد ہے بلکہ دونوں امروں کے درمیان تسویہ مراد ہے اور تسویہ اور طلب کے درمیان تضاد کا علاقہ ہے کیونکہ فعل اور ترک فعل کے درمیان تسویہ بصورت طلب ان دونوں میں سے ایک کو واجب کرنے کی ضد ہے۔ شارح نے اباحت اور تسویہ کے درمیان فرق بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ اباحت کی صورت میں مخاطب کو یہ خیال ہوتا ہے کہ میرے حق میں فعل ممنوع ہے پس اس کو فعل کی اجازت دیدی جاتی ہے اور بتلا دیا جاتا ہے کہ ترک فعل میں بھی کوئی حرج نہیں ہے اور تسویہ میں مخاطب کا خیال یہ ہوتا ہے کہ احد الطرفین یعنی فعل اور ترک فعل میں سے میرے لئے ایک نافع اور راجح ہے پس اس خیال کو دور کر دیا جاتا ہے اور بتا دیا جاتا ہے کہ نفع میں دونوں برابر ہیں کوئی کسی سے راجح نہیں ہے۔ اردو میں تسویہ کی مثال ؂

اے شمع تری عمر طبیعی ہے ایک رات
رو کر گزار یا اسے ہنس کر گزار دے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وَالتَّمَنِّیْ نَحْوُ شِعْرٍ
اَلَا اَیُّهَا اللَّیْلُ الطَّوِیْلُ اَلَا انْجَلِیْ بِصُبْحٍ وَمَا الْاِصْبَاحُ مِنْكَ بِاَمْثَلَ
اِذْ لَیْسَ الْغَرَضُ طَلَبَ الْاِنْجِلَاءِ مِنَ اللَّیْلِ اِذْ لَیْسَ ذٰلِكَ فِیْ وُسْعِهٖ لٰكِنَّهٗ یَتَمَنّٰی ذٰلِكَ تَخَلُّصًا عَمَّا عَرَضَ لَهٗ فِی اللَّیْلِ مِنْ تَبَارِیْحِ الْجَوٰی وَلِاسْتِطَالَتِهٖ تِلْكَ اللَّیْلَةَ كَاَنَّهٗ لَا طَمَاعِیَةَ لَهٗ فِیْ اِنْجِلَائِهَا فَلِهٰذَا یُحْمَلُ عَلَی التَّمَنِّیْ دُوْنَ التَّرَجِّیْ ۔

ترجمہ اور تمنی کے لئے جیسے شعر۔ اے شب دراز تو صبح کے ذریعہ روشن ہوجا اور تیرا بذریعہ صبح روشن ہونا افضل نہیں ہے اس لئے کہ شاعر کا مقصد رات سے منکشف ہونے کو طلب کرنا نہیں ہے کیونکہ یہ اس کی وسعت میں نہیں ہے لیکن وہ اس کی تمنا کر رہا ہے تاکہ اس چیز سے چھٹکارا حاصل ہو جو اس کو رات میں پیش آئی ہے یعنی شدت غم اور اس کو اس رات کے طویل ہونے کی وجہ سے گویا اس کو اس کے منکشف ہونے کی توقع ہی نہیں ہے پس اسی وجہ سے تمنی پر محمول کیا جائے گا نہ کہ ترجی پر۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ صیغۂ امر کبھی مجازاً تمنی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے تمنی اس امر محبوب کو طلب کرنے کا نام ہے جس کے حصول کی توقع نہ ہو، امر اور تمنی کے درمیان اطلاق اور تقیید کا علاقہ ہے کیونکہ امر تو مطلقاً طلب کا نام ہے بشرطیکہ استعلاء کے طریقہ پر ہو اور تمنی میں جو طلب ہے وہ اس امر محبوب کے ساتھ مقید ہے جس کے حصول کی توقع نہ ہو، بہرحال صیغۂ امر کبھی تمنی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے امرأ القیس کا شعر ہے ؎

الا ایہا اللیل الطویل الا انجلی ٭ بصبح وما الاصباح منک بامثل

اے شب دراز تو صبح کے ذریعہ روشن ہوجا اور تیرا صبح کے ذریعہ روشن ہونا افضل نہیں ہے۔ یعنی اولاً تو روشن ہونے کی امید ہی نہیں ہے اور اگر روشن ہونا فرض بھی کر لیا جائے تو میرے نزدیک روشن ہونا افضل نہیں ہے کیونکہ میری رات اور دن دونوں برابر ہیں دونوں میں مصائب یکساں ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ شاعر کا مقصد رات سے انکشاف کو طلب کرنا نہیں ہے کیونکہ یہ رات کی قدرت اور وسعت میں نہیں ہے بلکہ وہ اس کی تمنا اور آرزو کر رہا ہے تاکہ رات میں پیش آنے والے شدت غم سے نجات حاصل ہوجائے اور شاعر چونکہ اس رات کو طویل سمجھ رہا ہے اس لئے اس کو اس کے منکشف ہونے کی امید نہیں ہے اور چونکہ اس کو رات کے منکشف ہونے کی امید نہیں ہے اس لئے اس کلام کو تمنی پر محمول کیا جائے گا ترجی پر محمول نہیں کیا جائیگا اردو میں تمنی کی مثال ؎

جب نہ پاتا تھا راہ وہ دل گیر ٭ ہر بگولے سے تھی یہی تقریر
تو ہی اب مجھ کو راستہ بتلا ٭ کشور یار کا پتہ بتلا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

چونکہ بجوار راستہ نہیں جا سکتا اس لئے یہ امر تمنی کے لئے ہے کیونکہ اس میں امر محال کی آرزو ہے۔

وَالدُّعَاءِ اَیِ الطَّلَبِ عَلٰی سَبِیْلِ التَّضَرُّعِ نَحْوُ رَبِّ اغْفِرْ لِیْ وَالْاِلْتِمَاسِ کَقَوْلِکَ لِمَنْ یُّسَاوِیْکَ رُتْبَۃً اِفْعَلْ بِدُوْنِ الْاِسْتِعْلَاءِ وَالتَّضَرُّعِ فَاِنْ قِیْلَ اَیُّ حَاجَۃٍ اِلٰی قَوْلِہٖ بِدُوْنِ الْاِسْتِعْلَاءِ مَعَ قَوْلِہٖ لِمَنْ یُّسَاوِیْکَ قُلْتُ قَدْ سَبَقَ اَنَّ الْاِسْتِعْلَاءَ لَا یَسْتَلْزِمُ الْعُلُوَّ فَیَجُوْزُ اَنْ یَّتَحَقَّقَ مِنَ الْمُسَاوِیْ بَلْ مِنَ الْاَدْنٰی اَیْضًا ۔

ترجمہ اور دعا کے لئے یعنی عاجزانہ طلب فعل کے لئے جیسے اے رب میری مغفرت فرما اور التماس کے لئے جیسے تیرا قول افعل، بغیر استعلاء اور بغیر تضرع کے۔ اس آدمی سے جو رتبہ میں تیرے برابر ہو پس اگر کہا جائے کہ اس کے قول لمن یساویک کے ساتھ بدون الاستعلاء کی کیا ضرورت ہے۔ میں کہوں گا کہ یہ بات پہلے گذر گئی کہ استعلاء علو کو مستلزم نہیں ہے پس اس کا تحقق مساوی سے ہو سکتا ہے بلکہ ادنیٰ سے بھی ہو سکتا ہے۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ صیغۂ امر مجازاً کبھی دعا کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اور دعا کہتے ہیں عاجزانہ اور منکسرانہ طور پر فعل کو طلب کرنا۔ طلب کرنے والا رتبہ میں ادنیٰ ہو یا اعلیٰ ہو یا مساوی ہو۔ اسی بنیاد پر ہم کہتے ہیں کہ اگر غلام نے اپنے آقا سے غلظت اور سختی کے ساتھ کہا "اعتقنی" مجھے آزاد کر۔ تو یہ امر ہوگا دعاء نہ ہوگی۔ کیونکہ دعاء کے لئے تضرع اور تذلل شرط ہے اور یہاں استعلاء موجود ہے اور امر اور دعاء کے درمیان اطلاق و تقیید کا علاقہ ہے اس طور پر کہ امر کے اندر طلب مطلق ہے اور دعاء میں تضرع کی قید کے ساتھ مقید ہے دعاء کی مثال جیسے رب اغفرلی اے میرے رب میری مغفرت فرما اردو میں دعا کی مثال ؎

یارب دل مسلم کو وہ زندہ تمنا دے ٭ جو قلب کو گرما دے جو روح کو تڑپا دے

اور صیغۂ امر مجازاً التماس کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ جیسے ایک شخص اپنے ہم رتبہ آدمی سے کہے افعل اور کہنے والے میں نہ استعلاء ہو اور نہ تضرع ہو۔ اردو میں التماس کی مثال ؎

اے کشاں روح ہماری بھی کبھی شاد کرو ٭ ٹوٹے گر بزم میں شیشہ تو ہمیں یاد کرو

یہاں شاد کرو اور یاد کرو امر ہے التماس کے معنی میں۔ حاصل یہ کہ امر کا مدار اس پر ہے کہ طلب میں استعلا ہو اور دعا کا مدار اس پر ہے کہ طلب میں تضرع اور خضوع ہو اور التماس کا مدار اس پر ہے کہ طلب میں تساوی ہو تضرع اور استعلاء نہ ہو۔ فان قیل سے شارح نے مصنف کی عبارت پر ایک اعتراض کرکے جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب مصنف نے لمن یساویک رتبۃ کہہ دیا تو اس کے بعد بدون الاستعلاء کہنے کی کیا ضرورت تھی کیونکہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مساوات تو عدم استعلاء کو خود مستلزم ہے لہذا جب التماس میں مساوات کو ضروری قرار دیدیا گیا تو استعلاء کی نفی خود بخود ہوگئی اور جب مساوات کے ذکر کرنے سے استعلاء کی نفی ہوگئی تو مساوات کو ذکر کرنے کے بعد بدون الاستعلاء کہنے کی کیا ضرورت تھی اس کا جواب یہ ہے کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ استعلاء علو کو مستلزم نہیں ہے یعنی استعلاء کے لئے علو لازم نہیں ہے بلکہ کبھی علو بغیر استعلاء کے پایا جاتا ہے اور کبھی استعلاء بغیر علو کے پایا جاتا ہے کیونکہ استعلاء کہتے ہیں آمر کا اپنے آپ کو بڑا سمجھنا خواہ واقع میں بڑا ہو یا واقع میں بڑا نہ ہو اور علو کہتے ہیں واقع میں بڑا ہونا اور جب ایسا ہے تو استعلاء مساوی سے بھی متحقق ہو سکتا ہے بلکہ ادنیٰ سے بھی متحقق ہو سکتا ہے کیونکہ مساوات کے منافی علو ہے نہ کہ استعلاء

ثُمَّ الْأَمْرُ قَالَ السَّكَّاكِيُّ حَقُّهُ الْفَوْرُ لِأَنَّهُ الظَّاهِرُ مِنَ الطَّلَبِ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ كَمَا فِي الْاِسْتِفْهَامِ وَلِتَبَادُرِ الْفَهْمِ عِنْدَ الْأَمْرِ بِشَيْءٍ بَعْدَ الْأَمْرِ بِخِلَافِهِ إِلَى تَغْيِيرِ الْأَمْرِ الْأَوَّلِ دُوْنَ الْجَمْعِ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ وَإِرَادَةِ التَّرَاخِيْ فَإِنَّ الْمَوْلَى إِذَا قَالَ لِعَبْدِهٖ قُمْ ثُمَّ قَالَ لَهٗ قَبْلَ أَنْ يَقُوْمَ اِضْطَجِعْ حَتَّى الْمَسَاءِ يَتَبَادَرُ الْفَهْمُ إِلَى أَنَّهٗ غَيَّرَ الْأَمْرَ بِالْقِيَامِ إِلَى الْأَمْرِ بِالْاِضْطِجَاعِ وَلَمْ يُرِدِ الْجَمْعَ بَيْنَ الْقِيَامِ وَالْاِضْطِجَاعِ مَعَ تَرَاخِيْ أَحَدِهِمَا وَفِيْهِ نَظَرٌ لِأَنَّا لَا نُسَلِّمُ ذٰلِكَ عِنْدَ خُلُوِّ الْمَقَامِ عَنِ الْقَرَائِنِ

ترجمہ پھر امر سکاکی نے کہا ہے کہ امر کا حق علی الفور ہے اس لئے کہ اطلاق کے وقت طلب سے یہی ظاہر ہے جیسا کہ استفہام میں ہے اور اس لئے کہ ایک شے کے امر کے وقت اس کے خلاف کے امر کے بعد ذہن امر اول کے متغیر کرنے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے نہ کہ دو امروں کو جمع کرنے اور تراخی کے ارادہ کی طرف کیونکہ جب مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا قم کھڑا ہو جا ! پھر کھڑا ہونے سے پہلے اس سے کہا اضطجع حتی المساء۔ شام تک لیٹا رہ تو ذہن اس طرف متغیر ہوگا کہ مولا نے امر بالقیام کو امر بالاضطجاع سے بدل دیا ہے اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ ہم مقام کے قرائن سے خالی ہونے کے وقت اس کو تسلیم نہیں کرتے ہیں۔

تشریح اصول فقہ کی کتابوں میں یہ اختلاف مذکور ہے کہ امر علی الفور وجوب کو ثابت کرتا ہے یا علی التراخی مصنف رح کہتے ہیں کہ فاضل سکاکی کا مذہب یہ ہے کہ صیغہ امر کا حق وجوب علی الفور ہے یعنی صیغۂ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ مامور بہ کے حصول کا وجوب ورود امر کے بعد اول اوقات امکان

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

میں ثابت ہو یعنی صیغہ امر کے مقتضی پر ورود امر کے بعد فوراً عمل کرنا واجب ہے ہاں اگر تراخی پر قرینہ موجود ہو تو ایسی صورت میں تراخی بھی جائز ہوگی۔ ورود امر کے بعد علی الفور وجوب کے ثابت ہونے پر سکاکی نے دو دلیلیں ذکر کی ہیں پہلی دلیل تو یہ ہے کہ جب تراخی مراد ہونے پر قرینہ موجود نہ ہو تو طلب سے یہی ظاہر ہے کہ امر نے مقتضی پر علی الفور عمل کرنا واجب ہو کیونکہ طبیعت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ جس چیز کو طلب کیا گیا ہے وہ فوری طور پر واقع ہو مثلاً جب کوئی شخص کہے اسقنی مجھے پانی پلاؤ تو اس سے مراد یہ ہے کہ اسی وقت پانی پلاؤ جیسا کہ استفہام اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ مستفہم منہ فوری جواب دے اور جیسے نداء اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ منادی فوراً متوجہ ہو پس جس طرح استفہام اور نداء میں طلب ہے اور یہ دونوں فوریت کا تقاضہ کرتے ہیں اسی طرح امر میں بھی طلب ہے لہذا یہ بھی فوریت کا تقاضہ کریگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو ایک چیز کا امر کرے پھر اس کے بعد ایسی دوسری چیز کا امر کرے جو پہلے کی ضد ہو تو ایسی صورت میں ذہن اس طرف منتقل ہوتا ہے کہ امر نے پہلا امر بدل دیا ہے نہ تو اس طرف ذہن منتقل ہوتا ہے کہ آمر نے دونوں امروں کو جمع کرنے کا ارادہ کیا ہے اور نہ اس طرف ذہن منتقل ہوتا ہے کہ امر نے جواز تراخی کا ارادہ کیا ہے اور جب ذہن اس طرف منتقل ہوتا ہے کہ امر نے امر اول کو بدل دیا ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہوگی کہ امر کا موجب علی الفور ثابت ہے مثلاً آقا نے اپنے غلام سے کہا قم کھڑا ہو جا پھر اس کے کھڑا ہونے سے پہلے ہی اس سے کہا اضطجع حتی المساء شام تک لیٹا رہ۔ اس سے اس بات کی طرف ذہن منتقل ہوگا کہ آقا نے امر بالقیام کو امر بالاضطجاع سے بدل دیا ہے اس نے قیام اور اضطجاع دونوں میں سے ایک کو مؤخر کرکے دونوں کو جمع کرنے کا ارادہ نہیں کیا ہے اور اس طرف ذہن منتقل اس لئے ہوگا کہ حتی المساء غایت ہے اور غایت کے لئے مبدا کا ہونا ضروری ہے اور اس جگہ مناسب یہ ہے کہ اس کا مبداء ورود صیغہ یعنی اضطجع کے فوراً بعد ہو اور مطلب یہ ہو کہ تو اس وقت سے لیکر شام تک لیٹا رہ۔

مصنف کہتے ہیں کہ سکاکی کی ذکر کردہ دونوں دلیلوں میں سے ہر ایک میں نظر ہے کیونکہ جب مقام قرائن سے خالی ہو اس وقت ہم ظہور اور تبادر کو تسلیم نہیں کرتے ہیں یعنی ظہور اور تبادر اس وقت ہوتا ہے جب اس پر قرینہ موجود ہو اور اگر قرینہ نہ ہو تو اس وقت طلب سے نہ فوریت ظاہر ہے اور نہ امر اول کی تبدیلی کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے اور رہی مذکورہ مثال تو اس میں فوریت پر قرینہ موجود ہے اور وہ حتی المساء ہے جو مبداء کا مقتضی ہے اور مبداء ورود صیغہ کے فوراً بعد ہے۔ حاصل یہ کہ فوریت اور تراخی دونوں قرائن سے مستفاد ہوتے ہیں اور جب قرائن نہ ہوں تو امر سے مطلقاً طلب ماہیت مراد ہوگی۔

وَمِنْهَا أَيْ وَمِنْ أَنْوَاعِ الطَّلَبِ اَلنَّهْيُ وَهُوَ طَلَبُ الْكَفِّ عَنِ الْفِعْلِ اسْتِعْلَاءً
وَلَهُ حَرْفٌ وَاحِدٌ وَهُوَ لَا الْجَازِمَةُ فِيْ نَحْوِ لَا تَفْعَلْ وَهُوَ كَالْأَمْرِ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

فِي الْاِسْتِعْلَاءِ لِاَنَّهُ الْمُتَبَادِرُ اِلَى الْفَهْمِ وَقَدْ يُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِ طَلَبِ الْكَفِّ عَنِ الْفِعْلِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الْبَعْضِ اَوْ طَلَبِ التَّرْكِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الْبَعْضِ كَالتَّهْدِيْدِ كَقَوْلِكَ لِعَبْدٍ لَا يَمْتَثِلُ اَمْرَكَ لَا تَمْتَثِلْ اَمْرِيْ وَكَالدُّعَاءِ وَالْاِلْتِمَاسِ وَهُوَ ظَاهِرٌ

ترجمہ اور انھیں میں سے یعنی انواع طلب میں سے نہی ہے اور وہ بطریق استعلاء فعل سے رکنے کو طلب کرنا ہے اور اس کے لئے ایک حرف ہے اور وہ لا جازمہ ہے جیسے لا تفعل اور وہ استعلاء میں امر کی طرح ہے اسلئے کہ استعلاء متبادر الی الفہم ہے اور نہی کبھی غیر طلب کف عن الفعل میں استعمال کی جاتی ہے جیسا کہ بعض کا مذہب ہے یا غیر طلب ترک میں جیسا کہ بعض کا مذہب ہے جیسے تہدید جیسے تو نافرمان غلام سے کہے "لا تمتثل امری" اور جیسے دعا اور التماس اور وہ ظاہر ہے

تشریح الغرض طلب کے اقسام میں سے ایک قسم نہی ہے اشاعرہ کے نزدیک نہی کہتے ہیں بطریق استعلاء فعل سے رکنے کو طلب کرنا۔ اور معتزلہ کے نزدیک ترک فعل کو طلب کرنے کا نام نہی ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ نہی کے لئے صرف ایک حرف آتا ہے یعنی لا جازمہ جیسے لا تفعل مصنف اگر "حرف واحد" کے بجائے "صیغۃ واحدۃ" کہتے تو زیادہ بہتر ہوتا اور مطلب یہ ہوتا کہ نہی کے لئے صرف ایک صیغہ ہے دوسرا صیغہ نہیں ہے جیسا کہ اس کے لئے دوسرا حرف نہیں ہے۔ مصنف نے لا کے بعد جازمہ کی قید ذکر فرما کر لائے نافیہ سے احتراز کیا ہے کیونکہ لائے نافیہ فعل مضارع پر داخل ہوتا ہے نہ کہ نہی پر۔ یہ بھی خیال رہے کہ لا جازمہ لفظاً جزم دے یا محلاً لفظاً کی مثال لا تفعل اور محلاً کی مثال لا تفعلن یا زید لا تضربن یا ہندات، مصنف کہتے ہیں کہ نہی استعلاء میں امر کی طرح ہے یعنی جسطرح امر استعلاءً طلب فعل کے لئے وضع کیا گیا ہے اسی طرح نہی کا صیغہ استعلاءً ترک فعل کو طلب کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ استعلاء متبادر الی الفہم ہے یعنی صیغۂ نہی سے ذہن اس طرف منتقل ہوتا ہے کہ فعل سے روکنے والا اپنے آپ کو بڑا سمجھتا ہے اور تبادر علامت حقیقت ہے لہذا استعلاءً فعل سے رکنے کو طلب کرنا نہی کے حقیقی معنی ہوں گے۔ مصنف رہ کہتے ہیں کہ نہی کا صیغہ مجازاً معنی موضوع لہ کے علاوہ دوسرے معانی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے یعنی اشاعرہ کے نزدیک طلب کف عن الفعل کے علاوہ میں اور معتزلہ کے نزدیک طلب ترک کے علاوہ میں استعمال کیا جاتا ہے مثلاً نہی کا صیغہ مجازاً تہدید کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے آقا اپنے نافرمان غلام سے کہے لا تمتثل امری، میرا حکم نہ مانو۔ یہاں غلام سے عدم امتثال مطلوب نہیں بلکہ عدم امتثال پر ڈرانا مقصود ہے چنانچہ آقا یہ کہتا ہے کہ عدم امتثال کی صورت میں تو سزا کا مستحق ہوگا حاصل یہ کہ اس کلام کے ذریعے آقا عدم امتثال کی صورت میں غلام کو ڈرانا چاہتا ہے اور نہی اور تہدید کے درمیان سببیت کا علاقہ ہے اس طور پر کہ نہی عن الشئ اس کی نفی لغت پر تخویف کا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کا سبب ہے بشارح کہتے ہیں کہ نہی کا صیغہ مجازاً دعاء اور التماس کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ نہی کا صیغہ دعاء کے لئے اسوقت استعمال ہوگا جب کہ خضوع اور تذلل کے طریقہ پر ہو جیسے "ربنا لا تؤاخذنا" اردو میں نہی کا دعاء کے معنی میں استعمال جیسے ؎

ہے داغِ حسرتِ دل کا شمار یاد ✿ مجھ سے مرے گنہ کا حساب اے خدا نہ مانگ

اور التماس کے لئے اس وقت استعمال ہوگا جبکہ مساوی کی طرف سے ہو یعنی التماس کرنے والا اور مخاطب ہم رتبہ ہوں جیسے ایک شخص دوسرے سے کہے لا تعص ربک ایہا الاخ۔ بھائی صاحب اپنے رب کی نافرمانی نہ کیجئے۔ اردو میں نہی کے التماس کے معنی میں استعمال ہونے کی مثال ؎

دوستو اس سے توقع مت رکھو ✿ مجھ سے وہ یوں پھر گیا کیسا ہے دوست

مصنف کی عبارت پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ مصنف نے کہا ہے کہ نہی کا صیغہ مجازاً غیر طلب کف یا غیر طلب ترک میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے تہدید پھر شارح نے کہا ہے جیسے دعاء اور التماس مگر ہم کہتے ہیں کہ دعاء اور التماس کو تمثیل میں پیش کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ نہی کا صیغہ مجازاً غیر طلب کف یا غیر طلب ترک میں استعمال ہوتا ہے اور دعا اور التماس میں بغیر استعلاء کے طلب کف یا طلب ترک ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو نہی کا صیغہ مجازاً دعاء اور التماس کے لئے کیسے استعمال ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کی عبارت میں استعلاء کا لفظ محذوف ہے تقدیری عبارت یہ ہے وقد یستعمل فی غیر طلب الکف او الترک استعلاء یہ عبارت اس وقت بھی صادق آئے گی جب بالکل طلب نہ ہو جیسے تہدید کہ اس میں طلب بالکل نہیں ہوتی۔ اور اس وقت بھی صادق آئے گی جب طلب تو ہو مگر استعلاء کے طریقہ پر نہ ہو جیسے دعا اور التماس کہ ان میں طلب کف یا طلب ترک تو ہوتی ہے مگر استعلاء کے طور پر نہیں ہوتی بلکہ دعا میں تذلل کے طریقہ پر ہوتی ہے اور التماس میں تساوی کے طریقہ پر ہوتی ہے۔

وَهٰذِهِ الْاَرْبَعَةُ يَعْنِى التَّمَنِّىَ وَالْاِسْتِفْهَامَ وَالْاَمْرَ وَالنَّهْىَ يَجُوْزُ تَقْدِيْرُ الشَّرْطِ بَعْدَهَا وَاِيْرَادُ الْجَزَاءِ عَقِيْبَهَا مَجْزُوْمًا بِاِنِ الْمُضْمَرَةِ مَعَ الشَّرْطِ كَقَوْلِكَ فِى التَّمَنِّىْ لَيْتَ لِىْ مَالًا اُنْفِقْهُ. اَىْ اِنْ اُرْزَقْهُ اُنْفِقْهُ وَفِى الْاِسْتِفْهَامِ اَيْنَ بَيْتُكَ اَزُرْكَ اَىْ اِنْ تُعَرِّفْنِيْهِ اَزُرْكَ وَفِى الْاَمْرِ اَكْرِمْنِىْ اُكْرِمْكَ اَىْ اِنْ تُكْرِمْنِىْ اُكْرِمْكَ وَفِى النَّهْىِ لَا تَشْتِمْ يَكُنْ خَيْرًا لَكَ اَىْ اِنْ لَا تَشْتِمْ يَكُنْ خَيْرًا لَكَ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْحَامِلَ لِلْمُتَكَلِّمِ عَلَى الْكَلَامِ الطَّلَبِىِّ كَوْنُ الْمَطْلُوْبِ مَقْصُوْدًا لِلْمُتَكَلِّمِ لِذَاتِهِ اَوْ لِغَيْرِهِ لِتَوَقُّفِ ذٰلِكَ الْغَيْرِ عَلٰى حُصُوْلِهِ وَهٰذَا مَعْنَى الشَّرْطِ فَاِذَا ذَكَرْتَ الطَّلَبَ وَذَكَرْتَ بَعْدَهُ مَا يَصْلُحُ تَوَقُّفُهُ عَلَى الْمَطْلُوْبِ غَلَبَ عَلٰى ظَنِّ الْمُخَاطَبِ كَوْنُ الْمَطْلُوْبِ مَقْصُوْدًا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

لِذٰلِكَ الْمَذْكُوْرِ لَا لِنَفْسِهٖ فَيَكُوْنُ إِذَنْ مَعْنَى الشَّرْطِ فِي الطَّلَبِ مَعَ ذِكْرِ
ذٰلِكَ الشَّيْءِ ظَاهِرًا

ترجمہ اور ان چاروں یعنی تمنی، استفہام، امر، نہی کے بعد شرط کو مقدر ماننا جائز ہے اور ان کے بعد جزا کو شرط کے ساتھ اِنْ مقدرہ کی وجہ سے مجزوم لانا جائز ہے جیسے تمنی میں تیرا قول لَیْتَ لِیْ مَالًا اُنْفِقْہُ۔ یعنی اِنْ اُرْزَقْہُ اُنْفِقْہُ۔ اور استفہام میں، اَیْنَ بَیْتُکَ اَزُرْکَ، یعنی اِنْ تُعَرِّفْنِیْہِ اَزُرْکَ اور امر میں، اَکْرِمْنِیْ اُکْرِمْکَ، یعنی اِنْ تُکْرِمْنِیْ اُکْرِمْکَ" اور نہی میں، لَاتَشْتِمْ یَکُنْ خَیْرًا لَّکَ، یعنی اِنْ لَاتَشْتِمْ یَکُنْ خَیْرًا لَّکَ۔ اور یہ اسلئے کہ متکلم کو کلام طلبی پر آمادہ کرنے والا مطلوب کا متکلم کا مقصود لذاتہ یا لغیرہ ہوتا ہے۔ اس غیر کے مطلوب کے حصول پر موقوف ہونے کی وجہ سے اور یہی شرط کے معنی ہیں پس جب تو نے طلب کو ذکر کیا اور اس کے بعد وہ چیز ذکر کی جس کا مطلوب پر موقوف ہونا صحیح ہے تو غالب ہوگا مخاطب کے گمان پر اسی مذکور کی وجہ سے مطلوب کا مقصود ہونا نہ کہ لذاتہ پس اس وقت اس شئے کے ذکر کرنے کے بعد طلب میں شرط کے معنی ظاہر ہوں گے۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ تمنی، استفہام، امر، نہی چاروں کے بعد شرط کا مقدر ماننا جائز ہے یہ خیال رہے کہ تمنی، استفہام، امر اور نہی سے ان کا مصداق مراد ہے مثلاً تمنی سے لیت استفہام سے ہل، ہمزہ وغیرہ، امر سے صیغہ امر اور نہی سے صیغہ نہی مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ ان چاروں کے بعد جو فعل واقع ہوگا وہ ترکیب میں جزا ہوگا اور ان چاروں کے بعد اِنْ مقدر ہوگا جس کی وجہ سے جزاء مجزوم ہوگی اور شرط بھی مقدر ہوگی یعنی ان کے بعد حرف اِنْ اور شرط دونوں مقدر ہوں گے۔ اور جو فعل ان چاروں کے بعد پہلے سے مذکور ہے وہ حرف اِنْ کی وجہ سے مجزوم ہوگا اور ترکیب میں جزاء واقع ہوگا مثلاً تمنی میں کہا جائے لیت لی مالا اُنْفِقْہُ، کاش میرے پاس مال ہوتا کہ میں اس کو خرچ کرتا یہاں حرف اِنْ اور شرط دونوں مقدر ہیں اور اُنْفِقْہُ اِنْ مقدرہ کی وجہ سے مجزوم ہے چنانچہ تقدیری عبارت یہ ہے، اِنْ اُرْزَقْہُ اُنْفِقْہُ، اگر مجھ کو رزق دیا گیا تو میں اسکو خرچ کرونگا۔ اور استفہام میں این بیتک ازرک، کہا جائے یہاں اِنْ اور شرط مقدرہ کے ساتھ تقدیری عبارت ہوگی۔ اِنْ تُعَرِّفْنِیْہِ اَزُرْکَ۔ اگر تو مجھ کو اپنا گھر بتادے تو میں تیری زیارت کروں گا۔ اور امر میں اکرمنی اکرمک، کہا جائے یعنی ان تکرمنی اکرمک، اگر تو میرا اکرام کرے گا تو میں تیرا اکرام کروں گا۔ اور نہی میں کہا جائے گا "لاتشتم یکن خیرا لک یعنی ان لاتشتم یکن خیرا لک اگر تو گالی نہیں دے گا تو تیرے لئے بہتر ہوگا۔ یہ بات ذہن میں رہے کہ ان چاروں کے بعد حرف اِنْ اور شرط کا مقدر ماننا اسوقت جائز ہے جبکہ ان چاروں کے بعد واقع ہونے والا فعل اس شرط کی جزاء بننے کی صلاحیت رکھتا ہو جیسا کہ مذکورہ مثالوں سے واضح ہے اور اگر وہ فعل جزاء بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو ان چاروں کے بعد شرط کا مقدر ماننا جائز

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

نہ ہوگا جیسے کوئی کہے اَیْنَ بَیْتُکَ اَضْرِبْ زَیْدًا فِی السُّوْقِ ۔ پس اِنْ تُعَرِّفْنِیْ بَیْتَکَ اَضْرِبْ زَیْدًا فِی السُّوْقِ (اگر تو مجھے اپنا گھر بتادے تو میں زید کو بازار میں ماروں گا) کے کوئی معنی نہیں ہیں یعنی اضرب زیدا فی السوق چونکہ اِنْ تعرفنی بیتک کی جزاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اس لئے یہاں شرط کا مقدر ماننا جائز نہ ہوگا۔ رہی یہ بات کہ ان چاروں کے بعد شرط کا مقدر ماننا کیوں جائز ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ چاروں یعنی تمنی، استفہام امر، نہی طلب کے لئے آتے ہیں اور کلام طلبی کے ساتھ متکلم یعنی کلام طلبی کے ساتھ کلام کرنے والا دو طرح کا ہوگا یا تو مطلوب یعنی کلام طلبی کا مدلول اس کا مقصود لذاتہ ہوگا مگر یہ نادر ہے اور یا اس کا مقصود لغیرہ ہوگا اس طور پر کہ وہ غیر اس مطلوب کے حصول پر موقوف ہوگا پس جب متکلم کلام طلبی کے بعد ایسی چیز ذکر کریگا جس کو اس مطلوب پر موقوف کرنا صحیح ہو تو مخاطب کو اس بات کا ظن غالب ہوگا کہ مطلوب یعنی کلام طلبی کا مدلول متکلم کا مقصود تو ہے مگر لذاتہ نہیں بلکہ اس چیز کی وجہ سے مقصود ہے جو کلام طلبی کے بعد مذکور ہے اور ایک چیز کا دوسری چیز کی وجہ سے مقصود ہونا یعنی مقصود کا کسی دوسری چیز پر موقوف ہونا یہی شرط کے معنی ہیں یعنی اسی توقف اور تعلیق کا نام شرط ہے اور جب ایسا ہے تو اس کلام طلبی میں جس کے بعد وہ چیز مذکور ہے جس کا مطلوب پر موقوف کرنا صحیح ہے شرط کے معنی ظاہر ہوں گے یعنی یہ کلام طلبی شرط کے معنی کو متضمن ہوگا اور جب یہ کلام طلبی شرط کے معنی کو متضمن ہے تو اس کلام طلبی کے بعد شرط کو مقدر ماننا مناسب ہوگا اور کلام طلبی کے بعد جو چیز پہلے سے مذکور تھی وہ علیٰ حالہٖ مذکور رہے گی۔ آپ مثال کے ذریعہ اس طرح سمجھئے کہ متکلم نے اپنے مخاطب سے کہا اَکْرِمْنِیْ اُکْرِمْکَ (تو میرا اکرام کر میں تیرا اکرام کروں گا) یہاں کلام طلبی اکرمنی ہے اور مطلوب یعنی مخاطب کا متکلم کا اکرام کرنا یہ متکلم کا مقصود تو ہے مگر لذاتہ نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ متکلم مخاطب کا اکرام کرے گا پس جب متکلم نے کلام طلبی یعنی اکرمنی کے بعد اکرمک ذکر کیا جسکو مطلوب پر موقوف کرنا صحیح ہے تو مخاطب سمجھ گیا کہ متکلم اپنا اکرام کرانا چاہتا ہے مگر لذاتہ نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ وہ میرا اکرام کرے گا۔ یعنی متکلم نے مخاطب کا اکرام کرنا اس پر موقوف کیا ہے کہ پہلے مخاطب میرا اکرام کرے۔ اس مثال سے واضح ہوگیا کہ یہاں توقف اور تعلیق کے معنی ہیں اور توقف اور تعلیق ہی کو شرط کہتے ہیں پس ثابت ہوگیا کہ اس کلام طلبی میں شرط کے معنی موجود ہیں۔ جس کے بعد ایسی چیز مذکور ہو جس کو مطلوب پر موقوف کرنا صحیح ہے۔ اور جب اس کلام طلبی میں شرط کے معنی موجود ہیں تو ایسے کلام طلبی کے بعد شرط کو مقدر ماننا جائز بلکہ مناسب ہوگا۔

وَلِهٰذَا جَعَلَ النُّحَاةُ الْأَشْيَاءَ الَّتِيْ يُضْمَرُ الشَّرْطُ بَعْدَهَا خَمْسَةً أَشَارَ
الْمُصَنِّفُ إِلٰى ذٰلِكَ بِقَوْلِهِ وَأَمَّا الْعَرْضُ كَقَوْلِكَ أَلَا تَنْزِلُ بِنَا تُصِبْ
خَيْرًا أَيْ إِنْ تَنْزِلْ بِنَا تُصِبْ خَيْرًا فَمَوْلِدٌ مِنَ الْاِسْتِفْهَامِ وَلَيْسَ
شَيْئًا آخَرَ بِرَأْسِهِ لِأَنَّ الْهَمْزَةَ فِيْهِ لِلْاِسْتِفْهَامِ دَخَلَتْ عَلٰى فِعْلٍ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

مَنفِيٍّ وَامْتَنَعَ حَمْلُهَا عَلٰى حَقِيْقَةِ الْاِسْتِفْهَامِ لِلْعِلْمِ بِعَدَمِ النُّزُوْلِ مَثَلًا وَتَوَلَّدَ عَنْهُ بِمَعُوْنَةِ قَرِيْنَةِ الْحَالِ غَرَضُ النُّزُوْلِ عَلَى الْمُخَاطَبِ وَطَلَبِهٖ مِنْهُ

ترجمہ اور چونکہ نحات نے وہ چیزیں جن کے بعد شرط کو مقدر مانا جاتا ہے پانچ قرار دی ہیں اس لئے مصنف نے اپنے قول "ا العرض" سے اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اور بہرحال عرض جیسے تیرا قول "الا تنزل بنا تصب خیرا" یعنی "ان تنزل بنا تصب خیرا" پس یہ استفہام پیدا شدہ ہے اور کوئی دوسری مستقل چیز نہیں ہے اس لئے کہ اس مثال میں ہمزہ جو استفہام کے لئے ہے فعل منفی پر داخل ہے اور اس کو حقیقتِ استفہام پر محمول کرنا ممتنع ہو گیا کیونکہ مثلاً عدمِ نزول معلوم ہے اور قرینہ حالیہ کی مدد سے مخاطب پر عرضِ نزول کے معنی پیدا ہو گئے اور اس کا اس سے طلب کرنا۔

تشریح اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب مذکور ہے اعتراض یہ ہے کہ وہ چیزیں جن کے بعد شرط مقدر ہوتی ہے مصنف نے ان کی تعداد چار ذکر کی ہے حالانکہ نحات نے ان کی تعداد پانچ ذکر کی ہے چار تو وہی ہیں جن کا ذکر مصنف نے کیا ہے اور ایک عرض ہے پس مصنفِ تلخیص نے حضراتِ نحات کی مخالفت کیوں کی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ عرض (کسی چیز کو بلا ترغیب اور بلا تاکید طلب کرنا جیسے الا تنزل بنا تصب خیرا یعنی ان تنزل بنا تصب خیرا (اگر تو ہمارے پاس اترتا یعنی مہمان ہوتا تو تیرے لئے بہتر ہوتا) کوئی مستقل چیز نہیں ہے بلکہ استفہام سے پیدا شدہ ہے لہٰذا استفہام کے ذکر کرنے سے اس کا بھی ذکر ہو گیا اور جب استفہام کے ذکر کرنے سے عرض کا ذکر ہو گیا تو اس کو علیحدہ ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں رہی اور عرض استفہام میں اس لئے داخل ہے کہ عرض کی جو مثال بیان کی گئی ہے اس مثال میں جو ہمزہ ہے وہ استفہام کے لئے ہے اور فعل منفی یعنی لا تنزل پر داخل ہے اور عدم نزول چونکہ متکلم کو معلوم ہے اس لئے اس ہمزہ کو حقیقتِ استفہام پر محمول کرنا بھی ممتنع ہے کیونکہ حقیقی استفہام اس وقت ہوتا ہے جبکہ متکلم مستفہم عنہ سے جاہل ہو پس یہاں چونکہ متکلم کو عدمِ نزول کا یعنی مخاطب کے مہمان نہ بننے کا علم ہے اس لئے یہ ہمزہ حقیقی استفہام کے لئے نہیں ہوگا بلکہ انکار کے لئے ہوگا اور ہمزہ انکاری جب فعل منفی پر داخل ہوتا ہے تو وہ اثبات پر دلالت کرتا ہے پس اب مثال مذکور کے معنی یہ ہوں گے آپ کو ہمارا مہمان ہونا چاہئے اور اس میں مخاطب سے مہمان ہونے کی چونکہ درخواست اور طلب ہے اس لئے عرض کے معنی پائے گئے اور یہ عرض کے معنی چونکہ استفہام سے پیدا ہوئے ہیں۔ اس لئے عرض استفہام میں داخل ہو گئی اور جب عرض استفہام میں داخل ہو گئی تو اس کو علیحدہ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں رہی۔ اسی کو شارح نے اپنے الفاظ میں اس طرح کہا ہے کہ قرینہ حالیہ یعنی عدمِ نزول کے علم کی وجہ سے استفہام کو حقیقتِ استفہام پر محمول کرنے کے ممتنع ہونے سے عرض کے معنی پیدا ہو گئے اس طور پر کہ متکلم نے مخاطب سے نزول اور مہمان ہونے کی عرض کی ہے اور اس سے مہمان ہونے کو طلب کیا ہے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وَيَجُوْزُ تَقْدِيْرُ الشَّرْطِ فِيْ غَيْرِهَا أَيْ فِيْ غَيْرِ هٰذِهِ الْمَوَاضِعِ بِقَرِيْنَةٍ تَدُلُّ عَلَيْهِ نَحْوُ أَمِ اتَّخَذُوْا مِنْ دُوْنِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللّٰهُ هُوَ الْوَلِيُّ أَيْ إِنْ أَرَادُوْا أَوْلِيَاءَ بِحَقٍّ فَاللّٰهُ هُوَ الَّذِيْ يَجِبُ أَنْ يَتَوَلّٰى وَحْدَهُ وَيُعْتَقَدَ أَنَّهُ الْمَوْلٰى وَالسَّيِّدُ

ترجمہ اور جائز ہے شرط کو مقدر ماننا ان مواقع کے علاوہ میں ایسے قرینہ سے جو اس پر دلالت کرتا ہو جیسے کیا انہوں نے اللہ کے علاوہ کو دوست بنایا ہے پس اللہ ہی دوست ہے یعنی اگر تم صحیح معنیٰ میں دوست بنانا چاہتے ہو تو صرف اللہ ہی کو ولی جاننا ضروری ہے اور اسی کے بارے میں یہ اعتقاد ضروری ہے کہ وہ مولیٰ اور آقا ہے۔

تشریح مصنف رح کہتے ہیں کہ قرینہ کی مدد سے مذکورہ مواقع کے علاوہ میں بھی شرط کو مقدر ماننا جائز ہے سابق میں کہا گیا ہے کہ تمنی، استفہام، امر اور نہی کے بعد شرط مقدر ہوگی اور ان کے بعد جو مضارع ہوگا وہ اِنْ مقدرہ کی وجہ سے مجزوم ہوگا لیکن بعض مواقع ایسے ہیں جہاں کلام طلبی کے بعد مضارع بھی مذکور نہیں ہے مگر اس کے باوجود قرینہ کی مدد سے شرط کا مقدر ماننا جائز ہے مثلاً باری تعالیٰ کا قول ام اتخذوا من دونہ اولیاء فاللہ ہو الولی، میں ام استفہام کے لئے ہے اور اس کے بعد مضارع بھی نہیں ہے مگر اس کے باوجود شرط مقدر ہے چنانچہ تقدیری عبارت ہے ان ارادوا اولیاء بحق فاللہ ہو الولی یہاں حقیقت استفہام تو مراد ہو نہیں سکتا کیونکہ متکلم اللہ تعالیٰ ہیں اور اللہ تعالیٰ کو سب کچھ معلوم ہے حالانکہ استفہام کے لئے متکلم کا شئی مستفہم عنہ سے جاہل ہونا ضروری ہے بلکہ استفہام انکار کے لئے ہے اور شرط کے مقدر ہونے پر قرینہ فا ہے اس طور پر کہ فا شرط کے جواب میں آتا ہے لہٰذا یہاں شرط مقدر ہوگی۔ یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ تقدیری عبارت سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اللہ کا ولی ہونا ان کے ارادے پر موقوف ہے یعنی اگر وہ ارادہ کریں تو اللہ ولی ہے ورنہ نہیں حالانکہ یہ بات بداہۃً غلط ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ علی الاطلاق ولی ہیں کوئی ارادہ کرے یا نہ کرے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فاللہ ہو الولی " جو جملہ قرآن میں مذکور ہے شرط محذوف کا جواب نہیں ہے بلکہ شرط محذوف کے جواب محذوف کی دلیل ہے کیونکہ پوری عبارت اس طرح ہے ان ارادوا اولیاء بحق فلیتخذوا اللہ وحدہٗ لانہ ہو الولی اگر وہ صحیح ولی چاہیں تو صرف اللہ کو ولی بنائیں کیونکہ اللہ ہی ولی ہے اس کے سوا کوئی ولی نہیں ہے۔

وَقِيْلَ لَاشَكَّ أَنَّ قَوْلَهُ أَمِ اتَّخَذُوْا إِنْكَارُ تَوْبِيْخٍ بِمَعْنٰى أَنَّهُ لَا يَنْبَغِيْ أَنْ يَتَّخِذُوْا مِنْ دُوْنِهِ أَوْلِيَاءَ وَحِيْنَئِذٍ يَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ قَوْلُهُ فَاللّٰهُ هُوَ الْوَلِيُّ مِنْ غَيْرِ تَقْدِيْرِ شَرْطٍ كَمَا يُقَالُ لَا يَنْبَغِيْ أَنْ يُعْبَدَ غَيْرُ اللّٰهِ فَاللّٰهُ هُوَ الْمُسْتَحِقُّ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

لِلْعِبَادَةِ وَفِيْهِ نَظَرٌ إِذْ لَيْسَ كُلُّ مَا فِيْهِ مَعْنَى الشَّيْءِ حُكْمُهُ حُكْمَ ذٰلِكَ الشَّيْءِ وَالطَّبْعُ الْمُسْتَقِيْمُ شَاهِدُ صِدْقٍ عَلٰى صِحَّةِ قَوْلِنَا لَا تَضْرِبْ زَيْدًا فَهُوَ أَخُوْكَ بِالْفَاءِ بِخِلَافِ أَتَضْرِبُ زَيْدًا فَهُوَ أَخُوْكَ اِسْتِفْهَامُ إِنْكَارٍ فَإِنَّهُ لَا يَصِحُّ إِلَّا بِالْوَاوِ الْحَالِيَّةِ.

ترجمہ اور کہا گیا ہے کہ بلا شبہ باری تعالیٰ کا قول ام اتخذوا انکار توبیخ ہے بایں معنیٰ کہ اللہ کے علاوہ کو ولی بنانا مناسب نہیں ہے اور اس وقت اس پر باری تعالیٰ کا قول فاللہ ہو الولی بغیر تقدیر شرط کے مرتب ہو جائے گا جیسے کہا جائے کہ اللہ کے علاوہ کو معبود بنانا مناسب ہی نہیں پس اللہ ہی مستحق عبادت ہے اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ یہ بات نہیں کہ جس میں شے کے معنی ہوں اس کا حکم اس شے کا حکم ہو اور طبع مستقیم ہمارے قول لاتضرب زیدا فہو اخوک فا کے ساتھ کی صحت پر شاہد ہے برخلاف اتضرب زیدا فہو اخوک کے استفہام انکاری کی صورت میں کیونکہ یہ بغیر واؤ حالیہ کے صحیح نہیں ہے۔

تشریح بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ مذکورہ مثال میں ایسا کوئی قرینہ موجود نہیں ہے جو شرط کے مقدر ہونے پر دلالت کرتا ہو اور رہا فاللہ ہو الولی کا فا تو یہ شرط مقدر کے جواب پر داخل نہیں ہے کہ اس کو تقدیر شرط پر قرینہ بنایا جائے بلکہ اس مثال میں استفہام انکار توبیخ کے لئے ہے اور فا عطف کے لئے جس کا مابعد اس کے ماقبل پر مرتب ہے جیسا کہ علت اپنے معلول پر مرتب ہوتی ہے اور مطلب یہ ہے کہ اللہ کے علاوہ کو ولی بنانا مناسب نہیں ہے کیونکہ اللہ ولی ہے اور یہ ایسا ہے جیسا کہ یوں کہا جائے کہ اللہ کے علاوہ کو معبود بنانا مناسب نہیں ہے کیونکہ اللہ مستحق عبادت ہے الحاصل اس مثال میں تقدیر شرط پر کوئی قرینہ نہیں ہے اور رہے آیت کے معنی تو وہ بغیر تقدیر شرط کے بھی صحیح ہیں۔

وفیہ نظر کہہ کر علامہ تفتازانی نے صاحب قیل کے قول کو رد کیا ہے علامہ تفتازانی نے اصولی طور پر فرمایا ہے کہ اگر ایک چیز میں دوسری چیز کے معنی پائے جائیں تو یہ نہیں ہوگا کہ ان دونوں کا حکم ایک ہو اور وہ دونوں متحد الحقیقۃ ہوں مثلاً جو ہمزہ انکار کے لئے ہوتا ہے اس میں نفی یعنی لا کے معنی ہوتے ہیں مگر اس کے باوجود ہمزہ انکار اور لا دونوں کا حکم ایک نہیں ہوتا ہے بشارح کہتے ہیں کہ اس پر عقل سلیم شاہد ہے چنانچہ لاتضرب زیدا فہو اخوک فا کے ساتھ صحیح ہے لیکن اتضرب زیدا فہو اخوک جس میں ہمزہ انکار کے لئے ہے فا کے ساتھ صحیح نہیں ہے بلکہ واؤ حالیہ کے ساتھ وہو اخوک صحیح ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ لاتضرب زیدا فہو اخوک میں فا عاطفہ تعلیل کے لئے ہے اور لاتضرب زیدا معطوف علیہ ہے اور ہو اخوک معطوف ہے اور ترجمہ یہ ہے تو زید کو نہیں مارے گا کیونکہ وہ تیرا بھائی ہے اس ترکیب میں کوئی قباحت نہیں ہے کیونکہ لاتضرب زیدا معطوف علیہ بھی جملہ خبریہ ہے اور ہو اخوک معطوف بھی جملہ خبریہ ہے اور جملہ خبریہ کا جملہ خبریہ پر عطف درست ہے اور اتضرب زیدا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

فہو اخوک میں ہمزہ انکار اگرچہ لا نافیہ کے معنی میں ہے مگر استفہام چونکہ انشاء کے قبیل سے ہے اسلئے اتضرب زیدا ہمزہ استفہام کی وجہ سے انشاء ہوگا اور ہو اخوک جملہ خبریہ ہے اور فاء کے ذریعہ جملہ خبریہ، جملہ انشائیہ پر معطوف ہے حالانکہ یہ نا جائز ہے اس لئے اتضرب زیدا فہو اخوک فاء کے ساتھ صحیح نہیں ہے اور واؤ حالیہ کی صورت میں ہو اخوک چونکہ ترکیب میں حال واقع ہوگا اور معطوف واقع نہیں ہوگا اسلئے عطف خبر علی الانشاء کی خرابی لازم نہیں آئے گی اور جب یہ خرابی لازم نہیں آئے گی تو یہ ترکیب بھی درست ہوگی۔ الحاصل لا تضرب زیدا فہو اخوک کا صحیح ہونا اور اتضرب زیدا فہو اخوک کا صحیح نہ ہونا باوجودیکہ ہمزہ انکار لا نافیہ کے معنی میں ہے اس بات کی دلیل ہے کہ ہمزہ انکار اور لا نافیہ کا حکم بعینہ ایک نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ اگر ایک چیز دوسری چیز کے معنی میں ہو تو ان دونوں کا حکم ایک نہیں ہوگا اور وہ دونوں متحد الحقیقت نہیں ہوں گے پس اس اصول کی روشنی میں ہم کہتے ہیں کہ آیت ام اتخذوا میں ہا استفہام اگرچہ انکار کے لئے ہے اور لا ینبغی کے معنی میں ہے مگر اس کا حکم چونکہ بعینہ لا ینبغی کا حکم نہیں ہے اس لئے لا ینبغی ان یتخذوا من دونہ اولیاء فاللہ ہو الولی (اللہ کے علاوہ کو ولی بنانا مناسب نہیں کیونکہ اللہ ہی ولی ہے) تو صحیح ہے کیونکہ فا کے ذریعہ جملہ خبریہ جملہ خبریہ پر معطوف ہے اور یہ جائز ہے حاصل یہ کہ لا ینبغی کے بعد فا عاطفہ برائے تعلیل ہو سکتا ہے لیکن ام اتخذوا کے بعد فا عطف کے لئے نہیں ہو سکتا اس لئے کہ ام اتخذوا استفہام کی وجہ سے انشاء ہوگا اور فا کا مابعد خبر ہوگا اور عطف خبر علی الانشاء لازم آئے گا جو ناجائز ہے اور جب یہ فا عطف کے لئے برائے تعلیل نہیں ہو سکتی تو لامحالہ یہ فا جواب شرط پر داخل ہوگا اور اس پر قرینہ ہوگا کہ یہاں شرط مقدر ہے۔ الحاصل صاحب قیل کا یہ خیال کہ آیت میں فا شرط کے مقدر ہونے پر قرینہ نہیں ہے اور آیت کے معنی بغیر تقدیر شرط کے بھی صحیح ہیں، غلط اور فاسد ہے۔

وَمِنْهَا أَيْ وَمِنْ أَنْوَاعِ الطَّلَبِ النِّدَاءُ وَهُوَ طَلَبُ الْإِقْبَالِ بِحَرْفٍ نَائِبٍ مَنَابَ أَدْعُو لَفْظًا أَوْ تَقْدِيرًا وَقَدْ تُسْتَعْمَلُ صِيغَتُهُ أَيْ صِيغَةُ النِّدَاءِ فِي غَيْرِ مَعْنَاهُ وَهُوَ طَلَبُ الْإِقْبَالِ كَالْإِغْرَاءِ فِي قَوْلِكَ لِمَنْ أَقْبَلَ عَلَيْكَ يَتَظَلَّمُ يَا مَظْلُومُ قَصْدًا إِلَى إِغْرَائِهِ وَحَثِّهِ عَلَى زِيَادَةِ التَّظَلُّمِ وَبَثِّ الشَّكْوَى لِأَنَّ الْإِقْبَالَ حَاصِلٌ وَالْاِخْتِصَاصِ فِي قَوْلِهِمْ أَنَا أَفْعَلُ كَذَا أَيُّهَا الرَّجُلُ فَقَوْلُنَا أَيُّهَا الرَّجُلُ أَصْلُهُ تَخْصِيصُ الْمُنَادَى بِطَلَبِ إِقْبَالِهِ عَلَيْكَ ثُمَّ جُعِلَ مُجَرَّدًا عَنْ طَلَبِ الْإِقْبَالِ وَنُقِلَ إِلَى تَخْصِيصِ مَدْلُولِهِ مِنْ بَيْنِ أَمْثَالِهِ بِمَا نُسِبَ إِلَيْهِ إِذْ لَيْسَ الْمُرَادُ بِأَيٍّ وَوَصْفِهِ الْمُخَاطَبَ بَلْ مَا دَلَّ عَلَيْهِ ضَمِيرُ الْمُتَكَلِّمِ فَأَيُّهَا مَضْمُومٌ وَالرَّجُلُ مَرْفُوعٌ وَالْمَجْمُوعُ فِي مَحَلِّ النَّصْبِ عَلَى أَنَّهُ حَالٌ وَلِهَذَا قَالَ أَيْ مُتَخَصِّصًا مِنْ بَيْنِ الرِّجَالِ وَقَدْ تُسْتَعْمَلُ صِيغَةُ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

النِّدَاءُ فِي الْاِسْتِغَاثَةِ نَحْوُ يَا اللّٰهُ وَالتَّعَجُّبِ نَحْوُ يَا لَلْمَاءِ وَالتَّحَسُّرِ وَ التَّوَجُّعِ كَمَا فِي نِدَاءِ الْاَطْلَالِ وَالْمَنَازِلِ وَالْمَطَايَا وَمَا اَشْبَهَ ذٰلِكَ ۔

ترجمہ اور انہیں میں سے یعنی انواع طلب میں سے ندا ہے اور وہ مخاطب کو ایسے حرف کے ذریعے متوجہ کرنا ہے جو ادعو کے قائم مقام ہو لفظاً یا تقدیراً اور کبھی صیغۂ ندا اپنے معنیٰ اصلی یعنی طلب اقبال کے علاوہ میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے بھڑکانا مثلاً تو اس سے کہے جو تیرے پاس اظہار ظلم کے لئے آیا ہے یا مظلوم (یہاں) مظلوم کو اظہار ظلم زیادہ کرنے اور شکایت کو پھیلانے پر بھڑکانا اور آمادہ کرنا مقصود ہے کیونکہ مظلوم کا اقبال اور متوجہ ہونا تو پہلے سے حاصل ہے اور اہل عرب کے قول انا افعل ایہا الرجل میں اختصاص ہے پس ہمارا قول ایہا الرجل منادی کو اپنی طرف متوجہ کرنے کے ساتھ خاص کرنے کے لئے ہے پھر ایہا الرجل کو طلب اقبال سے خالی کر دیا گیا اور اس کے امثال کے درمیان سے اس کے مدلول کو اس چیز کے ساتھ خاص کرنے کی طرف نقل کر لیا گیا ہے جو اس کی طرف منسوب کی گئی ہے کیونکہ ای اور اس کے وصف سے مخاطب مراد نہیں ہے بلکہ وہ مراد ہے جس پر ضمیر متکلم دال ہے پس ایہا مضموم اور الرجل مرفوع ہے اور مجموعہ حال ہونے کی وجہ سے منصوب ہے۔ اسی وجہ سے ماتن نے کہا ہے ای مختصا من بین الرجال اور کبھی صیغۂ ندا استغاثہ میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے یا اللہ اور تعجب میں یا للماء اور اظہار حسرت اور دردمندی میں جیسے ٹیلوں اور منزلوں اور سواریوں اور اس کے مشابہ چیزوں کی ندا میں۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ انشاء طلبی کے اقسام میں سے ایک قسم ندا ہے۔ ندا کہتے ہیں ایسے حرف کے ذریعہ جو ادعو کے قائم مقام ہو متکلم کا مخاطب کے متوجہ ہونے کو طلب کرنا یہ توجہ کبھی حسًا ہوتی ہے جیسے یا زید اور کبھی معنیٰ ہوتی ہے جیسے یا جبال یا سماء جو حروف ادعو کے قائم مقام ہوتے ہیں اور ان کے ذریعہ مخاطب کے اقبال اور متوجہ ہونے کو طلب کیا جاتا ہے پانچ ہیں (۱) ایا (۲) ہیا (۳) ای (۴) ہمزہ (۵) یا۔ اول کے دو تو ندا بعید کے لئے وضع کئے گئے ہیں اور ای اور ہمزہ ندا قریب کے لئے موضوع ہیں اور یا کے بارے میں اختلاف ہے چنانچہ ابن حاجب کہتے ہیں کہ یا قریب اور بعید دونوں کی ندا میں حقیقت ہے۔ اور زمخشری کہتے ہیں کہ بعید کی ندا میں حقیقت اور قریب کی ندا میں مجاز ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ حرف ندا کبھی لفظوں میں مذکور ہوتا ہے جیسے یا اللہ اور کبھی مقدر ہوتا ہے جیسے یوسف اعرض عن ہذا، یا یوسف اعرض عن ہذا۔ مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ صیغۂ ندا کبھی مجازاً معنیٰ اصلی یعنی طلب اقبال کے علاوہ میں استعمال کیا جاتا ہے مثلاً مخاطب کو آمادہ کرنے اور ابھارنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے ایک شخص اپنے مظلوم ہونے کو ظاہر کرتے ہوئے کسی کی طرف متوجہ ہوا اور وہ اس کو یا مظلوم کہے تو یہاں مظلوم کو اپنی طرف متوجہ کرنا مقصود نہیں ہے کیونکہ یہ مقصود یعنی اقبال تو پہلے سے حاصل ہے بلکہ متکلم کا مقصود مظلوم کو اس بات پر ابھارنا اور آمادہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کرتا ہے کہ وہ اپنے مظلوم ہونے کو زیادہ سے زیادہ ظاہر کرے اور زیادہ سے زیادہ شکایت کا اظہار کرے۔ اردو میں اس کی مثال ہے

نفس کی آمد و شد ہے نماز اہل حیات ✤ جو یہ قضا ہو تو اے غافلو قضا سمجھو

اور صیغہ ندا کے طلب اقبال کے علاوہ میں استعمال ہونے کی ایک صورت اختصاص ہے۔ لغت میں اختصاص کہتے ہیں ایک چیز کو دوسری چیز پر منحصر کرنا اور اصطلاح میں اختصاص کہتے ہیں ایک ایسے حکم کو جو ضمیر پر معلق ہو کسی ایسے اسم ظاہر کے ساتھ خاص کر دینا جو منادی کی صورت میں مذکور ہو یا معرف باللام یا اضافت یا علمیت کی صورت میں مذکور ہو یہاں اصطلاحی معنیٰ مراد ہیں۔ مصنف نے منادی کی صورت میں مذکور ہونے کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا انا افعل کذا ایہا الرجل۔ انا مبتدا اور افعل کذا جملہ اس کی خبر ہے ایّ مبنی علی الضم ہے اور فعل محذوف (اخصّ) کا مفعول بہ ہونے کی وجہ سے محل نصب میں ہے اور الرجل ای کی صفت ہے پھر ایہا الرجل پورا جملہ حال ہونے کی وجہ سے محل نصب میں ہے اور ایہا الرجل چونکہ حال ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اسی لئے مصنف نے تفسیر کرتے ہوئے فرمایا ہے متخصصا من بین الرجال یعنی انا افعل کذا حال کونی متخصصا بہذا الفعل من بین الرجال۔ (میں ایسا کروں گا اس حال میں کہ میں لوگوں میں سے اس فعل کے ساتھ خاص ہوں۔)

شارح اس مثال کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایہا الرجل دراصل منادی کو طلب اقبال کے ساتھ خاص کرنے کیلئے مستعمل تھا پھر اس کو طلب اقبال کے معنی سے خالی کر لیا گیا اور ایہا الرجل کے مدلول کو اس حکم کے ساتھ خاص کرنے کی طرف نقل کر لیا گیا جو اس سے پہلے ضمیر متکلم کی طرف منسوب کیا گیا ہے کیونکہ یہاں ایّ اور اس کے وصف یعنی الرجل سے مخاطب مراد نہیں ہے بلکہ وہ مراد ہے جس پر ضمیر متکلم دال ہے حاصل یہ کہ یہاں ایہا الرجل کا مدلول خود متکلم ہے جس پر انا ضمیر دلالت کرتی ہے۔ اب اس مثال کا ترجمہ یہ ہوگا کہ اس کام کو خاص طور پر میں ہی کر سکتا ہوں میرے علاوہ کوئی نہیں کر سکتا۔ شارح کہتے ہیں کہ صیغہ ندا کبھی استغاثہ (فریاد) کرنے کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسے یا اللّٰہ اے اللہ میری مدد کر۔ اور تعجب کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسے کوئی شخص پانی کی کثرت یا اس کی حلاوت اور برودت کو دیکھ کر کہے یا للماء اور حسرت اور دردمندی کا اظہار کرنے کیلئے بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسے آدمی ٹیلوں، منزلوں، اور سواریوں کو دیکھ کر ان کو ندا دے۔ آپ اگر ذرا سا غور کر کے دیکھیں تو اطلال، منازل، مطایا میں سے کوئی بھی توجع (دردمندی) کی مثال نہیں ہو سکتی ہے۔ اسی وجہ سے ابن یعقوب وغیرہ بعض حضرات نے یوں کہا ہے کہ صیغہ ندا کبھی تحسر اور تحزن کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے اطلال (ٹیلوں)، منازل (منزلوں) مطایا (سواریوں) کی ندا میں گویا ان حضرات نے توجع کی جگہ تحزن کا لفظ استعمال کیا ہے۔ توجع کی مثال یہ ہے کہ کوئی اپنے مرض کے زمانے میں کہے یا مرضی یا سقمی، ہائے میری بیماری۔ اور منازل پر حسرت کا اظہار کرنے کی مثال جیسے تو کہے یا منزلی

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اور یا منزل فلاں اور جیسے شاعر کے شعر میں ہے

ایا منازل سلمٰی این سلماک ❊ من اجل ہذا بکیناہا بکیناک

ترجمہ:- اے سلمٰی کی منزلوں تیری سلمٰی کہاں ہے ۔ اسی وجہ سے ہم نے سلمٰی کو رویا اور منزلوں کو رویا۔ یہاں منازل کو ندا کرکے اس پر حسرت اور حزن کا اظہار کیا گیا ہے۔ اور ندا یا پر حسرت کا اظہار کرنے کی مثال جیسے تو کہے یا ناقۃ ابی اور یا ناقتی۔ اے میرے باپ کی اونٹنی اور اے میری اونٹنی۔

ثُمَّ الْخَبَرُ قَدْ يَقَعُ مَوْقِعَ الْإِنْشَاءِ إِمَّا لِلتَّفَاؤُلِ بِلَفْظِ الْمَاضِي دَلَالَةً عَلَى أَنَّهُ كَأَنَّهُ وَقَعَ نَحْوُ وَفَّقَكَ اللّٰهُ لِلتَّقْوٰى أَوْ لِإِظْهَارِ الْحِرْصِ فِي وُقُوعِهِ كَمَا مَرَّ فِي بَحْثِ الشَّرْطِ مِنْ أَنَّ الطَّالِبَ إِذَا عَظُمَتْ رَغْبَتُهُ فِي شَيْءٍ يَكْثُرُ تَصَوُّرُهُ إِيَّاهُ فَرُبَّمَا يُخَيَّلُ إِلَيْهِ حَاصِلًا فَيُؤَدِّيهِ بِلَفْظِ الْمَاضِي نَحْوُ رَزَقَنِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى لِقَاءَكَ۔

ترجمہ پھر خبر کبھی انشاء کی جگہ واقع ہوتی ہے یا تو تفاؤل کی خاطر لفظ ماضی کے ساتھ اس بات پر دلالت کرنے کے لئے گویا یہ چیز واقع ہو گئی جیسے اللہ تجھے تقوی کی توفیق دے یا اس کے وقوع میں حرص کو ظاہر کرنے کے لئے جیسا کہ شرط کی بحث میں گذر چکا کہ طالب کی رغبت جب کسی چیز میں زیادہ ہوتی ہے تو اس کا تصور بھی زیادہ ہوتا ہے پس وہ اس کو حاصل خیال کرنے لگتا ہے پس لفظ ماضی کے ساتھ لایا جاتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ مجھے تیری ملاقات کرائے۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ کلام خبری کبھی مجازاً کلام انشائی کی جگہ واقع ہوتا ہے اور کلام انشائی کی جگہ کلام خبری صیغہ ماضی کے ساتھ اس لئے واقع ہوتا ہے تاکہ وہ اس بات پر دلالت کرے گویا وہ چیز واقع ہو گئی ہے اب ایسا یا تو تفاؤل کی وجہ سے ہوگا۔ تفاؤل کہتے ہیں مخاطب پر سرور کو داخل کرنا یعنی مخاطب کو خوش کرنا اس کی صورت یہ ہے کہ متکلم مخاطب سے ایک چیز طلب کرنا چاہتا ہے اور اس چیز کی طلب پر دلالت کرنے والا صیغہ امر ہے لیکن صیغہ امر سے اس صیغہ ماضی کی طرف جو تحقق وقوع پر دال ہے تفاؤلاً عدول کیا گیا جیسے "وفقک اللہ للتقوی" اللہ تجھ کو تقوی کی توفیق دے یہاں انشاء یعنی امر کی جگہ صیغہ ماضی استعمال کیا گیا ہے تاکہ حصول تقوی کے تحقق کے سلسلہ میں مخاطب کو مسرور کیا جا سکے اور کلام انشائی کی جگہ کلام خبری کبھی کسی شئے کے وقوع کی حرص کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسا کہ شرط کی بحث میں ذکر کیا گیا ہے کہ جب کسی چیز کی رغبت زیادہ ہوتی ہے تو بسا اوقات اس کے بارے میں یہ خیال کر لیا جاتا ہے کہ وہ چیز حاصل ہو گئی ہے پس اس کو صیغہ ماضی سے تعبیر کر دیا جاتا ہے جیسے رزقنی اللہ تعالیٰ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

تفارک، اللہ تعالیٰ مجھ کو تیری ملاقات کا شرف عطا کرے۔

وَالدُّعَاءُ بِصِيْغَةِ الْمَاضِيْ مِنَ الْبَلِيْغِ كَقَوْلِهٖ رَحِمَهُ اللّٰهُ يَحْتَمِلُهُمَا اَيِ التَّفَاؤُلَ وَاِظْهَارَ الْحِرْصِ اَمَّا غَيْرُ الْبَلِيْغِ فَهُوَ ذَاهِلٌ عَنْ هٰذِهِ الْاِعْتِبَارَاتِ

ترجمہ اور بلیغ کا صیغۂ ماضی کے ساتھ دعا کرنا جیسے اس کا قول رحمہ اللہ، اللہ اس پر رحم کرے تفاؤل اور اظہار حرص دونوں کا احتمال رکھتا ہے۔ بہرحال غیر بلیغ تو وہ ان اعتبارات سے غافل ہے۔

تشریح مصنف رحمہ کہتے ہیں کہ صیغہ ماضی کے ساتھ اگر بلیغ آدمی دعا کرتا ہے مثلاً کہتا ہے رحمہ اللہ تو اس صیغۂ ماضی میں تفاؤل اور اظہار حرص دونوں کا احتمال ہوگا یعنی اس کو تفاؤل اور اظہار حرص دونوں پر محمول کیا جاسکتا ہے حاصل یہ کہ ان دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے اور بلیغ کی قید اس لئے ذکر کی ہے کہ غیر بلیغ ان اعتبارات سے غافل ہوتا ہے اس میں ان نکات کو سمجھنے اور اعتبار کرنے کی صلاحیت ہی نہیں ہوتی ہے لہذا اگر غیر بلیغ صیغہ ماضی کے ساتھ دعا کرے گا تو اس کا یہ کلام ان دونوں نکتوں کا محتمل نہ ہوگا۔

اَوْ لِلْاِحْتِرَازِ عَنْ صُوْرَةِ الْاَمْرِ كَقَوْلِ الْعَبْدِ لِلْمَوْلٰى يَنْظُرُ الْمَوْلٰى اِلَيَّ سَاعَةً دُوْنَ اُنْظُرْ لِاَنَّهٗ فِيْ صُوْرَةِ الْاَمْرِ وَاِنْ قُصِدَ بِهِ الدُّعَاءُ اَوِ الشَّفَاعَةُ اَوْ لِحَمْلِ الْمُخَاطَبِ عَلَى الْمَطْلُوْبِ بِاَنْ يَّكُوْنَ الْمُخَاطَبُ مِمَّنْ لَا يُحِبُّ اَنْ يُكَذِّبَ الطَّالِبَ اَيْ يُنْسَبَ اِلَى الْكِذْبِ كَقَوْلِكَ لِصَاحِبِكَ الَّذِيْ لَا يُحِبُّ تَكْذِيْبَكَ تَاْتِيْنِيْ غَدًا مَقَامَ اِئْتِنِيْ تَحْمِلُهٗ بِاَلْطَفِ وَجْهٍ عَلَى الْاِتْيَانِ لِاَنَّهٗ اِنْ لَمْ يَاْتِكَ غَدًا صِرْتَ كَاذِبًا مِنْ حَيْثُ الظَّاهِرِ لِكَوْنِ كَلَامِكَ فِيْ صُوْرَةِ الْخَبَرِ۔

ترجمہ یا امر کی صورت سے بچنے کے لئے جیسے غلام کا اپنے مولیٰ سے یہ کہنا ینظر المولیٰ الیّ ساعۃ نہ کہ اُنظر اس لئے کہ اُنظر امر کی صورت میں ہے اگرچہ اس سے دعا یا سفارش مقصود ہے یا مخاطب کو مطلوب پر آمادہ کرنے کے لئے اس طور پر کہ مخاطب ان لوگوں میں سے ہو جو طالب کی تکذیب نہیں چاہتا ہے یعنی کذب کی طرف نسبت نہیں چاہتا ہے۔ جیسے تیرا قول اپنے اس دوست سے جو تیری تکذیب پسند نہیں کرتا ہے تاتینی غدًا ائتنی کی جگہ۔ لطیف انداز میں آنے پر آمادہ کرنے کے لئے اس لئے کہ اگر وہ کل نہ آیا تو ظاہر کاذب ہوگا کیونکہ تیرا کلام خبر کی صورت میں ہے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ کلام خبری کلام انشائی کی جگہ کبھی اس وقت لایا جاتا ہے جب متکلم امر کی صورت سے احتراز کرنا چاہتا ہو جیسے آقا اپنے غلام سے ناراض ہو کر اس کی طرف سے منہ پھیر لے اور پھر غلام کلام خبری کے ساتھ آقا سے کہے ینظر المولی الی ساعۃ خدا کرے آقا کی ایک نظر ادھر بھی پڑ جائے یہاں اصلاً تو اُنظر کہنا چاہئے تھا مگر چونکہ امر استعلاء پر مشتمل ہوتا ہے جو منافی ادب ہے اس لئے غلام نے بے ادبی سے بچتے ہوئے امر کی صورت سے احتراز کیا ہے اور اُنظر امر کی جگہ کلام خبری استعمال کیا ہے اگرچہ اُنظر سے مقصود بھی دعا یا سفارش ہی ہے۔ اور کلام خبری کو کلام انشائی کی جگہ کبھی اس لئے استعمال کیا جاتا ہے تاکہ مخاطب کو مطلوب حاصل کرنے پر آمادہ کیا جا سکے اور یہ اس وقت ہوگا جب مخاطب طالب یعنی متکلم کی تکذیب کو پسند نہ کرتا ہو یعنی مخاطب اس بات کو پسند نہ کرتا ہو کہ متکلم کی طرف جھوٹ منسوب کیا جائے مثلاً متکلم اپنے اس دوست سے جو اس کی تکذیب سے سخت متنفر ہو یوں کہے تاتینی غدا حالانکہ متکلم کو ائتنی غدا امر کی صورت میں کہنا چاہئے تھا مگر اس نے تاتینی غدا جملہ خبریہ کی صورت میں اس لئے کہا ہے تاکہ مخاطب جو اس کا دوست ہے یقیناً آئے کیونکہ اگر وہ نہ آیا تو متکلم اپنی خبر میں جھوٹا قرار پائے گا حالانکہ مخاطب اس کو پسند نہیں کرتا ہے اور مخاطب کے نہ آنے کی صورت میں متکلم جھوٹا اس لئے قرار پائے گا کہ متکلم کا یہ کلام خبر کی صورت میں ہے اور خبر صدق و کذب کا احتمال رکھتی ہے اس کے برخلاف اگر متکلم "ائتنی غدا" امر کی صورت میں کہتا تو یہ بات پیدا نہ ہوتی کیونکہ امر انشاء ہے اور انشاء صدق و کذب کا احتمال نہیں رکھتا ہے لہذا مخاطب متکلم کو جھوٹ کی طرف منسوب ہونے سے بچانے کے لئے بالضرور آئے گا پس اس کلام خبری کے ذریعے متکلم نے مخاطب کو بڑے لطیف انداز میں آنے پر آمادہ کیا ہے۔

تَنْبِيْهٌ اَلْاِنْشَاءُ كَالْخَبَرِ فِيْ كَثِيْرٍ مِمَّا ذُكِرَ فِي الْاَبْوَابِ الْخَمْسَةِ السَّابِقَةِ يَعْنِيْ اَحْوَالَ الْاِسْنَادِ وَالْمُسْنَدِ اِلَيْهِ وَالْمُسْنَدِ وَمُتَعَلِّقَاتِ الْفِعْلِ وَالْقَصْرِ فَلْيُعْتَبَرْ اَيْ ذٰلِكَ الْكَثِيْرُ الَّذِيْ يُشَارِكُ فِيْهِ الْاِنْشَاءُ الْخَبَرَ النَّاظِرُ بِنُوْرِ الْبَصِيْرَةِ فِيْ لَطَائِفِ الْكَلَامِ مَثَلًا اَلْكَلَامُ الْاِنْشَائِيُّ اَيْضًا اِمَّا مُؤَكَّدٌ اَوْ غَيْرُ مُؤَكَّدٍ وَالْمُسْنَدُ اِلَيْهِ فِيْهِ اِمَّا مَحْذُوْفٌ اَوْ مَذْكُوْرٌ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ۔

ترجمہ خبردار، انشاء خبر کی طرح ہے بہت سے ان اعتبارات میں جو سابقہ پانچ ابواب میں مذکور ہیں یعنی احوال اسناد، احوال مسند الیہ، احوال مسند، احوال متعلقات فعل اور قصر پس نور بصیرت سے دیکھنے والے کو لطائف کلام میں اس کثیر حصہ کا اعتبار کرنا چاہئے جس میں انشاء خبر کے ساتھ شریک ہے مثلاً کلام انشاء بھی مؤکد ہوگا یا غیر مؤکد اور مسند الیہ اس میں محذوف ہوگا یا مذکور

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

الیٰ غیر ذلک۔

تشریح مصنف کہتے ہیں وہ مباحث جو خبر کے پانچ ابواب (احوالِ اسناد، احوال مسند الیہ، احوال مسند، احوال متعلقاتِ فعل اور قصر) میں ذکر کئے گئے ہیں وہ انشاء میں بھی جاری ہو سکتے ہیں بس ناظر کو چاہئے کہ وہ انشاء میں بھی ان مباحث کی رعایت کرے مثلاً خبر کی طرح انشاء بھی مؤکد ہوگا یا غیر مؤکد ہوگا۔ مؤکد کی مثال اِضرِب اِضرِب تکرار کے ساتھ اور غیر مؤکد کی مثال بغیر تکرار کے اِضرب۔ اسی طرح خبر کی طرح انشاء میں بھی مسند الیہ مذکور ہوگا یا محذوف ہوگا مذکور جیسے ابتداءً کوئی کہے ہل زید قائم اور محذوف کی مثال جیسے زید کا ذکر آیا اس پر کسی نے کہا ہل قائم۔ اسی طرح دیگر مباحث کا بھی اعتبار کیا جا سکتا ہے۔ واللہ اعلم

جمیل احمد عفرلہ ولوالدیہ۔ ۳ شوال ۱۴۰۶ھ

اَلْفَصْلُ وَالْوَصْلُ بَدَأَ بِذِكْرِ الْفَصْلِ لِاَنَّهُ الْاَصْلُ وَالْوَصْلُ طَارٍ عَارِضٌ عَلَيْهِ حَاصِلٌ بِزِيَادَةِ حَرْفٍ لٰكِنْ لَمَّا كَانَ الْوَصْلُ بِمَنْزِلَةِ الْمَلَكَةِ وَالْفَصْلُ بِمَنْزِلَةِ الْعَدَمِ وَالْاَعْدَامُ اِنَّمَا تُعْرَفُ بِمَلَكَاتِهَا بَدَأَ فِي التَّعْرِيْفِ بِذِكْرِ الْوَصْلِ

ترجمہ (یہ) باب فصل اور وصل کے بیان میں ہے مصنف نے فصل کے ذکر سے ابتداء اس لئے کی ہے کہ فصل ہی اصل ہے اور وصل اس پر طاری ہے عارض ہے (اور) حرف کی زیادتی سے حاصل ہے مگر چونکہ وصل ملکہ کے مرتبہ میں ہے اور فصل عدم کے مرتبہ میں ہے اور اعدام اپنے ملکات سے پہچانے جاتے ہیں (اس لئے) تعریف میں وصل کے ذکر سے شروع کیا ہے۔

تشریح ابواب ثمانیہ میں سے آٹھواں باب (فصل و وصل کے بیان میں ہے فصل سے مراد ترک عطف ہے اور وصل سے مراد عطف ہے۔ شارح نے عنوان میں فصل کو وصل پر مقدم کرنے کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ کلام میں فصل اصل ہے اور وصل اس پر طاری اور عارض ہے کیونکہ فصل نام ہے ترک عطف کا اور وصل نام ہے عطف کا اور عدم عطف میں چونکہ کسی حرف کو زیادہ کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی ہے اس لئے عدم عطف یعنی فصل اصل ہوگا اور عطف میں چونکہ حرف کو زیادہ کرنے کی ضرورت پڑتی ہے اس لئے عطف یعنی وصل طاری، عارض اور فرع ہوگا اور اصل چونکہ طاری، عارض اور فرع پر مقدم ہوتا ہے اس لئے عنوان میں فصل کو وصل پر مقدم کیا گیا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ فصل نام ہے عدم عطف کا اور وصل نام ہے عطف کا اور یہ بات محقق ہے کہ حادث میں عدم پہلے ہوتا ہے اور وجود بعد میں لہٰذا فصل کو پہلے ذکر کیا گیا اور وصل کو بعد میں ذکر کیا گیا مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ جب فصل اصل ہے اور وصل عارض اور طاری ہے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تو تعریف کے موقعہ پر بھی فصل کو مقدم کرنا چاہیئے تھا تعریف کے موقعہ پر وصل کو کیوں مقدم کیا گیا ہے لکن لما سے شارح نے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ وصل ملکہ کے مرتبہ میں ہے اور فصل عدم کے مرتبہ میں ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ اعدام اپنے ملکات سے پہچانے جاتے ہیں یعنی اعدام کی معرفت ملکات کی معرفت پر موقوف ہوتی ہے اور یہ بات تو آپ کو بھی معلوم ہے کہ موقوف علیہ پہلے ہوتا ہے اور موقوف بعد میں لہٰذا تعریف کے موقعہ پر وصل کو پہلے ذکر کیا گیا اور فصل کو بعد میں یعنی وصل کی تعریف پہلے بیان کی گئی ہے اور فصل کی بعد میں یہاں تفتازانی پر ایک اعتراض کیا جا سکتا ہے وہ یہ کہ علامہ تفتازانی نے مختصر المعانی میں بمنزلۃ کا لفظ بڑھا کر بمنزلۃ الملکۃ اور بمنزلۃ العدم فرمایا ہے اور مطول میں اس لفظ کو ساقط کر کے بینہما تقابل العدم والملکۃ فرمایا ہے یعنی مطول کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ فصل اور وصل کے درمیان صریح تضاد ہے اور مختصر کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں کے درمیان صریح تضاد نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ملکہ کے دو معنی ہیں ایک معنی تو یہ ہیں کہ وصف ایک چیز کے ساتھ اس کی جنس کے اعتبار سے قائم ہو مثلاً بصر ایک وصف ہے اور وہ افراد انسان کے ساتھ انسان کی جنس یعنی حیوان کے اعتبار سے قائم ہے یعنی بصر (دیکھنا) اصلاً تو حیوان کا وصف ہے مگر چونکہ انسان بھی حیوان کا ایک فرد ہے اسلئے بصر انسان کا بھی وصف ہوگا یعنی جس طرح حیوان کی شان بصیر ہونا ہے اسی طرح انسان کی شان بھی بصیر ہونا ہے۔ دوم یہ کہ وصف ایک چیز کے ساتھ اس کے تشخص کے اعتبار سے قائم ہو مثلاً علم، انسان کا وصف ہے اس کے تشخص کے اعتبار سے یعنی عالم ہونا انسان کی شان ہے مگر کسی کے واسطے سے نہیں بلکہ انسان ہونے کے اعتبار سے انسان علم کے ساتھ متصف ہے پس جنس کے اعتبار سے دو جملوں کی شان یہ ہے کہ ان میں وصل ہو مگر شخص کے اعتبار سے ان کی شان یہ ہے کہ کبھی ان میں وصل نہ ہو اس طور پر کہ ان دونوں کے درمیان کمال انقطاع ہو کیونکہ کمال انقطاع کی صورت میں وصل نہیں ہوتا ہے پس مختصر المعانی میں بمنزلۃ کے اضافہ کے ساتھ بمنزلۃ الملکۃ معنی ثانی کے اعتبار سے ہے کیونکہ شخص کے اعتبار سے جب کبھی دونوں جملوں کے درمیان وصل نہیں ہوتا تو ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ وصل ملکہ نہیں ہوگا بلکہ ملکہ کے مرتبہ میں ہوگا اور مطول میں بینہما تقابل العدم والملکۃ بغیر بمنزلۃ کے لفظ کے معنی اول کے اعتبار سے ہے کیونکہ جب جنس کے اعتبار سے دو جملوں کے درمیان قطعی طور پر وصل ہوگا تو یہ وصل ملکہ ہوگا نہ کہ بمنزلۃ الملکۃ الحاصل جب بمنزلۃ کا لفظ اور اعتبار سے ہے اور اسقاط اور اعتبار سے ہے تو شارح کی ان دونوں عبارتوں میں کوئی منافات اور تعارض نہ ہوگا بعض لوگوں نے کہا ہے کہ مختصر میں بمنزلۃ کا لفظ صحیح ہے اور مطول میں مضاف یعنی شبہ کا لفظ محذوف ہے تقدیری عبارت یہ ہے بینہما شبہ تقابل العدم والملکۃ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ تقابل عدم و ملکہ امور وجودیہ خارجیہ میں ہوتا ہے اور فصل و وصل امور اعتباریہ میں سے ہیں اگرچہ ان کا متعلق وجودی ہوتا ہے پس فصل و وصل چونکہ امور اعتباریہ میں سے ہیں اس لئے ان کے درمیان تقابل عدم و ملکہ نہیں ہوگا بلکہ شبہ تقابل عدم و ملکہ ہوگا جس کو مختصر میں بمنزلۃ الملکۃ اور بمنزلۃ العدم سے تعبیر کیا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو شارح

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

کی عبارتوں پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔

فَقَالَ اَلْوَصْلُ عَطْفُ بَعْضِ الْجُمَلِ عَلٰی بَعْضٍ وَالْفَصْلُ تَرْكُهٗ اَیْ تَرْكُ عَطْفِهٖ عَلَیْهِ فَاِذَا اَتَتْ جُمْلَةٌ بَعْدَ جُمْلَةٍ فَالْاُوْلٰی اِمَّا اَنْ یَّكُوْنَ لَهَا مَحَلٌّ مِّنَ الْاِعْرَابِ اَوْ لَا وَعَلَی الْاَوَّلِ اَیْ عَلٰی تَقْدِیْرِ اَنْ یَّكُوْنَ لِلْاُوْلٰی مَحَلٌّ مِّنَ الْاِعْرَابِ اِنْ قُصِدَ تَشْرِیْكُ الثَّانِیَةِ لَهَا اَیْ لِلْاُوْلٰی فِیْ حُكْمِهٖ اَیْ فِیْ حُكْمِ الْاِعْرَابِ الَّذِیْ كَانَ لَهَا مِثْلُ كَوْنِهَا خَبَرَ مُبْتَدَاٍ اَوْ حَالًا اَوْ صِفَةً اَوْ نَحْوَ ذٰلِكَ عُطِفَتِ الثَّانِیَةُ عَلَیْهَا اَیْ عَلَی الْاُوْلٰی لِیَدُلَّ الْعَطْفُ عَلَی التَّشْرِیْكِ الْمَذْكُوْرِ كَالْمُفْرَدِ فَاِنَّهٗ اِذَا قُصِدَ تَشْرِیْكُهٗ لِمُفْرَدٍ قَبْلَهٗ فِیْ حُكْمِ اِعْرَابِهٖ مِنْ كَوْنِهٖ فَاعِلًا اَوْ مَفْعُوْلًا اَوْ نَحْوَ ذٰلِكَ وَجَبَ عَطْفُهٗ عَلَیْهِ۔

ترجمہ پس کہا وصل بعض جملوں کا بعض پر عطف کرنا ہے اور فصل اس کا ترک کرنا ہے یعنی بعض جملوں کے بعض پر عطف کو ترک کرنا ہے پس جب ایک جملہ کے بعد دوسرا جملہ آئے تو پہلا جملہ یا تو اس کے لئے محل اعراب ہوگا یا نہیں اور پہلی صورت میں یعنی اس صورت میں کہ پہلے جملہ کے لئے محل اعراب ہو اگر جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے ساتھ اس حکم اعراب میں شریک کرنے کا ارادہ کیا گیا سو جو حکم اعراب پہلے جملہ کے لئے تھا مثلاً اس کا مبتدا کی خبر ہونا یا حال ہونا یا صفت ہونا یا اسی جیسا۔ تو جملہ ثانیہ کا جملہ اولیٰ پر عطف کیا جائے گا تاکہ عطف شرکت مذکورہ پر دلالت کرے مفرد کی طرح اسلئے کہ جب ایک مفرد کو اس سے پہلے والے مفرد کے ساتھ اس کے حکم اعراب میں یعنی اس کے فاعل یا مفعول یا اسی جیسا ہونے میں شریک کرنے کا ارادہ ہو تو دوسرے مفرد کا پہلے مفرد پر عطف کرنا ضروری ہے۔

تشریح مصنف نے وصل اور فصل کی تعریف میں کہا ہے کہ بعض جملوں کا بعض جملوں پر عطف کرنے کا نام وصل ہے اور بعض جملوں کا بعض پر عطف نہ کرنے کا نام فصل ہے۔ یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ مصنف کی ظاہری عبارت یعنی عطف بعض الجمل علی بعض اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مفردات میں عطف نہیں ہوتا ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ عطف جس طرح جملوں میں ہوتا ہے اسی طرح مفردات میں بھی ہوتا ہے چنانچہ دو مفردوں کے درمیان اگر جامع پایا جائے گا تو ان دونوں کے درمیان وصل ہوگا جیسا کہ دو مفردوں کے درمیان تقابل ہو تو تقابل بھی چونکہ جامع ہوتا ہے اسلئے تقابل کی صورت میں وصل اور عطف ہوگا جیسے "ھو الاول والآخر والظاھر والباطن" کہ ان چاروں مفردوں کے درمیان تقابل کے پائے جانے کی وجہ سے عطف کیا گیا ہے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اور اگر دو مفردوں کے درمیان جامع نہ ہو تو فصل اور ترک عطف ہوگا جیسے "الملک القدوس السلام المؤمن المہیمن العزیز الجبار المتکبر" کہ ان مفردات کے درمیان کوئی جامع موجود نہیں ہے اسلئے ان کے درمیان عطف کو ترک کر دیا گیا مصنف کی طرف سے اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہم نے یہ تعریف مطلق فصل ووصل کی نہیں کی ہے بلکہ فصل ووصل کی اس نوع کی تعریف کی ہے جو جملوں میں واقع ہے یعنی جملوں کے درمیان واقع ہونے والے فصل ووصل کی تعریف کی ہے مطلقاً فصل ووصل کی تعریف نہیں ہے۔ یہاں ایک دوسرا اعتراض بھی ہے وہ یہ کہ مصنف نے جمل بصیغہ جمع کیوں ذکر کیا ہے عطف جملۃ علی جملۃ بصیغہ واحد، ذکر کرنے میں کیا قباحت تھی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جملوں کے درمیان دو طرح سے عطف کیا جاتا ہے ایک تو اس طرح کہ دو جملوں میں عطف ہو یعنی ایک جملہ دوسرے پر معطوف ہو دوم اس طرح کہ متعدد جملوں کے درمیان عطف ہو مثلاً چار جملے ہوں اور ان میں سے پہلے دو جملوں کا مجموعہ دوسرے دو جملوں کے مجموعہ کے مناسب تو ہو مگر چاروں کے درمیان مناسبت نہ ہو تو ایسی صورت میں پہلے دو جملوں کے درمیان عطف ہوگا پھر ان دونوں کا مجموعہ معطوف علیہ ہوگا پھر بعد والے دو جملوں کے درمیان عطف ہوگا اور ان دونوں کا مجموعہ معطوف ہوگا پس اس صورت میں جملوں کا عطف جملوں پر ہوگا نہ کہ جملہ کا عطف جملے پر اب اگر مصنف عطف جملۃ علی جملۃ کہہ دیتا تو یہ تعریف عطف جمل علی الجمل کو شامل نہ ہوتی پس تعریف کو عام اور تام کرنے کے لئے مصنف نے جمل بصیغہ جمع ذکر کیا ہے نہ کہ بصیغہ واحد۔ تاکہ تعریف دونوں قسم کے عطف کو شامل ہو جائے۔ مصنف رہ فرماتے ہیں کہ جب دو جملے مذکور ہوں یعنی ایک جملہ دوسرے جملے کے بعد واقع ہو تو یہ دیکھیں گے کہ پہلے جملہ کے لئے محل اعراب ہے یا نہیں۔ محل اعراب کا مطلب یہ ہے کہ اعراب والے کی جگہ میں ہے یا نہیں اعراب والے سے مراد مفرد ہے یعنی یہ دیکھیں گے کہ پہلا جملہ مفرد کی جگہ اس طور پر واقع ہے کہ اگر مفرد ذکر کیا جاتا تو وہ معرب ہوتا، یا مفرد کی جگہ واقع نہیں ہے پہلے جملہ کے لئے محل اعراب ہونے کی مثال زید یعطی ویمنع ہے کہ پہلا جملہ یعنی یعطی محل اعراب میں ہے اس طور پر کہ یعطی مبتدا کی خبر ہے اگر اس کی جگہ مفرد مثلاً معطی ہوتا تو اس پر اعراب یعنی رفع آجاتا اور محل اعراب نہ ہونے کی مثال ہے قالوا حسبنا اللہ ونعم الوکیل۔ ہے کہ حسبنا اللہ جو پہلا جملہ ہے وہ چونکہ مقولہ کا جزء ہے اور اعراب مقولہ کے لئے ہوتا ہے نہ کہ مقولہ کے جزء کے لئے اس لئے حسبنا اللہ کے لئے کوئی محل اعراب نہ ہوگا بہرحال اگر پہلے جملہ کے لئے محل اعراب ہے تو اب دیکھیں گے کہ متکلم دوسرے جملہ کو پہلے جملہ کے ساتھ اس حکم اعراب میں جو حکم پہلے جملہ کے لئے تھا (مثلاً پہلے جملہ کا مبتداء کی خبر ہونا جیسے زید یعطی ویمنع، یا ذوالحال کا حال ہونا جیسے جاءنی زید یعطی ویمنع، یا موصوف کی صفت ہونا جیسے مررت برجل یعطی ویمنع۔ یا مفعول ہونا جیسے الم تعلم انی احبک واکرمک) شریک کرنا چاہتا ہے یا نہیں اگر متکلم دوسرے جملہ کو پہلے جملہ کے ساتھ حکم اعراب میں شریک کرنا چاہتا ہے تو دوسرے جملہ کا پہلے جملہ پر عطف کرنا ضروری ہوگا تاکہ یہ عطف شرکت مذکورہ پر دلالت کرے جیسا کہ جب دو مفرد مذکور ہوں اور متکلم دوسرے مفرد کو پہلے مفرد کے ساتھ اس کے حکم اعراب میں (فاعل ہونے میں جیسے جاء زید وخالد وعامر، یا مفعول ہونے میں جیسے اکل شاہد

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

تفاماوخیارا ، یا مبتلا ہونے میں جیسے راشد وزاہد شاربان) شریک کرنا چاہتا ہو تو دوسرے مفرد کا پہلے مفرد پر عطف کرنا ضروری ہے پس اسی طرح جب دوسرے جملہ کو پہلے جملہ کے ساتھ اس کے حکم اعراب میں شریک کرنا مقصود ہوگا تو دوسرے جملہ کا پہلے جملہ پر عطف کرنا ضروری ہوگا۔

فَشَرْطُ كَوْنِهٖ اَیْ كَوْنِ عَطْفِ الثَّانِيَةِ عَلَى الْاُوْلٰى مَقْبُوْلًا بِالْوَاوِ وَنَحْوِهٖ اَنْ يَّكُوْنَ بَيْنَهُمَا اَیْ بَيْنَ الْجُمْلَتَيْنِ جِهَةٌ جَامِعَةٌ نَحْوُ زَيْدٌ يَكْتُبُ وَيَشْعُرُ لِمَا بَيْنَ الْكِتَابَةِ وَالشِّعْرِ مِنَ التَّنَاسُبِ الظَّاهِرِ اَوْ يُعْطِیْ وَيَمْنَعُ لِمَا بَيْنَ الْاِعْطَاءِ وَالْمَنْعِ مِنَ التَّضَادِّ بِخِلَافِ زَيْدٌ يَكْتُبُ وَيَمْنَعُ اَوْ يُعْطِیْ وَيَشْعُرُ وَذٰلِكَ لِئَلَّا يَكُوْنَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا كَالْجَمْعِ بَيْنَ الضَّبِّ وَالنُّوْنِ وَقَوْلُهٗ وَنَحْوِهٖ اَرَادَ بِهٖ مَا يَدُلُّ عَلَى التَّشْرِيْكِ كَالْفَاءِ وَثُمَّ وَحَتّٰى وَذِكْرُهٗ حَشْوٌ مُفْسِدٌ لِاَنَّ هٰذَا الْحُكْمَ مُخْتَصٌّ بِالْوَاوِ لِاَنَّ لِكُلٍّ مِنَ الْفَاءِ وَثُمَّ وَحَتّٰى مَعْنًى مُحَصَّلًا غَيْرَ التَّشْرِيْكِ وَالْجَمْعِيَّةِ فَاِنْ تَحَقَّقَ هٰذَا الْمَعْنٰى حَسُنَ الْعَطْفُ وَاِنْ لَمْ تُوْجَدْ جِهَةٌ جَامِعَةٌ بِخِلَافِ الْوَاوِ۔

ترجمہ پس واؤ وغیرہ کے ساتھ دوسرے جملہ کے پہلے جملہ پر عطف کے مقبول ہونے کی شرط یہ ہے کہ ان دونوں جملوں کے درمیان جہت جامع ہو۔ جیسے زید یکتب ویشعر کیونکہ کتابت اور شعر کے درمیان تناسب ظاہر ہے اور زید یعطی ویمنع کیونکہ اعطاء اور منع کے درمیان تضاد ہے برخلاف زید یکتب ویمنع یا یعطی ویشعر کے اور جہت جامع کی شرط اس لئے ہے تاکہ دو جملوں کے درمیان جمع کرنا گوہ اور مچھلی کے درمیان جمع کرنے کی طرح نہ ہو اور مصنف کے قول ونحوہ سے مراد وہ حرف عطف ہے جو حکم میں شرکت کرنے پر دلالت کرتا ہو جیسے فاء، ثم، حتی اور اس کا ذکر کرنا بے فائدہ اور مفسد معنی ہے اس لئے کہ یہ حکم تو واؤ کے ساتھ مختص ہے کیونکہ فاء، ثم، اور حتی میں سے ہر ایک کے لئے تشریک اور جمعیت کے علاوہ دوسرے معانی ہیں پس اگر یہ معنی متحقق ہو گئے تو عطف کرنا بہتر ہے اگرچہ جہت جامع موجود نہ ہو برخلاف واؤ کے۔

تشریح مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ جب واؤ اور دیگر حروف عطف کے ذریعہ جملہ ثانیہ کا جملہ اولیٰ پر یا مفرد ثانی کا مفرد اولی پر عطف ہو تو باب بلاغت میں اس عطف کے مقبول اور مستحسن ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ ان دونوں جملوں اور دونوں مفردوں کے درمیان جہت جامع ہو یعنی دونوں کے درمیان مناسبت ہو اگر دونوں کے درمیان جہت جامع اور مناسبت موجود ہوگی تو یہ عطف مقبول اور مستحسن ہوگا ورنہ مقبول اور مستحسن نہ ہوگا مثلاً زید یکتب ویشعر میں عطف مقبول اور مستحسن ہے کیونکہ کتابت اور شعر کے درمیان

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

جہت جامعہ اور مناسبت موجود ہے اس طور پر کہ ان دونوں میں سے ہر ایک تالیفِ کلام کے قبیل سے ہے کتابت بصورتِ نثر تالیفِ کلام ہے اور شعر بصورتِ نظم تالیفِ کلام ہے اسی طرح زید یعطی و یمنع میں عطف مقبول اور مستحسن ہے اس لئے کہ اعطاء اور منع کے درمیان جہت جامعہ اور مناسبت موجود ہے اس طور پر کہ ان دونوں کے درمیان تضاد ہے اور تضاد بھی ایک قسم کی مناسبت ہے اور تضاد مناسبت اسلئے ہے کہ احد الضدین کے تصور سے ضد آخر خود بخود ذہن میں آجاتی ہے چنانچہ مشہور ہے ضد الشئ اقرب خطورا بالبال عند خطوره یعنی کسی شے کے دل میں آنے کے وقت اس کی ضد دوسری چیزوں کے مقابلہ میں زیادہ جلد دل میں آتی ہے مثلاً رات کا تصور کرنے سے دن کا تصور ہو جاتا ہے اور سفید کا تصور کرنے سے سیاہ کا تصور ہو جاتا ہے اور سایہ کا تصور کرنے سے دھوپ کا تصور ہو جاتا ہے۔ بہرحال جب ایک چیز کا تصور کرنے سے اس کی ضد خود بخود دل میں کھٹکنے لگتی ہے تو ضدین متناسب ہوں گی اور تضاد جہت جامعہ اور ایک قسم کی مناسبت ہوگی الحاصل تضاد جب جہت جامعہ اور مناسبت ہے اور اعطاء اور منع کے درمیان تضاد پایا جاتا ہے تو اس مناسبت کی وجہ سے یعطی و یمنع کے درمیان بھی عطف مقبول اور مستحسن ہوگا اس کے برخلاف زید یکتب و یمنع اور زید یعطی و یشعر کہ یہاں کتابت اور منع کے درمیان اور اعطاء اور شعر کے درمیان چونکہ کوئی مناسبت نہیں ہے اس لئے ان کے درمیان عطف مقبول اور مستحسن نہ ہوگا رہی یہ بات کہ عطف کے مقبول ہونے کے لئے جہت جامعہ کا پایا جانا کیوں ضروری ہے تو شارح نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ دو جملوں یا دو مفردوں کے درمیان اگر جہت جامعہ موجود نہ ہو تو بذریعۂ عطف ان دونوں کا جمع کرنا ایسا ہوگا جیسے گوہ اور مچھلی کا جمع کرنا۔ گوہ خشکی کا وہ جانور ہے جو پانی نہیں پیتا ہے اگر کبھی اس کو پیاس لگتی ہے تو وہ ہوا سے سیراب ہو جاتا ہے اور نون مچھلی ہے اور مچھلی ایسا دریائی جانور ہے جو پانی کے علاوہ زندگی نہیں گذارتا ہے غرض یہ ہے کہ گوہ اور مچھلی کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے پس عدم مناسبت کی وجہ سے جس طرح ان دونوں کا اجتماع نہیں ہو سکتا ہے اسی طرح جہت جامعہ کے انتفاء کے وقت دو جملوں یا دو مفردوں کا اجتماع بھی نہیں ہو سکتا ہے اور جب ایسا ہے تو کلامِ اعراب میں دو جملوں یا دو مفردوں کو جمع کرنے کے لئے ان دونوں کے درمیان جہت جامعہ اور مناسبت کا پایا جانا ضروری ہوگا بغیر اس کے علماء بلاغت کے نزدیک عطف مقبول اور پسندیدہ نہ ہوگا۔ علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف کا بالواؤ کے بعد نحوہ کا لفظ ذکر کرنا غلط ہے بلکہ مفسدِ معنی ہے کیونکہ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نحوہ سے واؤ کے علاوہ وہ حروف عطف مراد ہیں جو دو جملوں یا دو مفردوں کو حکم میں شریک کرنے پر دلالت کرتے ہوں جیسے فاء، ثم، حتی۔ اب عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ واؤ اور فاء، ثم، حتی کے ذریعہ عطف کے مقبول ہونے کی شرط یہ ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان جہت جامعہ موجود ہو یعنی جس طرح عطف بالواؤ کے مقبول ہونے کے لئے جہت جامعہ کا پایا جانا ضروری ہے اسی طرح فاء، ثم، حتی کے ذریعہ عطف کے مقبول ہونے کے لئے بھی جہت جامعہ کا پایا جانا ضروری ہے حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ یہ حکم یعنی جہت جامعہ کے موجود ہونے کی شرط عطف بالواؤ کے ساتھ مختص ہے یعنی صرف عطف بالواؤ کے مقبول ہونے کے لئے جہت

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

جامعہ کا پایا جانا شرط ہے اور فار، ثم، حتی کے ذریعہ عطف کے مقبول ہونے کے لئے جہت جامعہ کا پایا جانا شرط نہیں ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ واؤ کے معنی صرف تشریک اور جمعیت کے ہیں یعنی واؤ صرف دو چیزوں کو حکم میں شریک کرنے اور ان کو جمع کرنے پر دلالت کرتا ہے اس کے علاوہ واؤ کے دوسرے معنی نہیں ہیں اور فا، ثم اور حتی کے تشریک اور جمعیت کے علاوہ دوسرے بھی معانی ہیں چنانچہ فار کے معنی تعقیب بلامہلت کے ہیں یعنی فار اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس کا مابعد اس کے ماقبل پر بغیر کسی تاخیر کے مرتب ہے اور ثم کے معنی تعقیب مع المہلت کے ہیں یعنی ثم اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس کا مابعد اس کے ماقبل پر تاخیر کے ساتھ مرتب ہے اور حتی کے معنی ترتیب اجزاء کے ہیں یعنی حتی اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس کے ماقبل اور مابعد جو اجزاء ہیں وہ متکلم کے ذہن میں مرتب ہیں پس اگر تشریک اور جمعیت کے علاوہ ان حروف ثلثہ کے دوسرے معنی متحقق ہو گئے تو بھی عطف مقبول اور مستحسن ہوگا اگرچہ جہت جامعہ نہ پائی گئی ہو اور رہا واؤ تو اس کے معنی چونکہ صرف تشریک اور جمعیت کے ہیں اس لئے اس کے ذریعہ عطف کی صورت میں معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان جہت جامعہ کا پایا جانا ضروری ہے کیونکہ جہت جامعہ کے بغیر یہ معنی متحقق نہیں ہوں گے اور جب ایسا ہے تو عطف بالواؤ کی صورت میں اگر جہت جامعہ موجود ہوگی تو عطف مقبول اور مستحسن ہوگا ورنہ نہیں بہرحال بالواؤ کے بعد نحوہ کا لفظ ذکر کرنے سے چونکہ فسادِ معنی کا ترشح ہوتا ہے اس لئے بہتر بات یہ تھی کہ مصنف بالواؤ کے بعد نحوہ کا لفظ ذکر نہ فرماتے بعض حضرات نے مصنف کی طرف سے یہ جواب دیا ہے کہ فسادِ معنی کا شبہ اس وقت ہوگا جبکہ نحوہ واؤ پر معطوف ہو لیکن اگر نحوہ، کونہ کی ضمیر پر معطوف ہو اور نحوہ کی ضمیر عطف بین الجملتین کی طرف راجع ہو اور نحو سے مراد عطف بین المفردین ہو تو اس وقت معنی بالکل درست ہوں گے چنانچہ اس وقت معنی یہ ہوں گے کہ جملہ ثانیہ علی الجملۃ الاولیٰ کے عطف بالواؤ اور عطف بین الجملتین جیسے یعنی عطف بین المفردین کے مقبول ہونے کی شرط یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان جہت جامعہ موجود ہو۔ حاصل یہ کہ عطف جملوں کے درمیان ہو یا مفردوں کے درمیان ہو اگر واؤ کے ساتھ ہے تو اس کے مقبول ہونے کی شرط یہ ہے کہ ان کے درمیان جہتِ جامعہ موجود ہو۔ اس جواب کے بعد مصنف کی عبارت بے غبار اور فسادِ معنی سے پاک ہوگی۔

وَلِهٰذَا اَیْ وَلِاَنَّهٗ لَابُدَّ فِی الْوَاوِ مِنْ جِهَةٍ جَامِعَةٍ عِیْبَ عَلٰی اَبِیْ تَمَّامٍ فِیْ قَوْلِهٖ شِعْرٌ

لَا وَالَّذِیْ هُوَ عَالِمٌ اَنَّ النَّوٰی ÷ صَبِرٌ وَاَنَّ اَبَا الْحُسَیْنِ کَرِیْمٌ

اِذْ لَا مُنَاسَبَةَ بَیْنَ کَرَمِ اَبِی الْحُسَیْنِ وَمَرَارَةِ النَّوٰی فَهٰذَا الْعَطْفُ غَیْرُ مَقْبُوْلٍ سَوَاءٌ جُعِلَ عَطْفَ مُفْرَدٍ عَلٰی مُفْرَدٍ کَمَا هُوَ الظَّاهِرُ اَوْ عَطْفَ جُمْلَةٍ عَلٰی جُمْلَةٍ بِاعْتِبَارِ وُقُوْعِهٖ مَوْقِعَ مَفْعُوْلَیْ عَالِمٍ لِاَنَّ وُجُوْدَ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

الجامع شرط في الصورتين وقوله لا لنفي لما دعت الحبيبة عليه من اندراس هواه لدلالة البيت السابق

ترجمہ اسی وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ واؤ کے ساتھ عطف کرنے کی صورت میں جہت جامعہ کا پایا جانا ضروری ہے ابوتمام پر عیب لگایا گیا ہے نہیں قسم ہے اس ذات کی جو یہ جانتا ہے کہ جدائی کڑوی ہے اور ابوالحسین کریم ہے کیونکہ ابوالحسین کے کریم ہونے اور جدائی کے کڑوا ہونے میں کوئی مناسبت نہیں ہے پس یہ عطف غیر مقبول ہے خواہ عطف مفرد علی المفرد قرار دیا جائے جیسا کہ ظاہر ہے یا عطف جملہ علی الجملہ اس اعتبار سے کہ وہ عالم کے دو مفعولوں کی جگہ میں واقع ہے کیونکہ جامع کا پایا جانا دونوں صورتوں میں ضروری ہے اور اس کا قول لا اس چیز کی نفی ہے جس کا محبوبہ دعوی کر رہی ہے یعنی اس کی محبت کا ختم ہو جانا بیت سابق کے دلالت کرنے کی وجہ سے۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ عطف بالواؤ کی صورت میں چونکہ معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان جہت جامعہ کا پایا جانا ضروری ہے اس لئے علماء بلاغت نے جہت جامعہ کے نہ پائے جانے کی وجہ سے ابوتمام کے ایک شعر پر بڑی نکتہ چینی کی ہے۔ شعر یہ ہے۔ ؎

لا والذی ہو عالم ان النوی ٭ صبر وان ابا الحسین کریم

اس سے پہلے یہ شعر ہے ؎

زعمت ہواک عفا الغداۃ کما عفا ٭ عنہا طلال باللوی ورسوم

زعمت کا فاعل شاعر کی محبوبہ ہے ہوا کے معنی محبت کے ہیں اور کاف خطاب سے خود محبوبہ مراد ہے عفا کے معنی مٹنے کے ہیں غداۃ بمعنی صبح عفا کا ظرف ہے عنہا بمعنی منہا یعنی من الدیار طلال (بکسر الطاء) جمع ہے واحد طلل ہے جیسے جبل اور جبال ہے طلال کے معنی گھر کے نشانات اور یہ دوسرے عفا کا فاعل ہے لوی ایک جگہ کا نام ہے جو محبوبہ کا مستقر تھا۔ باللوی کا با فی کے معنی میں ہے رسوم رسم کی جمع ہے اس سے مراد بھی آثار دیار ہیں اور طلال پر معطوف ہے نوی کے معنی فراق اور جدائی کے ہیں۔ صبر کے معنی کڑوی چیز جیسے ایلوا۔ ابوالحسین شاعر کا ممدوح ہے کریم کے معنی سخی کے ہیں۔ (ترجمہ) محبوبہ کا خیال یہ ہے کہ شب و روز کی آمد و رفت نے اس کی محبت (میرے دل سے) مٹادی ہے جیسا کہ مقام لوی میں اس کے گھر کے آثار اور نشانات مٹ چکے ہیں۔

دوسرے شعر میں لا کے ذریعہ شاعر نے محبوبہ کے اس خیال کی نفی کی ہے چنانچہ کہا ہے کہ ایسا نہیں ہے جیسا کہ میری جان کا خیال ہے اور میں یہ بات اس ذات کی قسم کھا کر کہتا ہوں جو اس بات کو جانتا ہے کہ فراق کڑوا ہے اور ابوالحسین سخی اور شریف ہے اس شعر میں محل استشہاد یہ ہے کہ ان النوی صبر، معطوف علیہ ہے اور ان ابا الحسین کریم، معطوف ہے اور ابوالحسین کے کریم ہونے اور فراق کے کڑوا ہونے کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔ لہذا یہ شعر عند البلغاء غیر مقبول اور غیر مستحسن ہوگا خواہ یہاں عطف مفرد علی المفرد ہو جیسا کہ ظاہر ہے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

خواہ عطفِ جملہ علی الجملہ ہو عطفِ مفرد علی المفرد تو اس طرح ہوگا کہ اَنَّ اپنے اسم اور خبر سے مل کر مفرد کی تاویل میں ہو جاتا ہے لہٰذا ان الثوی صبر بھی مفرد کی تاویل میں ہوگا اور ان ابا الحسین کریم بھی مفرد کی تاویل میں ہوگا۔ اور اگر مفرد کی تاویل میں نہ کیا جائے تو عطفِ جملہ علی الجملہ ہوگا۔ الحاصل عطفِ مفرد علی المفرد ہو یا عطف جملہ علی الجملہ ہو دونوں صورتوں میں چونکہ جہت جامعہ کا پایا جانا شرط ہے اس لئے یہاں جہتِ جامعہ موجود نہ ہونے کی وجہ سے عطف غیر مقبول اور ناپسندیدہ ہوگا باعتبار دو قوموں موقع مفعول عالم۔ عبارت میں شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ ان الثوی صبر جملہ ترکیب میں جواب قسم ہے اور جواب قسم کے لئے کوئی محل اعراب نہیں ہوتا ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ ہمارا کلام اس جملہ میں ہے جس کے لئے محل اعراب ہو پس جب ہمارا کلام اس جملہ میں ہے جس کے لئے محل اعراب ہو اور یہاں ان الثوی صبر جو پہلا جملہ ہے اس کے لئے کوئی محل اعراب نہیں ہے تو یہ عطف ہی سرے سے ناجائز ہوگا بلکہ یہ شعر ہماری بحث سے خارج ہوگا۔ شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ ان الثوی صبر اور ان ابا الحسین کریم عالم کے دو مفعولوں کے قائم مقام ہے اور محل نصب میں ہے لہٰذا عطف جائز ہوگا اور یہ شعر ہماری بحث سے خارج نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ کلمہ لا محبوبہ کے دعوی کی نفی کرنے کے لئے ہے جس پر بیتِ سابق دال ہے۔

وَاِلَّا اَیْ وَاِنْ لَمْ یُقْصَدْ تَشْرِیْكُ الثَّانِیَةِ لِلْاُوْلٰی فِیْ حُكْمِ اِعْرَابِهَا فُصِلَتِ الثَّانِیَةُ عَنْهَا لِئَلَّا یَلْزَمَ مِنَ الْعَطْفِ التَّشْرِیْكُ الَّذِیْ لَیْسَ بِمَقْصُوْدٍ نَحْوُ وَاِذَا خَلَوْا اِلٰی شَیٰطِیْنِهِمْ قَالُوْا اِنَّا مَعَكُمْ اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُوْنَ اَللّٰهُ یَسْتَهْزِئُ بِهِمْ لَمْ یَعْطِفْ اَللّٰهُ یَسْتَهْزِئُ بِهِمْ عَلٰی اِنَّا مَعَكُمْ لِاَنَّهُ لَیْسَ مِنْ مَقُوْلِهِمْ فَلَوْ عُطِفَ عَلَیْهِ لَزِمَ تَشْرِیْكُهُ لَهُ فِیْ كَوْنِهِ مَفْعُوْلَ قَالُوْا فَیَلْزَمُ اَنْ یَكُوْنَ مَفْعُوْلَ قَوْلِ الْمُنَافِقِیْنَ وَلَیْسَ كَذٰلِكَ وَاِنَّمَا قَالَ عَلٰی اِنَّا مَعَكُمْ لِاَنَّ قَوْلَهُ اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُوْنَ بَیَانٌ لِقَوْلِهِ اِنَّا مَعَكُمْ فَحُكْمُهُ حُكْمُهُ وَاَیْضًا اَلْعَطْفُ عَلَی الْمَتْبُوْعِ هُوَ الْاَصْلُ۔

ترجمہ اور اگر ایسا نہ ہو یعنی اگر جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے ساتھ اس کے حکم اعراب میں شریک کرنا مقصود نہ ہو تو جملہ ثانیہ کا جملہ اولیٰ سے فصل کیا جائے گا تاکہ عطف سے وہ شرکت لازم نہ آئے جو مقصود نہیں ہے۔ جیسے اور جب وہ اپنے سرداروں کے پاس تنہا ہوتے ہیں تو کہتے ہیں کہ بے شک ہم تمہارے ساتھ ہیں ہم تو مذاق اڑاتے ہیں، اللہ ان کا مذاق اڑاتا ہے۔ اللہ یستہزئ بہم کا انما نحن مستہزؤن پر عطف نہیں کیا گیا ہے کیونکہ یہ منافقین کا مقولہ نہیں ہے پس اگر اس پر عطف کر دیا جائے تو اس کا قالوا کا مفعول ہونے میں شریک ہونا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

لازم آئے گا۔ اور یہ لازم آئے گا کہ یہ منافقین کا مقولہ ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے اور مصنف نے علی انا معکم کہا ہے کیونکہ انا نحن مستہزؤن اس کے قول انا معکم کا بیان ہے پس جو حکم انا معکم کا ہے وہی حکم انا نحن مستہزؤن کا ہوگا اور نیز متبوع پر عطف کرنا ہی اصل ہے۔

تشریح مصنف رحمہ اللہ نے پہلے فرمایا ہے کہ اگر جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کی ساتھ اس کے حکم اعراب میں شریک کرنا مقصود ہو تو ایسی صورت میں عطف کرنا ضروری ہوگا اور اس کے برخلاف اگر جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے ساتھ اس کے حکم اعراب میں شریک کرنا مقصود نہ ہو تو ایسی صورت میں فصل اور ترک عطف واجب ہوگا کیونکہ اس صورت میں اگر عطف کر دیا گیا تو حکم اعراب میں شرکت لازم آئے گی حالانکہ شرکت مقصود نہیں ہے یعنی خلاف مقصود کا ارتکاب کرنا پڑیگا پس خلافِ مقصود کے ارتکاب سے بچنے کے لئے اس صورت میں فصل اور ترک عطف واجب اور لازم ہوگا مثلاً باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "واذا خلوا الیٰ شیاطینہم قالوا انا معکم انما نحن مستہزؤن اللہ یستہزئ بہم" اس آیت میں اللہ یستہزئ بہم کا انا معکم پر عطف نہیں کیا گیا ہے کیونکہ اگر عطف کر دیا جاتا تو یہ لازم آتا کہ انا معکم کیطرح اللہ یستہزئ بہم بھی منافقین کا مقولہ ہے اور قالوا کا مفعول ہونے میں انا معکم اور اللہ یستہزئ بہم دونوں شریک ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لئے کہ انا معکم منافقین کا مقولہ ہے اور قالوا کا مفعول ہے اور اللہ یستہزئ بہم باری تعالےٰ کا مقولہ ہے اور قال مقدر کا مفعول ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے یہ کہا ہے کہ اللہ یستہزئ بہم کا انا معکم پر عطف نہیں کیا گیا اور یہ نہیں کہا کہ انما نحن مستہزؤن پر عطف نہیں کیا گیا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ انما نحن مستہزؤن، انا معکم کا بیان ہے اور بیان اور مبیّن کا حکم چونکہ ایک ہوتا ہے اس لئے جو حکم مبیَن یعنی انا معکم کا ہوگا وہی حکم بیان یعنی انما نحن مستہزؤن کا ہوگا یعنی جس طرح انا معکم پر عطف کرنے سے خلاف مقصود لازم آتا ہے اسی طرح انما نحن مستہزؤن پر عطف کرنے سے بھی خلاف مقصود لازم آئے گا پس مصنف کے یہ کہنے سے کہ انا معکم پر عطف نہیں کیا گیا یہ بھی مذکور ہو گیا کہ انما نحن مستہزؤن پر عطف نہیں کیا گیا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ مبیَّن ہونے کی وجہ سے انا معکم متبوع ہے اور بیان یعنی انما نحن مستہزؤن تابع ہے اور عطف متبوع ہی پر اصل اور راجح ہے لہذا مصنف نے متبوع کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اللہ یستہزئ بہم کا عطف انا معکم پر نہیں کیا گیا ہے۔ یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ عطفِ بیان کے لئے یہ شرط ہے کہ جملہ اولیٰ یعنی مبیَّن میں واضح درجہ کا ابہام ہو اور یہاں پہلے جملہ یعنی انا معکم میں واضح درجہ کا ابہام نہیں ہے لہذا یہاں بیان اور مُبیَّن کی ترکیب درست نہ ہونی چاہیئے یہی وجہ ہے کہ بعض حضرات نے انما نحن مستہزؤن کو انا معکم کی تاکید قرار دیا ہے اور بعض نے بدل الاشتمال قرار دیا ہے اور بعض نے جملہ مستانفہ قرار دیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ شارح کے کلام میں بیان سے بیان لغوی یعنی ایضاح مراد ہے نہ کہ بیان اصطلاحی اور مطلقاً ایضاح، تاکید، بدل الاشتمال اور استیناف ہر ایک سے حاصل ہو جاتی ہے اور واضح رہے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

کے ابہام کا پایا جانا بیانِ اصطلاحی کے مبیّن میں شرط ہے نہ کہ بیانِ لغوی کے مبیّن میں اور جب ایسا ہے تو کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔

وَعَلَى الثَّانِي أَيْ عَلَى تَقْدِيرِ أَنْ لَا يَكُونَ لِلْأُولَى مَحَلٌّ مِنَ الْإِعْرَابِ إِنْ قُصِدَ رَبْطُهَا بِهَا أَيْ رَبْطُ الثَّانِيَةِ بِالْأُولَى عَلَى مَعْنَى عَاطِفٍ سِوَى الْوَاوِ عُطِفَتِ الثَّانِيَةُ عَلَى الْأُولَى بِهِ أَيْ بِذٰلِكَ الْعَاطِفِ مِنْ غَيْرِ اشْتِرَاطِ أَمْرٍ آخَرَ نَحْوُ دَخَلَ زَيْدٌ فَخَرَجَ عَمْرٌو أَوْ ثُمَّ خَرَجَ عَمْرٌو إِذَا قُصِدَ التَّعْقِيبُ أَوِ الْمُهْلَةُ وَذٰلِكَ لِأَنَّ مَا سِوَى الْوَاوِ مِنْ حُرُوفِ الْعَطْفِ يُفِيدُ مَعَ الْاِشْتِرَاكِ مَعَانِيَ مُحَصَّلَةً مُفَصَّلَةً فِي عِلْمِ النَّحْوِ فَإِذَا عُطِفَتِ الثَّانِيَةُ عَلَى الْأُولَى بِذٰلِكَ الْعَاطِفِ ظَهَرَتِ الْفَائِدَةُ أَعْنِي حُصُولَ مَعَانِي هٰذِهِ الْحُرُوفِ بِخِلَافِ الْوَاوِ فَإِنَّهُ لَا يُفِيدُ إِلَّا مُجَرَّدَ الْاِشْتِرَاكِ وَهٰذَا إِنَّمَا يَظْهَرُ فِيمَا لَهُ حُكْمٌ إِعْرَابِيٌّ وَأَمَّا فِي غَيْرِهِ فَفِيهِ خَفَاءٌ وَإِشْكَالٌ وَهُوَ السَّبَبُ فِي صُعُوبَةِ بَابِ الْفَصْلِ وَالْوَصْلِ حَتّٰى حَصَرَ بَعْضُهُمُ الْبَلَاغَةَ عَلَى مَعْرِفَةِ الْفَصْلِ وَالْوَصْلِ۔

ترجمہ اور دوسری صورت میں یعنی اس صورت میں کہ جملۂ اولیٰ کے لئے محلِ اعراب نہ ہو اگر جملۂ ثانیہ کو جملۂ اولیٰ کے ساتھ واؤ کے علاوہ کسی عاطف کے معنی پر مربوط کرنا مقصود ہو تو اس عاطف کے ساتھ جملۂ ثانیہ کا جملۂ اولیٰ پر عطف کر دیا جائے گا کسی امر آخر کی شرط لگائے بغیر۔ جیسے دخل زید فخرج عمرو، یا ثم خرج عمرو۔ جب تعقیب یا تاخیر مقصود ہو اور یہ اسلئے کہ واؤ کے علاوہ دوسرے حروفِ عطف اشتراک کے ساتھ ساتھ دوسرے معانی کا بھی فائدہ دیتے ہیں جن کی تفصیل علم نحو میں کی گئی ہے پس جب جملۂ ثانیہ کا جملۂ اولیٰ پر اس عاطف کے ساتھ عطف کیا جائے گا تو فائدہ ظاہر ہوگا یعنی ان حروف کے معانی کا حصول۔ برخلاف واؤ کے کیونکہ واؤ صرف اشتراک کا فائدہ دیتا ہے اور یہ اس میں ظاہر ہوگا جس کے لئے حکمِ اعراب ہو اور بہرحال اس کے علاوہ میں تو اس میں خفاء اور اشکال ہے اور یہی بابِ فصل و وصل کی دشواری کا سبب ہے حتیٰ کہ بعض حضرات نے علمِ بلاغت کو فصل و وصل کی معرفت میں منحصر کر دیا ہے۔

تشریح مصنف رح نے فرمایا تھا کہ اگر دو جملے مذکور ہوں تو پہلے جملہ کے لئے محلِ اعراب ہوگا یا نہیں۔ اگر پہلے جملے کے لئے محلِ اعراب ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں یا تو دوسرے جملہ کو پہلے جملہ کے ساتھ اس کے حکمِ اعراب میں شریک کرنا مقصود ہوگا یا نہیں اگر شریک کرنا مقصود ہے تو عطف اور

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وصل واجب ہوگا اور اگر شریک کرنا مقصود نہیں ہے تو ترکِ عطف اور فصل واجب ہوگا یہاں سے کہتے ہیں کہ اگر پہلے جملہ کے لئے محل اعراب نہیں ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو جملۂ ثانیہ کو جملۂ اولیٰ کے ساتھ واؤ کے علاوہ دوسرے حرف عطف مثلاً فاء اور ثم کے معنی پر مربوط کرنا مقصود ہوگا یا نہیں اگر جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے ساتھ واؤ کے علاوہ دوسرے حرف عطف مثلاً فاء یا ثم کے معنی پر مربوط کرنا مقصود ہے تو جس حرف عطف کے معنی پر مربوط کرنا مقصود ہوگا اسی حرفِ عطف کے ساتھ جملۂ ثانیہ کا جملۂ اولیٰ پر عطف کرنا واجب ہوگا اور صحت عطف کے لئے کسی دوسری شرط مثلاً جہت جامعہ کا پایا جانا بھی ضروری نہ ہوگا چنانچہ اگر تعقیب بلا تاخیر کے معنی پر مربوط کرنا مقصود ہو تو فاء کے ساتھ عطف کیا جائے گا مثلاً کہا جائے گا دخل زید فخرج عمرو، زید داخل ہوا اس کے فوراً بعد عمرو نکلا اور اگر تعقیب مع التاخیر کے معنی پر مربوط کرنا مقصود ہو تو ثم کے ساتھ عطف کیا جائے گا مثلاً کہا جائے گا دخل زید ثم خرج عمرو زید داخل ہوا اس کے کافی دیر بعد عمرو نکلا، شارح کہتے ہیں کہ ہم نے جو یہ کہا ہے کہ اگر واؤ کے علاوہ دوسرے حروفِ عطف کے ساتھ عطف کیا گیا تو اس کی صحت کے لئے جہتِ جامعہ کا پایا جانا ضروری نہیں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ واؤ کے علاوہ جو حروف عطف ہیں وہ بھی اگرچہ واؤ کی طرح معطوف علیہ اور معطوف کو حصولِ خارجی اور وجود خارجی میں شریک کرنے پر دلالت کرتے ہیں مگر اس تشریک اور اشتراک کے ساتھ ساتھ وہ دوسرے معانی کا بھی فائدہ دیتے ہیں جس کی تفصیل نحو کی کتابوں میں موجود ہے مثلاً فاء تعقیب بلا تاخیر پر اور ثم تعقیب مع تاخیر پر اور حتیٰ ترتیب اجزاء ذہناً پر دلالت کرتا ہے پس جب جملۂ ثانیہ کو جملہ اولیٰ پر واؤ کے علاوہ کسی حرف عطف کے ساتھ معطوف کیا جائیگا تو فائدہ ظاہر ہوگا یعنی اشتراک کے علاوہ ان حروف کے جو معانی ہیں ان کا حصول ظاہر ہوگا۔ مثلاً فاء کے ساتھ عطف کی صورت میں تعقیب بلا تاخیر کے معنی ظاہر ہوں گے اور ثم کے ساتھ عطف کی صورت میں تعقیب مع تاخیر کے معنی ظاہر ہونگے اور ان معانی کا ظہور چونکہ جہت جامعہ وغیرہ شئے آخر پر موقوف نہیں ہے اس لئے ان حروف کے ساتھ عطف کی صحت کے لئے جہت جامعہ وغیرہ کے پائے جانے کی شرط نہ ہوگی ان کے برخلاف واؤ کہ وہ صرف اشتراک کا فائدہ دیتا ہے یعنی معطوف علیہ اور معطوف کو حصول خارجی اور وجود خارجی میں شریک کرنے پر دلالت کرتا ہے اس کے علاوہ دیگر معانی پر دلالت نہیں کرتا ہے اور یہ معنی یعنی واؤ کا مفید اشتراک ہونا اس میں ظاہر ہوگا جس کے لئے حکم اعراب ہو جیسے مفردات اور وہ جملے جن کے لئے محل اعراب ہو پس جب پہلے جملہ کے لئے محل اعراب ہوگا تو مشترک فیہ ظاہر ہوگا یعنی وہ امر ظاہر ہوگا جو اعراب کو واجب کرنے والا ہے یعنی فاعلیت یا مفعولیت خبریت یا حالیت وغیرہ ظاہر ہو جائے گی جس میں دونوں جملے شریک ہوں گے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ جملہ اولیٰ کے لئے محل اعراب ہونے کی صورت میں جب مشترک فیہ ظاہر ہوگیا تو عطف بالواؤ کے لئے یہی فائدہ حاصل ہوگیا اور اس فائدہ کا حصول جامع کا محتاج نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو جملہ اولیٰ کے لئے محل اعراب ہونے کی صورت میں عطف بالواؤ بھی اس بات کا محتاج نہ ہوگا کہ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

دونوں جملوں کے درمیان جامع موجود ہو حالانکہ سابق میں مصنف نے عطف بالواؤ کے مقبول ہونے کے لئے جہت جامعہ کے موجود ہونے کو شرط قرار دیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ وہ جامع جس کی طرف عطف بالواؤ محتاج نہیں ہوتا اس سے مراد وہ جامع ہے جس میں کمالِ انقطاع، کمالِ اتصال، شبہ کمال انقطاع، شبہ کمال اتصال اور توسط بین الکمالین کی معرفت کی طرف احتیاج ہوتی ہے اور یہ جہت جامعہ کی طرف محتاج ہونے کے منافی نہیں ہے جہت جامعہ سے مراد وہ وصف خاص ہے جو معطوف علیہ اور معطوف کو جمع کردے اور ان دونوں میں سے ایک کو دوسرے کے قریب کردے عقل میں یا وہم میں یا خیال میں الحاصل ایسا ہو سکتا ہے کہ عطف بالواؤ جامع کا محتاج تو نہ ہو لیکن جہت جامعہ کا محتاج ہو۔ پس شارح کے قول انما یظہر فیما لہ حکم اعرابی سے مراد یہی ہے کہ عطف بالواؤ کے ذریعہ اشتراک کا فائدہ اس میں ظاہر ہوگا جس کے لئے حکم اعراب ہو اور وہاں جہت جامعہ موجود ہو الحاصل عطف بالواؤ کے لئے جہت جامعہ کا موجود ہونا شرط ہے لیکن دیگر حروف کے ساتھ عطف کے لئے جہت جامعہ کا موجود ہونا شرط نہیں ہے بشارح کہتے ہیں کہ واؤ کا اس کے علاوہ میں مفید اشتراک ہونا جس کے لئے حکم اعرابی ہو یعنی اگر جملہ اولیٰ کے لئے محل اعراب نہ ہو تو اس صورت میں عطف بالواؤ کا مفید اشتراک ہونا ایک مخفی بات ہے اور اس کا پتہ لگانا انتہائی مشکل ہے اور اسی خفاء اور اشکال کی وجہ سے باب فصل و وصل دشوار سمجھا جاتا ہے حتیٰ کہ ابو علی فارسی وغیرہ بعض حضرات نے تو علم بلاغت کو فصل و وصل کی معرفت پر منحصر کر دیا ہے اور یہ کہہ دیا ہے کہ علم بلاغت فصل و وصل کی معرفت کا نام ہے۔

(**فوائد**) سابق میں کہا گیا ہے کہ فا ر تعقیب (ترتیب) بلا تاخیر کے لئے آتا ہے اور ثم تعقیب مع تاخیر کیلئے آتا ہے اس سے مراد نفس الامر میں ترتیب ہے یعنی فا ر نفس الامر میں ترتیب بلا تاخیر کے لئے آتا ہے اور ثم نفس الامر میں ترتیب مع التاخیر کے لئے آتا ہے یہ تو فا ر اور ثم کے اصل معنی ہیں لیکن فا ر کبھی تعقیب ذکری کے لئے آتا ہے یعنی فا کا مابعد کبھی صرف ذکر میں بعد میں ہوتا ہے نہ کہ نفس الامر میں جیسے باری تعالیٰ کا قول ادخلوا ابواب جہنم خالدین فیہا فبئس مثوی المتکبرین۔ میں بئس مثوی المتکبرین صرف ذکر میں بعد میں ہے نہ کہ نفس الامر میں۔ اور عطف مفصل علی المجمل بھی تعقیب ذکری ہی کے قبیل سے ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول ہے وکم من قریۃ اہلکنا ہا فجاء ہا باسنا بیاتا او ہم قائلون، میں جاء ہا ذکرا بعد میں ہے نہ کہ نفس الامر میں اسی طرح ثم کبھی اپنے مابعد کے مضمون کو اپنے ماقبل کے مضمون سے بعید قرار دینے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اگرچہ دونوں کا مضمون مقترن ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول استغفروا ربکم ثم توبوا الیہ میں کہ استغفار (طلب مغفرت) اور توبہ (معصیت ترک کر کے پورے طور پر اللہ کے حکم کے سامنے سرنگوں ہو جانا) دونوں متقارن ہیں بلکہ کبھی توبہ استغفار پر مقدم ہو جاتی ہے لیکن یہاں ثم کے ذریعہ توبہ کا استغفار پر اسلئے عطف کیا گیا ہے کہ معصیت ترک کر کے اللہ کے حکم کے سامنے سرنگوں ہو جانا استغفار باللسان سے بہت

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

بلند و بالا اور بہت بعید ہے اور کبھی ثم مراتب کمال میں محض ترقی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے مثلاً شاعر کہتا ہے

اِنَّ مَنْ سَادَ ثُمَّ سَادَ اَبُوْہٗ ۞ ثُمَّ قَدْ سَادَ بَعْدَ ذٰلِکَ جَدُّہٗ

جو شخص سردار ہو گیا پھر اس کا باپ سردار ہو گیا پھر اس کے بعد اس کا دادا سردار ہو گیا ملاحظہ کیجئے باپ اور دادا کی سیادت اگرچہ ممدوح کی سیادت سے مقدم ہے لیکن ثم اس طرف اشارہ کرنے کے لئے لایا گیا ہے کہ مدارج کمال میں ممدوح ترقی پذیر ہے کیونکہ شاعر نے ممدوح کی سیادت کو مقدم کر کے یہ بتلا دیا ہے کہ سب سے اولیٰ تو ممدوح ہی کی سیادت ہے پھر اس کے بعد اس کے باپ کی سیادت پھر اس کے دادا کی سیادت اگرچہ باپ اور دادا کی سیادت سے بھی ممدوح ہی کی مدح کرنا مقصود ہے

جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

وَاِلَّا اَیْ وَاِنْ لَّمْ یُقْصَدْ رَبْطُ الثَّانِیَۃِ بِالْاُوْلٰی عَلٰی مَعْنٰی عَاطِفٍ سِوَی الْوَاوِ فَاِنْ کَانَ لِلْاُوْلٰی حُکْمٌ لَمْ یُقْصَدْ اِعْطَاؤُہٗ لِلثَّانِیَۃِ فَالْفَصْلُ وَاجِبٌ لِئَلَّا یَلْزَمَ مِنَ الْوَصْلِ التَّشْرِیْکُ فِیْ ذٰلِکَ الْحُکْمِ نَحْوُ وَاِذَا خَلَوْا الْاٰیَۃَ لَمْ یَعْطِفِ اللّٰہُ یَسْتَھْزِئُ بِھِمْ عَلٰی قَالُوْا لِئَلَّا یُشَارِکَہٗ فِی الْاِخْتِصَاصِ بِالظَّرْفِ لِمَا مَرَّ مِنْ اَنَّ تَقْدِیْمَ الْمَفْعُوْلِ وَنَحْوِہٖ مِنَ الظَّرْفِ وَغَیْرِہٖ یُفِیْدُ الْاِخْتِصَاصَ فَیَلْزَمُ اَنْ یَکُوْنَ اِسْتِھْزَاءُ اللّٰہِ تَعَالٰی بِھِمْ مُخْتَصًّا بِحَالِ خُلُوِّھِمْ اِلٰی شَیَاطِیْنِھِمْ وَلَیْسَ کَذٰلِکَ۔

ترجمہ اور اگر ایسا نہ ہو یعنی اگر واؤ کے علاوہ دوسرے عاطف کے معنی پر جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے ساتھ مربوط کرنے کا ارادہ نہ ہو پس اگر جملہ اولیٰ کے لئے کوئی ایسا حکم ہو جس کا جملہ ثانیہ کو دینا مقصود نہ ہو تو فصل واجب ہے تاکہ وصل سے اس حکم میں شریک کرنا لازم نہ آئے جیسے واذا خلوا الاٰیۃ اللہ یستھزئ بھم کو قالوا پر معطوف نہیں کیا گیا تاکہ اختصاص بالظرف میں جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کے ساتھ شریک نہ ہو کیونکہ یہ بات گذر چکی ہے کہ مفعول اور اسی جیسا یعنی ظرف وغیرہ کا مقدم کرنا اختصاص کا فائدہ دیتا ہے پس یہ لازم آئیگا کہ اللہ تعالیٰ کا ان کا استہزاء کرنا ان کے اپنے سرداروں کے پاس تنہائی میں ہونے کے ساتھ مختص ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

تشریح اگر جملہ اولیٰ کے لئے محل اعراب نہ ہو تو مصنف نے اس کی دو صورتیں بیان کی تھیں چنانچہ فرمایا تھا کہ اگر جملہ اولیٰ کے لئے محل اعراب نہ ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں یا تو جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے ساتھ واؤ کے علاوہ دوسرے عاطف کے معنی پر مربوط کرنا مقصود ہوگا یا مقصود نہیں ہوگا۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

یہاں سے کہتے ہیں کہ اگر واؤ کے علاوہ دوسرے عاطف کے معنی پر جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے ساتھ مربوط کرنا مقصود نہ ہو تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو جملۂ اولیٰ کے لئے ایسا کوئی حکم ہوگا جس کا جملہ ثانیہ کو دینے کا ارادہ نہیں ہوگا اور یا ایسا حکم نہیں ہوگا اگر جملۂ اولیٰ کے لئے ایسا کوئی حکم ہو جس کا جملہ ثانیہ کو دینا مقصود نہ ہو تو فصل اور ترک عطف واجب ہوگا یہ خیال رہے کہ یہاں حکم سے مراد حکم اعرابی نہیں ہے کیونکہ یہاں یہ فرض کیا گیا ہے کہ جملہ اولیٰ کے لئے محل اعراب نہیں ہے بلکہ یہاں حکم سے مراد ایسی قید ہے جو مفہوم جملہ سے زائد ہو جیسے پیش کردہ مثال میں اختصاص بالظرف اور حال یا ظرف یا شرط کے ساتھ مقید کرنا۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ اگر جملہ اولیٰ کے لئے کوئی حکم ہو یعنی ایسی قید ہو جو جملہ اولیٰ کے مفہوم سے زائد ہو اور جملہ ثانیہ کو اس قید کے دینے کا ارادہ نہ کیا گیا ہو تو ایسی صورت میں فصل اور ترک عطف واجب ہوگا کیونکہ اگر وصل اور عطف کیا گیا تو جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے ساتھ اس حکم یعنی اس قید میں شریک کرنا لازم آئے گا حالانکہ یہ تشریک خلاف مقصود ہے پس خلاف مقصود سے بچنے کے لئے اس صورت میں فصل اور ترک عطف واجب ہے مثلاً واذا خلوا الیٰ شیاطینہم قالوا انا معکم انما نحن مستہزءون، اللہ یستہزئ بہم میں اللہ یستہزئ بہم کا قالوا پر عطف نہیں کیا گیا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جملہ قالوا ظرف یعنی اذا خلوا کے ساتھ مقید ہے اور ظرف کی تقدیم اختصاص کا فائدہ دیتی ہے۔ لہٰذا اس وقت معنی یہ ہوں گے کہ منافقین انا معکم صرف اس وقت کہتے ہیں جب وہ اپنے سرداروں کے پاس تنہائی میں ہوتے ہیں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کی موجودگی میں نہیں کہتے ہیں۔ اب اگر اللہ یستہزئ بہم کا قالوا پر عطف کر دیا جائے تو اختصاص بالظرف میں جملہ ثانیہ یعنی اللہ یستہزئ بہم جملہ اولیٰ یعنی قالوا کا شریک ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ جس طرح منافقین کا انا معکم کہنا سرداروں کے پاس تنہائی میں ہونے کے ساتھ مختص ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ان کا مذاق اڑانا اور سزا دینا بھی اسی وقت کے ساتھ خاص ہے حالانکہ یہ مطلب بالکل غلط ہے کیونکہ منافقین کا انا معکم کہنے کا اس وقت کے ساتھ مختص ہونا تو صحیح ہے لیکن اللہ کا صرف اس وقت میں مذاق اڑانا اور دوسرے وقت میں نہ اڑانا یہ بالکل غلط ہے یعنی اللہ کے استہزاء کا اس وقت کے ساتھ مختص ہونا غلط ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر وقت ان کو سزا دینے اور ان کا استہزاء کرنے پر قادر ہے بلکہ ہر وقت ان کے ساتھ استہزاء کا معاملہ کرتا ہے اور یہ لوگ محسوس بھی نہیں کر پاتے۔ بس جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے ساتھ اختصاص بالظرف میں مشارکت سے بچانے کے لئے اللہ یستہزئ بہم کا قالوا پر عطف نہیں کیا گیا ہے۔

فَاِنْ قِيْلَ اِذَا شَرْطِيَّةٌ لَا ظَرْفِيَّةٌ قُلْنَا اِذَا الشَّرْطِيَّةُ هِيَ الظَّرْفِيَّةُ اُسْتُعْمِلَتْ اِسْتِعْمَالَ الشَّرْطِ وَلَوْ سُلِّمَ فَلَا يُنَافِيْ مَا ذَكَرْنَاهُ لِاَنَّهُ اِسْمٌ مَعْنَاهُ الْوَقْتُ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ عَامِلٍ وَهُوَ قَالُوْا اِنَّا مَعَكُمْ بِدَلَالَةِ الْمَعْنٰى وَاِذَا قُدِّمَ مُتَعَلَّقُ الْفِعْلِ وَعُطِفَ فِعْلٌ اٰخَرُ عَلَيْهِ يُفْهَمُ اِخْتِصَاصُ الْفِعْلَيْنِ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اذا شرطیہ ہے اور اصلاً ظرفیہ نہیں ہے تو ہم کہیں گے کہ اذا کا شرطیہ ہونا اس کے منافی نہیں ہے کہ تقدیم مفیدِ اختصاص ہے کیونکہ اذا شرطیہ اسمِ ظرف ہے اور شرطیہ ہونے کے باوجود وقت کے معنی میں ہے اور قالوا کا معمول ہے پس عامل یعنی قالوا پر مقدم ہونے کی وجہ سے مفیدِ اختصاص ہوگا اب اگر اللہ یستہزئ بہم کو قالوا پر معطوف کر دیا گیا تو ان کے اس قول کی طرح اللہ کا استہزاء کرنا بھی اس وقت کے ساتھ مخصوص ہوگا جس وقت وہ اپنے سرداروں کے پاس تنہائی میں ہوتے ہیں حالانکہ یہ بات غلط اور مقصود کے خلاف ہے پس اسی وجہ سے عطف نہیں کیا گیا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جب فعل کا متعلق فعل پر مقدم ہو اور دوسرا فعل اس پر معطوف ہو تو استعمال اور ذوقِ سلیم کی دلالت سے اس متعلق کے ساتھ دونوں فعلوں کا اختصاص سمجھا جاتا ہے یعنی استعمال اور ذوقِ سلیم اس پر دلالت کرتے ہیں کہ دونوں فعل اس متعلق کے ساتھ خاص ہوں جیسے یوم الجمعۃ سرت وضربت زیدًا میں یوم الجمعۃ سرت کا متعلق ہے اور مقدم ہے اور ضربت دوسرا فعل اس پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ میرا چلنا اور میرا زید کو مارنا دونوں فعل جمعہ کے دن کے ساتھ خاص ہیں پس اسی طرح عطف کرنے کی صورت میں منافقین کا اپنے سرداروں سے انا معکم کہنا اور اللہ کا استہزاء کرنا سرداروں کے ساتھ تنہائی میں ہونے کے وقت کے ساتھ خاص ہوں گے حالانکہ یہ خلافِ مقصود ہے پس خلافِ مقصود سے بچنے کے لئے عطف نہیں کیا گیا ہے۔ یہاں یہ سوال ہوگا کہ شارح نے اذا شرطیہ جس کے معنی وقت کے ہیں اس کا عامل قالوا کو قرار دیا ہے جو جزا ہے۔ خلوا جو شرط ہے اس کو عامل قرار نہیں دیا ہے آخر اس کی وجہ کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اگر خلوا کو عامل قرار دیدیا جاتا تو آیت کے معنی فاسد ہو جاتے کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوتا کہ ان کے لئے ایک وقت ہے جس میں وہ اپنے سرداروں کے ساتھ خلوت کرتے ہیں اور جب اس وقتِ مقررہ میں وہ خلوت کرتے ہیں تو جو کچھ وہ وہاں کہتے ہیں باہر آ کر بھی کہتے ہیں کیونکہ جب قالوا کا اذا کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے تو قالوا کا مدلول یعنی ان کا انا معکم کہنا تخلیہ کے ساتھ خاص نہ ہوگا بلکہ ان کا یہ قول تخلیہ میں بھی ہوگا اور باہر بھی ہوگا حالانکہ واقع کے خارجیہ اور ان کی منافقت اس بات پر شاہد ہے کہ وہ یہ بات اپنے سرداروں کے پاس صرف تنہائی میں کہتے تھے علی الاعلان نہیں کہتے تھے اور جب اذا کو قالوا کا معمول بنا دیا گیا اور مقدم کیا گیا تو ان کا یہ کہنا وقتِ خلوت کے ساتھ خاص ہو گیا اور یہ بالکل صحیح ہے پس اسی وجہ سے اذا کا عامل قالوا کو قرار دیا گیا ہے نہ کہ خلوا کو۔

وَإِلَّا عُطِفَ عَلٰى قَوْلِهٖ فَإِنْ كَانَ لِلْأُوْلٰى حُكْمٌ اَىْ وَإِنْ لَّمْ يَكُنْ لِلْأُوْلٰى
حُكْمٌ لَمْ يُقْصَدْ اِعْطَاؤُهٗ لِلثَّانِيَةِ وَذٰلِكَ بِاَنْ لَا يَكُوْنَ لَهَا حُكْمٌ زَائِدٌ
عَلٰى مَفْهُوْمِ الْجُمْلَةِ اَوْ يَكُوْنَ وَلٰكِنْ لَمْ يُقْصَدْ اِعْطَاؤُهٗ لِلثَّانِيَةِ اَيْضًا
فَاِنْ كَانَ بَيْنَهُمَا اَىْ بَيْنَ الْجُمْلَتَيْنِ كَمَالُ الْاِنْقِطَاعِ بِلَا اِيْهَامٍ اَىْ
بِدُوْنِ اَنْ يَكُوْنَ فِى الْفَصْلِ اِيْهَامُ خِلَافِ الْمَقْصُوْدِ اَوْ كَمَالُ الْاِتِّصَالِ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

أَوْ شِبْهُ أَحَدِهِمَا أَيْ أَحَدِ الْكَمَالَيْنِ فَكَذَلِكَ يَتَعَيَّنُ الْفَصْلُ لِأَنَّ الْوَصْلَ يَقْتَضِي مُغَايَرَةً وَمُنَاسَبَةً وَإِلَّا أَيْ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمَا كَمَالُ الْاِنْقِطَاعِ بِلَا إِيهَامٍ وَلَا كَمَالُ الْاِتِّصَالِ وَلَا شِبْهُ أَحَدِهِمَا فَالْوَصْلُ مُتَعَيِّنٌ لِوُجُودِ الدَّاعِي وَعَدَمِ الْمَانِعِ فَالْحَاصِلُ أَنَّ لِلْجُمْلَتَيْنِ اللَّتَيْنِ لَا مَحَلَّ لَهُمَا مِنَ الْإِعْرَابِ وَلَمْ يَكُنْ لِلْأُولَى حُكْمٌ لَمْ يُقْصَدْ إِعْطَاؤُهُ لِلثَّانِيَةِ سِتَّةَ أَحْوَالٍ اَلْأَوَّلُ كَمَالُ الْاِنْقِطَاعِ بِلَا إِيهَامٍ اَلثَّانِي كَمَالُ الْاِتِّصَالِ اَلثَّالِثُ شِبْهُ كَمَالِ الْاِنْقِطَاعِ اَلرَّابِعُ شِبْهُ كَمَالِ الْاِتِّصَالِ اَلْخَامِسُ كَمَالُ الْاِنْقِطَاعِ مَعَ إِيهَامٍ اَلسَّادِسُ التَّوَسُّطُ بَيْنَ الْكَمَالَيْنِ فَحُكْمُ الْأَخِيرَيْنِ اَلْوَصْلُ وَحُكْمُ الْأَرْبَعَةِ السَّابِقَةِ الْفَصْلُ

ترجمہ (یہ) مصنف کے قول فان کان للاولیٰ حکم پر معطوف ہے یعنی اگر اولیٰ کے لئے ایسا حکم نہ ہو جس کا جملہ ثانیہ کو دینے کا ارادہ نہ کیا گیا ہو اور یہ بایں طور کہ اس کے لئے مفہوم جملہ پر زائد حکم نہ ہو یا حکم تو ہو لیکن اس کا جملہ ثانیہ کو دینے کا ارادہ نہ کیا گیا ہو۔ پس اگر ان دونوں کے یعنی دونوں جملوں کے درمیان کمال انقطاع بلا ایہام ہو یعنی بغیر اس کے کہ فصل میں خلاف مقصود کا ایہام ہو یا کمال اتصال ہو یا کمالین میں سے ایک کے مشابہ ہو پس اسی طرح فصل متعین ہوگا کیونکہ وصل مغایرت اور مناسبت کا تقاضہ کرتا ہے ورنہ یعنی اگر ان دونوں کے درمیان کمال انقطاع بلا ایہام نہ ہو اور نہ کمال اتصال ہو اور نہ ان دونوں میں سے ایک کے مشابہ ہو تو وصل متعین ہے کیونکہ داعیٔ وصل موجود ہے اور مانع معدوم ہے۔ پس حاصل یہ ہے کہ ان دونوں جملوں کے لئے جن کے لئے کوئی محل اعراب نہ ہو اور نہ اولیٰ کے لئے ایسا حکم ہو جس کا جملہ ثانیہ کو دینے کا ارادہ نہ کیا گیا ہو چھ احوال ہیں اول کمال انقطاع بلا ایہام دوم کمال اتصال۔ سوم شبہ کمال انقطاع۔ چہارم شبہ کمال اتصال۔ پنجم کمال انقطاع بلا ایہام ششم دونوں کمالوں کے درمیان توسط۔ پس اخیرین کا حکم وصل ہے اور پہلے چار کا حکم فصل ہے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کا قول والا کے سابقہ قول فان کان للاولیٰ پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ مصنف نے فرمایا تھا کہ اگر جملۂ اولیٰ کے لئے ایسا حکم زائد ہو یعنی مفہوم جملہ سے ایسی زائد قید ہو جس کا جملہ ثانیہ کو دینا مقصود نہ ہو تو فصل اور ترک عطف واجب ہوگا اب یہاں سے کہتے ہیں کہ اگر ایسا نہ ہو یعنی جملۂ اولیٰ کے لئے ایسا حکم زائد اور ایسی قید زائد نہ ہو جس کا جملہ ثانیہ کو دینا مقصود نہ ہو شارح کہتے ہیں کہ یہ شق دو صورتوں میں متحقق ہوگی ایک تو اس میں کہ جملۂ اولیٰ کے لئے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اس کے مفہوم سے زائد مسرے سے کوئی حکم اور قید ہی نہ ہو مثلاً قام زید و اکل عمرو کہ اس مثال میں پہلے جملہ یعنی قام زید کے مفہوم سے زائد کوئی قید نہیں ہے دوم اس صورت میں کہ پہلے جملہ کے لئے اس کے مفہوم سے زائد قید ہو مگر اس کا جملہ ثانیہ کو بھی دینا مقصود ہو جیسا کہ جملہ اولیٰ کو دی گئی ہے مثلاً بالامس خرج زید و دخل صدیقہ میں بالامس کی قید کا جملہ ثانیہ کو دینا مقصود ہے جیسا کہ یہ قید جملہ اولیٰ کو دی گئی ہے چنانچہ مطلب یہ ہے کہ زید کل گذشتہ نکلا اور کل گذشتہ ہی اس کا دوست داخل ہوا۔ بہرحال اگر جملہ اولیٰ کے لئے ایسا حکم زائد اور قید زائد نہ ہو جس کا جملہ ثانیہ کو دینا مقصود نہ ہو تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو ان دونوں جملوں کے درمیان کمال انقطاع بلا ایہام یا کمال اتصال یا شبہ کمال انقطاع یا شبہ کمال اتصال ہوگا یا ان میں سے کوئی نہ ہوگا اگر دو جملوں کے درمیان ان چاروں میں سے کوئی موجود ہو تو پہلی صورت کی طرح ان چاروں صورتوں میں بھی فصل اور ترک عطف متعین ہوگا اور اگر ان کے درمیان ان چاروں میں سے کوئی بھی موجود نہ ہو یعنی نہ کمال انقطاع بلا ایہام ہو نہ کمال اتصال ہو اور نہ شبہ کمال انقطاع ہو اور نہ شبہ کمال اتصال ہو تو اس صورت میں وصل اور عطف بالواؤ متعین ہوگا۔ بلا ایہام کا ..... مطلب یہ ہے کہ دو جملوں کے درمیان فصل اور ترک عطف کی صورت میں خلاف مقصود کا وہم نہ ہو بلکہ فصل کی صورت میں مقصود ظاہر ہوتا ہو اور وصل کی صورت میں ظاہر نہ ہوتا ہو رہی یہ بات کہ مذکورہ چار صورتوں میں فصل اور ترک عطف کیوں متعین ہوگا تو اس بارے میں شارح فرماتے ہیں کہ وصل یعنی عطف بالواؤ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان من وجہ مغایرت ہو اور من وجہ مناسبت ہو پس کمال انقطاع اور شبہ کمال انقطاع مناسبت کے منافی ہے یعنی جہاں کمال انقطاع یا شبہ کمال انقطاع ہوگا وہاں مناسبت نہ ہوگی بلکہ من کل وجہ مغائرت ہوگی۔ کمال انقطاع اور شبہ کمال انقطاع چونکہ مناسبت کے منافی ہے اسلئے کمال انقطاع یا شبہ کمال انقطاع کے موجود ہونے کی صورت میں مناسبت کے نہ پائے جانے کی وجہ فصل اور ترک عطف متعین ہوگا اور کمال اتصال اور شبہ کمال اتصال مغائرت کے منافی ہے یعنی جہاں کمال اتصال یا شبہ کمال اتصال ہوگا وہاں مغائرت نہ ہوگی بلکہ من کل وجہ مناسبت ہوگی پس کمال اتصال یا شبہ کمال اتصال چونکہ مغائرت کے منافی ہے اسلئے کمال اتصال یا شبہ کمال اتصال کے موجود ہونے کی صورت میں مغائرت نہ پائے جانے کی وجہ سے فصل اور ترک عطف واجب ہوگا اور وصل (عطف بالواؤ) جائز نہ ہوگا اور اگر دو جملوں کے درمیان کمال انقطاع بلا ایہام، کمال اتصال، شبہ کمال انقطاع اور شبہ کمال اتصال میں سے کوئی موجود نہ ہو بلکہ کمال انقطاع مع الایہام ہو یا توسط بین الکمالین ہو تو وصل اور عطف بالواؤ متعین ہوگا کیونکہ ان دونوں صورتوں میں داعی وصل موجود ہے اور مانع وصل معدوم ہے کمال انقطاع مع الایہام کی صورت میں داعی وصل اس طرح ہے کہ اس صورت میں اگر فصل کیا گیا تو خلاف مقصود کا وہم ہوگا پس خلاف مقصود کے وہم سے بچنے کے لئے اس صورت میں وصل اور عطف بالواؤ کو واجب قرار دیا گیا اور توسط بین الکمالین کی صورت میں داعی وصل اس طرح ہے کہ اس صورت میں ایک گونہ مغایرت

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

بھی موجود ہے اور ایک گونہ مناسبت بھی موجود ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ وصل اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان من وجہ مغایرت ہو اور من وجہ مناسبت ہو لہذا توسط بین الکمالین بھی وصل اور عطف کا داعی اور مقتضی ہوگا اور مانع وصل اس لئے معدوم ہے کہ مانع وصل کمال انقطاع بلا ایہام شبہ کمالِ انقطاع، کمال اتصال اور شبہ کمال اتصال میں سے کسی ایک کا پایا جانا ہے پس ان چاروں میں سے کسی ایک کا نہ پایا جانا مانع وصل کا معدوم ہونا ہے الحاصل کمالِ انقطاع مع الایہام اور توسط بین الکمالین کی صورت میں چونکہ داعی وصل موجود ہے اور مانع وصل معدوم ہے اس لئے ان دونوں صورتوں میں وصل ... اور عطف بالواو متعین ہوگا شارح کہتے ہیں کہ حاصل کلام یہ ہے کہ وہ دو جملے جن کے لئے محل اعراب نہ ہو اور پہلے جملہ کے لئے ایسا حکم اور قید نہ ہو جس کا جملہ ثانیہ کو دینا مقصود نہ ہو تو اس کی چھ حالتیں ہیں (۱) دونوں جملوں کے درمیان کمالِ انقطاع بلا ایہام ہو (۲) کمال اتصال ہو (۳) شبہ کمال انقطاع ہو (۴) شبہ کمال اتصال ہو (۵) کمال انقطاع مع الایہام ہو (۶) توسط بین الکمالین ہو۔ پس آخری دو حالتوں کا حکم وصل ہے اور باقی چار حالتوں کا حکم فصل اور ترک عطف ہے۔ فاضل مصنف اگلی سطروں میں ان چھ حالتوں کی تحقیق فرمائیں گے۔

فَأَخَذَ الْمُصَنِّفُ فِي تَحْقِيْقِ الْأَحْوَالِ السِّتَّةِ فَقَالَ أَمَّا كَمَالُ الْإِنْقِطَاعِ بَيْنَ الْجُمْلَتَيْنِ فَلِاخْتِلَافِهِمَا خَبَرًا وَإِنْشَاءً لَفْظًا وَمَعْنًى بِأَنْ تَكُوْنَ إِحْدَاهُمَا خَبَرًا لَفْظًا وَمَعْنًى وَالْأُخْرَى إِنْشَاءً لَفْظًا وَمَعْنًى نَحْوُ شِعْرٍ وَقَالَ رَائِدُهُمْ هُوَ الَّذِيْ يَتَقَدَّمُ الْقَوْمَ لِطَلَبِ الْمَاءِ وَالْكَلَاءِ أَرْسُوْا أَيْ أَقِيْمُوْا مِنْ أَرْسَيْتُ السَّفِيْنَةَ حَبَسْتُهَا بِالْمِرْسَاةِ نُزَاوِلُهَا أَيْ نُحَاوِلُ تِلْكَ الْحَرْبَ وَنُعَالِجُهَا فَكُلُّ حَتْفِ امْرِئٍ يَجْرِيْ بِمِقْدَارٍ أَيْ أَقِيْمُوْا نُقَاتِلْ فَإِنَّ مَوْتَ كُلِّ نَفْسٍ يَجْرِيْ بِقَدَرِ اللّٰهِ تَعَالٰى لَا الْجُبْنُ يُنْجِيْهِ وَلَا الْإِقْدَامُ يُرْدِيْهِ لَمْ يَعْطِفْ نُزَاوِلُهَا عَلٰى أَرْسُوْا لِأَنَّهُ خَبَرٌ لَفْظًا وَمَعْنًى وَأَرْسُوْا إِنْشَاءٌ لَفْظًا وَمَعْنًى وَهٰذَا مِثَالٌ لِكَمَالِ الْإِنْقِطَاعِ بَيْنَ الْجُمْلَتَيْنِ بِاخْتِلَافِهِمَا خَبَرًا وَإِنْشَاءً لَفْظًا وَمَعْنًى مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ كَوْنِ الْجُمْلَتَيْنِ مِمَّا لَيْسَ لَهُ مَحَلٌّ مِنَ الْإِعْرَابِ وَإِلَّا فَالْجُمْلَتَانِ فِيْ مَحَلِّ النَّصْبِ بِكَوْنِهِمَا مَفْعُوْلَيْ قَالَ أَوْ لِاخْتِلَافِهِمَا خَبَرًا وَإِنْشَاءً مَعْنًى فَقَطْ بِأَنْ تَكُوْنَ إِحْدَاهُمَا خَبَرًا مَعْنًى وَالْأُخْرَى إِنْشَاءً مَعْنًى وَإِنْ كَانَتَا خَبَرِيَّتَيْنِ أَوْ إِنْشَائِيَّتَيْنِ لَفْظًا نَحْوُ مَاتَ فُلَانٌ رَحِمَهُ اللّٰهُ فَلَمْ يُعْطَفْ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلٰى مَاتَ لِاَنَّهُ اِنْشَاءٌ مَعْنًى وَمَاتَ خَبَرٌ مَعْنًى وَاِنْ كَانَتَا جَمِيْعًا خَبَرِيَّتَيْنِ لَفْظًا اَوْ لِاَنَّهُ عَطْفٌ عَلٰى لِاخْتِلَافِهِمَا وَالضَّمِيْرُ لِلشَّانِ لَاجَامِعَ بَيْنَهُمَا كَمَا سَيَاْتِيْ بِبَيَانِ الْجَامِعِ فَلَا يَصِحُّ الْعَطْفُ فِيْ مِثْلِ زَيْدٌ طَوِيْلٌ وَعَمْرٌو نَائِمٌ

ترجمہ پس مصنف نے ان چھ حالتوں کی تحقیق شروع کی ہے اور فرمایا ہے کہ بہرحال دو جملوں کے درمیان کمال انقطاع سو وہ خبر اور انشاء میں لفظاً اور معنیً اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے بایں طور کہ ان دونوں میں سے ایک لفظاً اور معنیً خبر ہو اور دوسرا لفظاً اور معنیً انشاء ہو جیسے سه اور ان کے رانڈ نے کہا رانڈ وہ شخص ہے جو پانی اور گھاس کی تلاش میں قوم سے آگے جاتا ہے ٹھہرو۔ ارسوا، ارسیت السفینۃ سے ماخوذ ہے میں نے کشتی کو لنگر کشی کے ذریعہ روکا ہم لڑائی کریں گے یعنی ہم ان لڑائیوں کا ارادہ کریں گے اور ان کا حیلہ کریں گے پس ہر شخص کی موت قضا و قدر کے مطابق ہوتی ہے یعنی ٹھہرو ہم قتال کریں گے اس لئے کہ ہر شخص کی موت اللہ کے فیصلے کے مطابق ہوتی ہے نہ بزدلی نجات دے سکتی ہے اور نہ اقدام اس کو ہلاک کرسکتا ہے نزادلہا کا عطف ارسوا پر نہیں کیا گیا کیونکہ نزادلہا لفظاً اور معنیً خبر ہے اور ارسوا لفظاً اور معنیً انشاء ہے اور یہ دو جملوں کے درمیان کمال انقطاع کی مثال ہے کیونکہ وہ دونوں جملے خبریت اور انشائیت میں لفظاً اور معنیً مختلف ہیں اس سے قطع نظر کہ ان کے لئے محل اعراب نہیں ہے ورنہ دونوں جملے محل نصب میں ہیں کیونکہ وہ دونوں قال کے مفعول ہیں یا ان دونوں کے خبر اور انشاء میں صرف معنیً مختلف ہونے کی وجہ سے بایں طور کہ ان دونوں میں سے ایک معنیً خبر ہو اور دوسرا معنیً انشاء ہو اگرچہ لفظاً دونوں خبر ہوں یا انشاء ہوں جیسے مات فلان رحمہ اللہ۔ پس رحم اللہ کا مات پر عطف نہیں کیا گیا کیونکہ رحمہ اللہ معنیً انشاء ہے اور مات معنیً خبر ہے اگرچہ لفظاً دونوں خبر ہیں یا اس وجہ سے کہ (یہ) لاختلافہما پر معطوف ہے اور ضمیر شان کے لئے ہے ان دونوں کے درمیان جامع نہ ہو جیسا کہ جامع کے بیان میں آجائے گا پس زید طویل و عمرو نائم جیسی مثال میں عطف صحیح نہ ہوگا۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے مذکورہ چھ حالتوں کی تحقیق کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ کمالِ انقطاع تین مواقع میں متحقق ہوتا ہے پہلی صورت تو یہ ہے کہ دونوں جملوں میں خبر اور انشاء کے اعتبار سے لفظاً اور معنیً دونوں طرح سے اختلاف ہو۔ پھر اس میں چار احتمال ہیں (۱) پہلا جملہ لفظاً اور معنیً خبر ہو، دوسرا جملہ لفظاً اور معنیً انشاء ہو (۲) اس کا برعکس ہو یعنی پہلا جملہ لفظاً اور معنیً انشاء ہو اور دوسرا جملہ لفظاً اور معنیً خبر ہو (۳) پہلا جملہ لفظاً خبر اور معنیً انشاء ہو اور دوسرا جملہ لفظاً انشاء اور معنیً خبر ہو (۴) اس کا برعکس ہو یعنی پہلا جملہ لفظاً انشاء اور معنیً خبر ہو اور دوسرا جملہ لفظاً خبر اور معنیً انشاء ہو۔ مصنف نے کمالِ انقطاع کی اس

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

شرح کی مثال میں ایک مصرعہ پیش کیا ہے ؎ قال رائدہم ارسوا نزاولہا ٭ دوسرا مصرعہ شارح نے پیش کیا ہے چنانچہ پورا شعر یہ ہے ؎

قال رائدہم ارسوا نزاولہا ٭ فکل حتف امرئ یجری بمقدار

سیبویہ نے اس شعر کو اخطل نامی شاعر کی طرف منسوب کیا ہے۔ رائد، عریف القوم کو کہتے ہیں یعنی وہ ہوشیار انسان جو مناسب جگہ کی تلاش میں جہاں پانی ہو اور گھاس ہو لشکر کے آگے آگے چلتا ہے۔ ارسوا ارسیت السفینۃ سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں میں نے کشتی کو لنگر انداز کر دیا۔ شعر کا ترجمہ یہ ہے ان کے عریف اور سردار نے کہا ٹھہر جاؤ تاکہ ہم لڑائی لڑیں (اور دیکھو موت سے مت ڈرو) کیونکہ ہر آدمی کی موت اللہ کے حکم کے مطابق واقع ہوتی ہے مطلب یہ ہے کہ بزدلی انسان کو موت سے بچا نہیں سکتی اور اقدام اس کو ہلاک نہیں کر سکتا لہذا یہاں ٹھہرو اور جم کر قتال کرو۔ موت اپنے وقت پر آئے گی۔ شاعر نے اس شعر میں نزاولہا کو ارسوا پر معطوف نہیں کیا ہے کیونکہ پہلا جملہ یعنی ارسوا صیغہ امر ہونے کی وجہ سے لفظاً اور معنیً دونوں طرح انشاء ہے اور دوسرا جملہ یعنی نزاولہا لفظاً اور معنیً دونوں اعتبار سے خبر ہے۔ اردو میں اس کی مثال ؎

مبادا ہو کوئی ظالم تیرا گریباں گیر ٭ مرے لہو کو تو دامن سے دھو ہوا سو ہوا

اس شعر میں جملہ اولیٰ "مرے لہو کو تو دامن سے دھو" انشائی ہے اور دوسرا جملہ "ہوا سو ہوا" خبری ہے لہذا ان دونوں کے درمیان کمالِ انقطاع ہونے کی وجہ سے فصل اور ترکِ عطف کیا گیا ہے۔

وہذا مثال الخ سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ گفتگو ان جملوں میں ہے جن کے لئے محل اعراب نہ ہو اور مثال میں پیش کردہ مصرعہ میں دونوں جملے یعنی ارسوا اور نزاولہا چونکہ قال کے مفعول ہیں اس لئے ان دونوں جملوں کے لئے محل اعراب ہوگا یعنی دونوں جملے محل نصب میں ہوں گے اور جب ایسا ہے تو مثال ممثل لہ کے مطابق نہ ہوئی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ لفظاً اور معنیً خبر اور انشاء کے اعتبار سے مختلف ہونے کی وجہ سے دو جملوں کے درمیان کمال انقطاع کی مثال ہے اس سے قطع نظر کہ ان دونوں جملوں کے لئے محلِ اعراب نہیں ہے یعنی اس مثال کے ذریعہ صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ ان دونوں جملوں کے درمیان چونکہ خبر اور انشاء کے اعتبار سے لفظاً اور معنیً دونوں طرح اختلاف ہے اس لئے ان دونوں کے درمیان کمال انقطاع ہے اس سے قطع نظر کہ ان جملوں کے لئے محل اعراب ہے یا نہیں حاصل یہ ہے کہ کمالِ انقطاع کی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ ان جملوں کے لئے محل اعراب نہ ہو۔ دوم یہ کہ ان کے لئے محل اعراب ہو۔ پہلی قسم تو فصل اور ترک عطف کو واجب کرتی ہے مگر دوسری قسم فصل کو واجب نہیں کرتی ہے اور یہ مصرعہ قسم ثانی کی مثال ہے نہ کہ قسم اول کی پس اس وقت یہ مصرعہ مطلقاً کمال انقطاع کی مثال ہوگا اس کمالِ انقطاع کی نہیں جس میں ہماری گفتگو ہے۔ کمال انقطاع کی دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں جملے خبر اور انشاء کے اعتبار سے صرف معنیً مختلف ہوں اس میں بھی چار احتمال ہیں (۱) پہلا جملہ معنیً خبر ہو

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

دوسرا جملہ معنیٰ انشاء ہو اور لفظاً دونوں خبر ہوں (۲) پہلا جملہ معنیٰ خبر ہو اور دوسرا معنیً انشاء ہو اور لفظاً دونوں انشاء ہوں (۳) پہلا جملہ معنیٰ انشاء ہو دوسرا جملہ معنیٰ خبر ہو اور لفظاً دونوں خبر ہوں (۴) پہلا جملہ معنیٰ انشاء ہو دوسرا جملہ معنیٰ خبر ہو اور لفظاً دونوں انشاء ہوں۔ اس صورت کی مثال جیسے مات فلان رحمہ اللہ فلاں مرگیا اللہ اس پر رحم کرے اس مثال میں کمالِ انقطاع کی وجہ سے رحمہ اللہ کا مات فلانٌ پر عطف نہیں کیا گیا ہے کیونکہ پہلا جملہ یعنی مات معنیٰ خبر ہے اور دوسرا جملہ یعنی رحمہ اللہ دعاء پر مشتمل ہونے کی وجہ سے معنیٰ انشاء ہے اگرچہ لفظاً دونوں خبر ہیں اسلئے کہ دونوں ماضی کے صیغے ہیں۔ مصنف رح نے مات فلان رحمہ اللہ کے ذریعے اس کی مثال تو بیان کی ہے کہ دونوں جملے لفظاً خبر ہوں اور معنیٰ مختلف ہوں لیکن مصنف اور شارح دونوں نے اس کی مثال بیان نہیں کی ہے کہ لفظاً تو دونوں جملے انشاء ہوں مگر معنیٰ مختلف ہوں صاحب دسوقی نے اس کی دو مثالیں ذکر کی ہیں پہلی مثال تو یہ ہے کہ ایک صاحب کے بارے میں کسی نے ذکر کیا کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف جھوٹی احادیث منسوب کرتا ہے یہ سنکر آپ نے کہا لیتبوأ مقعدہ من النار لا تطعہ ایہا الامیر، وہ اپنا ٹھکانا جہنم میں بنا رہا ہے بھائی صاحب آپ اس کی اطاعت نہ کریں لیتبوأ اور لا تطعہ دونوں جملے لفظاً اگرچہ انشاء ہیں مگر معنیٰ مختلف ہیں اس لئے کہ پہلا جملہ معنیٰ خبر ہے اور دوسرا جملہ معنیٰ انشاء ہے دوسری مثال "الیس اللہ بکاف عبدہٗ اتق اللہ ایہا العبد" اللہ اپنے بندے کے لئے کافی ہے اے بندے اللہ سے ڈر۔ اس مثال میں الیس اللہ اور اتق اللہ دونوں جملے لفظاً انشاء ہیں مگر معنیً مختلف ہیں اس لئے کہ پہلا جملہ معنیٰ خبر اور دوسرا جملہ معنیٰ انشاء ہے خبر اور انشاء کے اعتبار سے دو جملوں کے مختلف ہونے کی صورتوں میں سے دو صورتیں اور ہیں جنکو متن اور شرح میں ذکر نہیں کیا گیا ہے (۱) پہلا جملہ لفظاً اور معنیً خبر ہو اور دوسرا جملہ صرف معنیٰ انشاء ہو (۲) پہلا جملہ صرف معنیٰ انشاء ہو اور دوسرا جملہ لفظاً اور معنیٰ خبر ہو۔ کمال انقطاع کی تیسری صورت یہ ہے کہ دو جملوں کے درمیان جامع یعنی مناسبت نہ ہو جامع کے منتفی اور معدوم ہونے کی بھی تین صورتیں ہیں (۱) دونوں جملوں کے مسند الیہ کے درمیان جامع معدوم ہو جیسے زید طویل و عمرو قصیر جبکہ زید و عمرو کے درمیان صداقت اور دوستی نہ ہو۔ اگرچہ طویل و قصیر کے درمیان جامع تضاد موجود ہے (۲) دونوں مسندوں کے درمیان جامع معدوم ہو جیسے زید طویل و عمرو نائم جبکہ زید و عمرو کے درمیان دوستی فرض کرلی گئی ہو۔ اس مثال میں دونوں مسند الیہ کے درمیان تو جامع موجود ہے یعنی صداقت مگر دونوں مسندوں کے درمیان جامع معدوم ہے (۳) دونوں مسند الیہ اور دونوں مسندوں کے درمیان جامع معدوم ہو جیسے زید قائمٌ والعلم حسن کہ زید اور علم کے درمیان بھی جامع معدوم ہے اور قائمٌ اور حسن کے درمیان بھی جامع معدوم ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ کمالِ انقطاع کی وجہ سے اس تیسری صورت میں بھی وصل اور عطف بالواؤ صحیح نہ ہوگا۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

وَأَمَّا كَمَالُ الاِتِّصَالِ بَيْنَ الْجُمْلَتَيْنِ فَلِكَوْنِ الثَّانِيَةِ مُؤَكِّدَةً لِلْأُولَى تَأْكِيدًا مَعْنَوِيًّا لِدَفْعِ تَوَهُّمِ تَجَوُّزٍ أَوْ غَلَطٍ نَحْوُ لَا رَيْبَ فِيْهِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى ذٰلِكَ الْكِتَابِ إِذَا جُعِلَتْ الٓمٓ طَائِفَةً مِنَ الْحُرُوْفِ أَوْ جُمْلَةً مُسْتَقِلَّةً وَذٰلِكَ الْكِتَابُ جُمْلَةً ثَانِيَةً وَلَا رَيْبَ فِيْهِ جُمْلَةً ثَالِثَةً فَإِنَّهُ لَمَّا بُوْلِغَ فِي وَصْفِهِ أَيْ فِي وَصْفِ الْكِتَابِ بِبُلُوْغِهِ مُتَعَلِّقٌ بِوَصْفِهِ أَيْ فِي أَنْ وُصِفَ بِأَنَّهُ بَلَغَ الدَّرَجَةَ الْقُصْوَى فِي الْكَمَالِ وَبِقَوْلِهِ بُوْلِغَ يَتَعَلَّقُ الْبَاءُ فِي قَوْلِهِ بِجَعْلِ الْمُبْتَدَأِ ذٰلِكَ الدَّالِّ عَلَى كَمَالِ الْعِنَايَةِ بِتَمْيِيْزِهِ وَالتَّوَسُّلِ بِبُعْدِهِ إِلَى التَّعْظِيْمِ وَعُلُوِّ الدَّرَجَةِ وَتَعْرِيْفِ الْخَبَرِ بِاللَّامِ الدَّالِّ عَلَى الاِنْحِصَارِ مِثْلُ حَاتِمٌ الْجَوَادُ فَمَعْنَى ذٰلِكَ الْكِتَابُ أَنَّهُ الْكِتَابُ الْكَامِلُ الَّذِيْ يَسْتَأْهِلُ أَنْ يُسَمَّى كِتَابًا كَأَنَّ مَا عَدَاهُ مِنَ الْكُتُبِ فِي مُقَابَلَتِهِ نَاقِصٌ بَلْ لَيْسَ بِكِتَابٍ جَازَ جَوَابُ لَمَّا أَيْ جَازَ بِسَبَبِ هٰذِهِ الْمُبَالَغَةِ الْمَذْكُوْرَةِ أَنْ يَتَوَهَّمَ السَّامِعُ قَبْلَ التَّأَمُّلِ أَنَّهُ أَعْنِيْ قَوْلَهُ ذٰلِكَ الْكِتَابُ مِمَّا يُرْمَى بِهِ جُزَافًا مِنْ غَيْرِ صُدُوْرٍ عَنْ رَوِيَّةٍ وَبَصِيْرَةٍ تَابِعُهُ عَلَى لَفْظِ الْمَبْنِيِّ لِلْمَفْعُوْلِ وَالْمَرْفُوْعُ الْمُسْتَتِرُ عَائِدٌ إِلَى لَا رَيْبَ فِيْهِ وَالْمَنْصُوْبُ الْبَارِزُ إِلَى ذٰلِكَ الْكِتَابِ أَيْ جُعِلَ لَا رَيْبَ فِيْهِ تَابِعًا لِذٰلِكَ الْكِتَابِ نَفْيًا لِذٰلِكَ التَّوَهُّمِ فَوِزَانُهُ أَيْ وِزَانُ لَا رَيْبَ فِيْهِ مَعَ ذٰلِكَ الْكِتَابِ وِزَانُ نَفْسِهِ مَعَ زَيْدٍ فِي جَاءَنِيْ زَيْدٌ نَفْسُهُ فَظَهَرَ أَنَّ لَفْظَ وِزَانِ فِي قَوْلِهِ وِزَانُ نَفْسِهِ لَيْسَ بِزَائِدٍ كَمَا تُوُهِّمَ.

ترجمہ اور بہر حال دو جملوں کے درمیان کمال اتصال سو اس لئے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کے لئے تاکید معنوی کی صورت میں مؤکد ہو مجاز یا غلطی کے وہم کو دور کرنے کے لئے جیسے لاریب فیہ ذالک الکتاب کی بہ نسبت جب کہ الٓمٓ کو حروف کا مجموعہ یا مستقل جملہ قرار دیا گیا ہو اور ذلک الکتاب جملہ ثانیہ اور لاریب فیہ جملہ ثالثہ ہو کیونکہ جب کتاب کی تعریف میں مبالغہ کیا گیا اس کے پہنچنے کے ساتھ یہ وصفہ سے متعلق ہے یعنی اس بارے میں کہ وہ اس وصف کے ساتھ متصف ہے کہ وہ پہونچ گئی ہے انتہائی درجے کے کمال میں اور بجعل کی باء اس کے قول بولغ کے ساتھ متعلق ہے ذالک کو مبتدا بنانے کے ساتھ جو اپنی تمیز کی توجہ کے کمال پر دال ہے اور اس کے اسم اشارہ بعید ہونے کی وجہ سے اس کو تعظیم اور علو درجہ کا وسیلہ بنانا ہے اور خبر کو معرف بلام بنانے کے ساتھ جو انحصار پر دال ہے جیسے حاتم الجواد پس ذلک الکتاب کے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

معنی یہ ہوئے کہ یہی کامل کتاب ہے جو کتاب کہلانے کی مستحق ہے گویا کہ اس کے علاوہ اس کے مقابلہ میں دوسری کتابیں ناقص ہیں بلکہ کتاب ہی نہیں یا جائز ہے۔ یہ سائل کا جواب ہے یعنی اس مذکورہ مبالغہ کی وجہ سے ممکن تھا کہ سامع غور کرنے سے پہلے یہ خیال کر بیٹھے کہ یہ کلام یعنی ذلک الکتاب محض ایک بڑ اور گپ ہے جو بغیر سوچے سمجھے صادر ہوا ہے پس لاریب فیہ کو اس کے بعد لایا گیا اتبع بمعنی للمفعول ہے اور ضمیر مرفوع مستتر لاریب فیہ کی طرف راجع ہے اور ضمیر منصوب بارز ذالک الکتاب کی طرف یعنی لاریب فیہ کو ذلک الکتاب کا تابع بنادیا گیا ہے (لاریب فیہ کو ذلک الکتاب کے بعد لایا گیا ہے) اس وہم کو دور کرنے کے لئے پس ذلک الکتاب کے ساتھ لاریب فیہ کا مرتبہ نفسہ کا مرتبہ ہے زید کے ساتھ جاءنی زید نفسہ میں پس یہ بات ظاہر ہوگئی کہ مصنف کے قول وزان نفسہ میں وزان کا لفظ زائد نہیں ہے جیسا کہ گمان کیا ہے

تشریح احوال ستہ میں سے دوسری حالت کمال اتصال کی ہے یعنی ... دو جملوں کے درمیان کمال اتصال بھی عطف بالواؤ اور وصل کے لئے مانع ہے کمال اتصال تین صورت میں متحقق ہوتا ہے (۱) دوسرا جملہ پہلے جملہ کے لئے تاکید واقع ہو۔ عام تاکید معنوی واقع ہو خواہ تاکید لفظی واقع ہو (۲) جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے بدل واقع ہو (۳) جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کے لئے بیان واقع ہو۔ یہاں سے مصنف رہ نے تاکید معنوی کو بیان کیا ہے یعنی اگر جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کے لئے تاکید معنوی واقع ہو تو بھی ان دونوں جملوں کے درمیان کمال اتصال ہوگا اور کمال اتصال کی وجہ سے عطف بالواؤ اور وصل ناجائز ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ تاکید معنوی کو اس لئے لایا جاتا ہے تاکہ اس کے ذریعہ مجاز یا غلطی کے وہم کو دور کیا جا سکے یعنی متکلم کے کلام سے بعض مرتبہ سامع کو یہ وہم ہوجاتا ہے کہ متکلم نے اپنے کلام سے مجاز مراد لیا ہے یا متکلم نے غلطی کی ہے پس سامع کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے متکلم اپنے کلام کو تاکید معنوی لاکر مؤکد کر دیتا ہے مثلاً متکلم نے کہا جاء زید، سامع کو یہ وہم ہوا کہ زید بذات خود نہیں آیا ہوگا بلکہ اس کا کوئی دوست آیا ہوگا مگر متکلم نے مجازاً زید کے دوست کو زید کے ساتھ تعبیر کر دیا ہے یعنی متکلم کے کلام میں زید سے مجازاً اس کا دوست مراد ہے پس متکلم نے سامع کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے تاکید معنوی کے ساتھ جاء زید نفسہ یا عینہ کہا یعنی زید ہی آیا ہے اس کا دوست نہیں آیا۔ یا مثلاً متکلم نے جاء الرجلان کہا یہ سنکر سامع کو یہ وہم ہوا کہ متکلم نے تثنیہ کا تلفظ کرکے غلطی کی ہے کیونکہ دو مرد نہیں آئے ہیں بلکہ ایک آیا ہے پس متکلم نے سامع کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے جاء الرجلان کلاھما کہا اور سامع کو بتادیا کہ دو ہی آدمی آئے ہیں اور ایک کے آنے کے بارے میں آپ کا وہم درست نہیں ہے مصنف رہ نے تاکید معنوی کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ذالک الکتاب کے بعد لاریب فیہ تاکید معنوی ہے یعنی ذالک الکتاب کی طرف نسبت کرتے ہوئے لاریب فیہ تاکید معنوی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ لاریب فیہ ذالک الکتاب کے لئے تاکید معنوی اس وقت ہوگا جب کہ الٓمٓ سے مراد یا تو حروف کا مجموعہ ہو جس کو اوائل سُوَر میں اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ذکر کیا گیا ہے کہ یہ کتاب جس کے ذریعے تحدی کی گئی ہے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اور جملہ کیا گیا ہے ان حروف کی ایسی ترکیب ہے۔ اس صورت میں الٓمٓ کے لئے کوئی محل اعراب نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں الٓمٓ سے بعض حروف کو گنوانا ہے اس کے علاوہ کوئی مقصود نہیں ہے۔ یہ اس صورت میں الٓمٓ نہ مسند ہوگا اور نہ مسند الیہ ہوگا اور یا الٓمٓ مستقل جملہ ہو اس طور پر کہ الٓمٓ خبر ہو اس کا مبتدا محذوف ہو یا الٓمٓ مبتدا ہو اور اس کی خبر محذوف ہو۔ پہلی صورت میں تقدیری عبارت ہوگی ہٰذا الٓمٓ اور دوسری صورت میں تقدیری عبارت ہوگی الٓمٓ ہٰذا۔ ان دونوں صورتوں میں جملہ اسمیہ ہوگا اس کو جملہ فعلیہ بنانا بھی صحیح ہے اس طور پر کہ تقدیری عبارت ہو اُقسِمُ بالٓمٓ۔ اس صورت میں حرف جار محذوف کی وجہ سے مجرور ہوگا یا فعل اُذکُر مقدر ہو یعنی اُذکُر الٓمٓ اس صورت میں الٓمٓ منصوب ہوگا۔ یہ خیال رہے کہ الٓمٓ جب مستقل جملہ ہوگا خواہ اسمیہ ہو خواہ فعلیہ تو الٓمٓ یا تو سورت کا نام ہوگا یا قرآن کا نام ہوگا یا اللہ کے اسماء میں سے کوئی اسم ہوگا یا المؤلف من ہذہ الحروف کی تاویل میں ہوگا۔ بہرحال جب الٓمٓ مستقل جملہ ہوگا تو یہ پہلا جملہ ہوگا اور ذالک الکتاب دوسرا جملہ ہوگا اور لاریب فیہ تیسرا جملہ ہوگا۔ اس صورت میں تینوں جملوں کے لئے محل اعراب نہ ہوگا یعنی نہ الٓمٓ کے لئے محل اعراب ہوگا نہ ذالک الکتاب کے لئے اور نہ لاریب فیہ کے لئے بلکہ بعد والا جملہ پہلے جملہ کے لئے تاکید معنوی ہوگا یعنی ذالک الکتاب الٓمٓ کے لئے تاکید معنوی ہوگا اور لاریب فیہ، ذالک الکتاب کے لئے تاکید معنوی ہوگا۔ اور اگر الٓمٓ کو مبتداء اول اور ذالک الکتاب کو مبتدا ثانی اور لاریب فیہ کو مبتدا ثانی کی خبر بنا دیا گیا یا الٓمٓ کو مبتدا اور لاریب فیہ کو اس کی خبر بنا دیا گیا اور ذالک الکتاب کو جملہ معترضہ بنا دیا گیا تو اس صورت میں لاریب فیہ ایسا جملہ نہیں ہوگا جس کے لئے محل اعراب نہ ہو اور ماقبل کے لئے مؤکد ہو یعنی لاریب فیہ ذالک الکتاب کے لئے تاکید معنوی اس وقت ہوگا جبکہ الٓمٓ مستقل جملہ ہو اور ذالک الکتاب دوسرا جملہ ہو اور لاریب فیہ تیسرا جملہ ہو اور اگر لاریب فیہ کو ذالک الکتاب کی خبر بنایا یا الٓمٓ کی خبر بنایا گیا تو لاریب فیہ، ذالک الکتاب کی تاکید معنوی نہیں ہوگا کیونکہ ہماری گفتگو اس میں ہے کہ جن دو جملوں کے درمیان کمال اتصال ہے ان کے لئے محل اعراب نہ ہو اور اس صورت میں لاریب فیہ خبر ہونے کی وجہ سے محل رفع میں ہے۔ الحاصل کمال اتصال کی ایک صورت یہ ہے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کے لئے تاکید معنوی ہو جیسے لاریب فیہ، ذالک الکتاب کے لئے تاکید معنوی ہے۔ فانہ لما بولغ سے شارح نے ذالک الکتاب کے لئے لاریب فیہ کے تاکید معنوی ہونے کو بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ ذالک اسم اشارہ مبتدا ہے اور الکتاب خبر معرف بلام ہے اسم اشارہ چونکہ مشاہد محسوس کے لئے وضع کیا گیا ہے اس لئے اسم اشارہ کے ذریعہ مشار الیہ اپنے علاوہ تمام چیزوں سے ممتاز ہوگا اور جب مشار الیہ تمام چیزوں سے ممتاز ہو گیا تو وہ غایت درجہ قابل اعتنا اور قابل توجہ ہوگا۔ اور ذالک اسم اشارہ چونکہ بعید کی طرف اشارہ کرنے کے لئے آتا ہے اس لئے مشار الیہ کی تعظیم اور اس کے بلند مرتبہ ہونے پر بھی دال ہوگا اور جب ایسا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ذالک کو جو کمال عنایت اور کمال توجہ پیدا [illegible] اور مشار الیہ کی تعظیم اور علو مرتبہ کا وسیلہ ہے مبتدا بنایا ہے اور اس کی خبر الکتاب کو معرف بلام لایا گیا ہے جو حصر پر دال ہے جیسے حاتم الجواد (حاتم ہی سخی ہے) اس کی وجہ یہ ہے کہ جملہ خبریہ میں مبتدا اور خبر دونوں کا معرفہ ہونا حصر پر دلالت کرتا ہے۔ حصر خواہ حقیقۃً ہو جیسے اللہ الواجب الوجود (اللہ ہی واجب

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہے یا مبالغۃً جیسے حاتم الجواد میں سخی ہونے کو حاتم پر مبالغۃً منحصر کیا گیا ہے ورنہ حاتم کے علاوہ اور لوگ بھی سخی ہیں
پس ذالک الکتاب کے معنی یہ ہوں گے کہ کتاب یہی ہے اس کے علاوہ کوئی کتاب کتاب نہیں ہے اس حصر کو
حقیقت پر محمول کرنا تو درست نہیں ہے کیونکہ یہ تو بالکل باطل ہے کہ قرآن کے علاوہ کوئی کتاب، کتاب نہیں ہے
ہاں اس حصر کو مبالغہ پر محمول کیا جا سکتا ہے گویا اللہ تعالٰی نے یہ فرمایا ہے کہ کامل درجہ کی کتاب جس کو کتاب کہا
جا سکتا ہے یہی ہے گویا اس کے مقابلہ میں دوسری آسمانی کتابیں ناقص ہیں۔ بلکہ دوسری آسمانی کتب کتاب ہی نہیں
ہیں اگرچہ فی نفسہ دوسری آسمانی کتب بھی کامل ہیں الحاصل ذالک اسم اشارہ کا کمالِ عنایت پر دلالت کرنا
اور اس کا مشارٌ الیہ کی تعظیم اور اس کے علو مرتبہ ہونے پر دلالت کرنا اور الکتاب خبر کا الف لام کے ساتھ معرفہ
ہونا قرآن پاک کی مدح اور تعریف میں مبالغہ کا فائدہ دیتا ہے۔ اب اگر سامع کلامِ کتاب میں خود و فکر کرے
تو اس کو یہ گمان اور وہم ہوگا کہ ذالک الکتاب کے ذریعہ سے یہ دعویٰ کرنا کہ کتاب یہی ہے اور یہی کتاب کہلانے
کی مستحق ہے بے سوچی بھی بات ہے اور خواہ مخواہ کی ڈینگ اور گپ ہے اور اللہ تعالٰی نے یہ مبالغہ یوں ہی
بے جا ذکر فرما دیا ہے حقیقت سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ پس سامع کے اس وہم کو دور کرنے کے
لئے اللہ تعالٰی نے ذالک الکتاب کے بعد تاکید معنوی کے طور پر لاریب فیہ ذکر فرما کر بتا دیا کہ سامع کا یہ گمان
اور وہم غلط ہے اور ہمارا دعویٰ بالکل صحیح ہے اس کے کتاب کامل ہونے میں کسی طرح کا شک و شبہ نہیں ہے
پس جاءنی زید نفسہ میں زید کے ساتھ جو مرتبہ نفسہ کا ہے وہی مرتبہ ذٰلک الکتاب کے ساتھ لاریب فیہ
کا ہے یعنی جس طرح نفسہ زید کی تاکید معنوی ہے اسی طرح لاریب، ذالک الکتاب کی تاکید معنوی ہے شارح
کہتے ہیں کہ وِزانَ نفسہ میں وزان کا لفظ زائد نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے کیونکہ ترجمہ یہ ہے۔ پس
لاریب فیہ کا مرتبہ جاءنی زید نفسہ میں نفسہ کا مرتبہ ہے۔ مصنف رح کی بیان کردہ اس مثال پر ایک اعتراض ہے
وہ یہ ہے کہ لاریب فیہ کو تاکید معنوی قرار دینا غلط ہے اسلئے کہ تاکید معنوی کے لئے آٹھ الفاظ متعین ہیں۔ نفسُ،
عینُ، کِلا و کلتا، کلُّ، اجمعُ، اکتعُ، ابتعُ، ابصعُ۔ اور لاریب فیہ ان الفاظ میں سے کوئی نہیں ہے لہذا
لاریب فیہ کو تاکید معنوی قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں تاکید معنوی سے اصطلاحی تاکید معنوی
مراد نہیں ہے جس کے لئے آٹھ الفاظ متعین ہیں بلکہ لغوی مراد ہے اور تاکید معنوی لغوی یہ ہے کہ دونوں جملوں
کا مفہوم اگرچہ مختلف ہو لیکن ایک کے مفہوم سے دوسرے کا تقرر ہو جائے اور یہاں یہ بات موجود ہے لہذا
مذکورہ اعتراض وارد نہ ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ عبارت میں تاکیدًا معنویًا سے مراد کالتاکید المعنوی ہے۔ یعنی تاکید
معنوی کی طرح جملہ ثانیہ سے وہ چیز حاصل ہو جائے جو مذکورہ آٹھ الفاظ سے حاصل ہوتی ہے اب عبارت کا
ترجمہ یہ ہوگا کہ دو جملوں کے درمیان کمالِ اتصال اس وجہ سے بھی ہوتا ہے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کے لئے مؤکد
ہو تاکید معنوی کی طرح اس چیز کے حصول میں جو تاکید معنوی سے حاصل ہوتی ہے۔

(فوائد) شارح نے بعض الفاظ کی ترکیبوں کی طرف اشارہ کیا ہے چنانچہ پیش خدمت ہے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

بلوغ وصف سے متعلق ہے بجعل المبتداء، بلوغ کے ساتھ متعلق ہے۔ جاز، لما کا جواب ہے۔ اُتبع فعل ماضی مجہول ہے اس کی ضمیر مرفوع مستتر جو نائب فاعل ہے لاریب فیہ کی طرف راجع ہے اور ضمیر بارز منصوب جو مفعول ثانی ہے ذالک الکتاب کیطرف راجع ہے۔

أَوْ تَاكِيْدًا لَفْظِيًّا كَمَا أَشَارَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهٖ وَنَحْوُ هُدًى أَيْ هُوَ هُدًى لِلْمُتَّقِيْنَ أَيِ الضَّالِّيْنَ الصَّائِرِيْنَ إِلَى التَّقْوٰى فَإِنَّ مَعْنَاهُ أَنَّهٗ أَيِ الْكِتَابَ فِي الْهِدَايَةِ بَالِغٌ دَرَجَةً لَا يُدْرَكُ كُنْهُهَا أَيْ غَايَتُهَا لِمَا فِي تَنْكِيْرِ هُدًى مِنَ الْإِبْهَامِ وَالتَّفْخِيْمِ حَتّٰى كَأَنَّهٗ هِدَايَةٌ مَحْضَةٌ حَيْثُ قِيْلَ هُدًى وَلَمْ يُقَلْ هَادٍ وَهٰذَا مَعْنٰى ذٰلِكَ الْكِتَابُ لِأَنَّ مَعْنَاهُ كَمَا مَرَّ الْكِتَابُ الْكَامِلُ وَالْمُرَادُ بِكَمَالِهٖ كَمَالُهٗ فِي الْهِدَايَةِ لِأَنَّ الْكُتُبَ السَّمَاوِيَّةَ بِحَسْبِهَا أَيْ بِقَدْرِ الْهِدَايَةِ وَاعْتِبَارِهَا مُتَفَاوِتَةٌ فِيْ دَرَجَاتِ الْكَمَالِ لَا بِحَسْبِ غَيْرِهَا لِأَنَّهَا الْمَقْصُوْدَةُ الْأَصْلِيَّةُ مِنَ الْإِنْزَالِ فَوِزَانُهٗ أَيْ وِزَانُ هُدًى لِلْمُتَّقِيْنَ وِزَانُ زَيْدٍ الثَّانِيْ فِيْ جَاءَنِيْ زَيْدٌ زَيْدٌ لِكَوْنِهٖ مُقَرِّرًا لِذٰلِكَ الْكِتَابِ مَعَ اتِّفَاقِهِمَا فِي الْمَعْنٰى بِخِلَافِ لَا رَيْبَ فِيْهِ فَإِنَّهٗ يُخَالِفُهٗ مَعْنًى

ترجمہ یا تاکید لفظی ہو جیسا کہ اس کی طرف اپنے قول سے اشارہ کیا ہے اور جیسے ہدیٰ یعنی یہ متقین کے لئے ہدایت ہے یعنی ان گمراہ لوگوں کے لئے جو تقویٰ کی طرف مائل ہونے والے ہیں اس لئے کہ اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ یہ کتاب ہدایت میں اس درجہ کو پہنچی ہوئی ہے جس کی کنہ یعنی اس کی غایت کا ادراک نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ ہدیٰ کی تنکیر میں ابہام اور فخامت ہے یہاں تک کہ گویا ہدایت ہی ہدایت ہے اس لئے کہ ہدیٰ کہا گیا اور ہادی نہیں کہا گیا۔ اور یہی معنیٰ ذالک الکتاب کے ہیں کیونکہ اس کے معنی جیسا کہ گذر چکا یہ ہیں کہ یہ کامل کتاب ہے اور کمالِ کتاب سے اس کا کمال فی الہدایت مراد ہے اس لئے کہ آسمانی کتابیں درجات کمال میں ہدایت ہی کے اعتبار سے متفاوت ہیں نہ کہ کسی اور اعتبار سے کیونکہ کتابوں کے نازل کرنے سے مقصود اصل ہدایت ہی ہے پس ہدی للمتقین کا مرتبہ جاءنی زید زید میں زید ثانی کا مرتبہ ہے اس لئے کہ ہدیٰ للمتقین ذالک الکتاب کے لئے مقرر اور مؤکد ہے اور دونوں معنی میں متفق ہیں برخلاف لاریب فیہ کے کہ وہ معنی میں ذالک الکتاب کے مخالف

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ دو جملوں کے درمیان کمال اتصال کبھی تاکید لفظی کی صورت میں متحقق ہوتا ہے تاکید لفظی یہ ہے کہ جملۂ ثانیہ کا مضمون بعینہٖ جملۂ اولیٰ کا مضمون ہو یعنی دونوں جملے معنی میں متفق ہوں تاکید لفظی کی مثال ہدیٰ للمتقین ہے یعنی ہدیٰ للمتقین ذالک الکتاب کے لئے تاکید لفظی ہے اس طور پر کہ یہ کتاب

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

ہدایت کے اس قدر بلند مرتبہ کو پہنچی ہوئی ہے جس کی کنہ اور انتہا کا ادراک نہیں کیا جا سکتا ہے یعنی اس کا مرتبۂ ہدایت ہمارے وہم و گمان میں بھی نہیں آ سکتا ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہدیٰ کو نکرہ ذکر کیا ہے۔ اور یہ تنکیر ابہام اور تفخیم کے لئے ہے مزید برآں یہ کہ ہدیٰ مصدر ذکر کیا ہے اور اسم فاعل ذکر نہیں کیا ہے اور مصدر کا حمل مبالغہ ہوتا ہے پس ہدیٰ مصدر کو نکرہ ذکر کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ کتاب سراپا ہدایت ہے اور ہدایت بھی اس درجہ کی جو ہمارے وہم و گمان میں بھی نہیں آ سکتی ہے مصنف کہتے ہیں کہ جو معنی ہدی للمتقین کے ہیں بعینہ یہی معنی ذالک الکتاب کے ہیں کیونکہ پہلے گذر چکا ہے کہ ذالک الکتاب سے مراد کتاب کامل ہے اور کمالِ کتاب سے کمال فی الہدایت ہی مراد ہے کیونکہ آسمانی کتابیں نازل کرنے کا مقصود اصلی چونکہ ہدایت ہے اس لئے آسمانی کتابیں درجاتِ کمال میں ہدایت ہی کے اعتبار سے متفاوت ہونگی یعنی بعض کتابیں جو دوسری بعض سے فائق ہیں وہ ہدایت ہی کے اعتبار سے فائق ہیں بہر حال جب ہدیٰ کے معنی بھی ہدایت محضہ کے ہیں اور ذالک الکتاب سے مراد بھی کمال فی الہدایت ہے تو ذالک الکتاب اور ہدی للمتقین دونوں جملوں کے معنی ایک ہوئے اور جب دونوں جملوں کے ایک معنی ہیں تو دوسرے جملہ کو پہلے جملہ کی تاکید لفظی قرار دینا بھی صحیح ہے پس ہدی للمتقین کا مرتبہ ایسا ہے جیسا کہ جاءنی زید زید میں دوسرے زید کا مرتبہ ہے یعنی جس طرح مذکورہ ترکیب میں دوسرا زید پہلے زید کے لئے مقرِّر اور مؤکِّد ہے اسی طرح ہدیٰ للمتقین ذالک الکتاب کے لئے مقرِّر اور مؤکِّد ہے۔ اس کے برخلاف لاریب فیہ کہ وہ معنیٔ ذالک الکتاب کے مخالف ہے۔ آپ کو ہماری تشریحات سے یہ بات معلوم ہوگئی ہوگی کہ وہ دو جملے جن کے درمیان تاکیدِ معنوی ہوتی ہے ان دونوں کے معانی کے درمیان تخالف ہوتا ہے یعنی دوسرے جملے کے معنی پہلے جملہ کے معنیٰ کے مخالف ہوتے ہیں اور جن دو جملوں کے درمیان تاکید لفظی ہوتی ہے ان کے معانی کے درمیان اتحاد ہوتا ہے اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ لاریب فیہ ذالک الکتاب کی تاکید معنوی ہے اور ہدیٰ للمتقین ذالک الکتاب کی تاکید لفظی ہے۔ رہا یہ سوال کہ تاکید اور مؤکَّد کے درمیان عطف اور وصل کیوں ممنوع ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ تاکید اپنے مؤکَّد کے ساتھ شیٔ واحد کے مانند ہوتی ہے اب اگر تاکید کا مؤکَّد پر عطف کر دیا جائے تو شئے کا خود اس کی ذات پر عطف کرنا لازم آئے گا حالانکہ یہ ناجائز ہے۔

(فوائد) مصنف رح کی عبارت میں دو اعتراض ہیں۔ ہم آپ کے سامنے ان اعتراضات اور ان کے جوابات ذکر کرتے ہیں۔ پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ مصنف کی ذکر کردہ مثال ہدی للمتقین میں ہدایت کو متقین کے ساتھ متعلق کیا گیا ہے حالانکہ ہدایت ضالین کے ساتھ متعلق ہوتی ہے نہ کہ متقین کے ساتھ کیونکہ متقین تو پہلے سے ہی ہدایت یافتہ ہیں اگر متقین کے ساتھ ہدایت کو متعلق کیا گیا تو تحصیل حاصل لازم آئے گی اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ آیت میں متقین کا لفظ مجازاً ذکر کیا گیا ہے کیونکہ ہدی للمتقین کے معنی ہیں ہدی للضالین الصائرین للتقوی یعنی یہ کتاب ان گمراہ لوگوں کے لئے ہدایت ہے جو تقوی کی طرف مائل ہونے والے ہیں اور ان کے لئے ہدایت اس لئے ہے کہ یہ قبولیت کے قریب ہیں اور یہ کتاب سنتے ہیں اور اس کو قبول کرتے ہیں اس کے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

برخلاف وہ لوگ کہ جن کے دلوں پر مہر لگادی گئی وہ تقویٰ کی طرف مائل نہیں ہیں لہٰذا ان کے لئے یہ کتاب ہدایت نہ ہوگی۔ بہر حال آیت میں مجازاً ضالین صائرین للتقویٰ کو متقین کے ساتھ تعبیر کردیا گیا۔ آپ اس جواب کو مختصر یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ آیت میں متقین سے متقی بالفعل مراد نہیں ہیں بلکہ متقی بالقوہ مراد ہیں الحاصل اس جواب کے بعد تحصیل حاصل کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ آیت میں متقین سے متقین فی علم اللہ مراد ہیں یعنی یہ کتاب ان لوگوں کے لئے ہدایت ہے جو اللہ کے علم میں متقی ہیں اگرچہ فی الحال وہ متقی نہیں ہیں (دسوقی)

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے کہا ہے کہ آسمانی کتابیں صرف ہدایت کے اعتبار سے متفاوت ہیں اس کے علاوہ کے اعتبار سے متفاوت نہیں ہیں حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ آسمانی کتابیں جس طرح ہدایت کے اعتبار سے متفاوت ہیں اسی طرح نظم اور عبارت کی عظمت اور اس کی بلاغت کے اعتبار سے بھی متفاوت ہیں اور دلیل اس کی یہ ہے کہ قرآن پاک اپنے اعجاز نطق اور بلاغت ہی کے اعتبار سے تمام آسمانی کتابوں سے فائق ہے اور جب ایسا ہے تو مصنف کا آسمانی کتابوں کے تفاوت کو ہدایت میں منحصر کرنا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آسمانی کتابیں اگرچہ عبارت کی بلندی اور بلاغت کے اعتبار سے بھی متفاوت ہیں مگر چونکہ تمام کتابوں کو نازل کرنے کا مقصود اصلی ہدایت ہے اس لئے تفاوت کو ہدایت میں مبالغۃً منحصر کردیا ہے یعنی تفاوت فی الہدایت کے مقابلے میں دوسرے اعتبار سے تفاوت عدم کے درجہ میں ہے۔ شارح نے لانہا المقصودۃ الاصلیۃ من الانزال سے اسی جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

أَوْ يَكُوْنَ الْجُمْلَةُ الثَّانِيَةُ بَدَلًا مِنْهَا أَيْ مِنَ الْأُوْلٰى لِأَنَّهَا أَيِ الْأُوْلٰى غَيْرُ وَافِيَةٍ بِتَمَامِ الْمُرَادِ أَوْ كَغَيْرِ الْوَافِيَةِ حَيْثُ يَكُوْنُ فِي الْوَفَاءِ قُصُوْرٌ مَّا أَوْ خِفَاءٌ بِخِلَافِ الثَّانِيَةِ فَإِنَّهَا وَافِيَةٌ كَمَالَ الْوَفَاءِ وَالْمَقَامُ يَقْتَضِيْ اعْتِنَاءً بِشَأْنِهِ أَيْ شَأْنِ الْمُرَادِ لِنُكْتَةٍ كَكَوْنِهِ أَيِ الْمُرَادِ مَطْلُوْبًا فِيْ نَفْسِهِ أَوْ فَظِيْعًا أَوْ عَجِيْبًا أَوْ لَطِيْفًا فَتُنَزَّلُ الثَّانِيَةُ مِنَ الْأُوْلٰى مَنْزِلَةَ بَدَلِ الْبَعْضِ أَوِ الْاِشْتِمَالِ فَالْأَوَّلُ نَحْوُ أَمَدَّكُمْ بِمَا تَعْلَمُوْنَ أَمَدَّكُمْ بِأَنْعَامٍ وَّبَنِيْنَ وَجَنّٰتٍ وَّعُيُوْنٍ فَإِنَّ الْمُرَادَ التَّنْبِيْهُ عَلٰى نِعَمِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَالْمَقَامُ يَقْتَضِيْ اعْتِنَاءً بِشَأْنِهِ لِكَوْنِهِ مَطْلُوْبًا فِيْ نَفْسِهِ وَذَرِيْعَةً إِلٰى غَيْرِهِ وَالثَّانِيْ أَعْنِيْ قَوْلَهٗ أَمَدَّكُمْ بِأَنْعَامٍ وَّبَنِيْنَ إِلٰى آخِرِهٖ أَوْفٰى بِتَأْدِيَتِهٖ أَيْ بِتَأْدِيَةِ الْمُرَادِ الَّذِيْ هُوَ التَّنْبِيْهُ لِدَلَالَتِهٖ أَيِ الثَّانِيْ عَلَيْهَا أَيْ عَلٰى نِعَمِ اللّٰهِ تَعَالٰى بِالتَّفْصِيْلِ مِنْ غَيْرِ إِحَالَةٍ عَلٰى عِلْمِ الْمُخَاطَبِيْنَ الْمُعَانِدِيْنَ فَوِزَانُهٗ وِزَانُ وَجْهِهٖ فِيْ أَعْجَبَنِيْ زَيْدٌ وَجْهُهٗ لِدُخُوْلِ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

الثَّانِي فِي الْأَوَّلِ. لِأَنَّ مَا تَعْلَمُونَ يَشْمَلُ الْأَنْعَامَ وَغَيْرَهَا۔

ترجمہ یا جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے بدل ہو اس لئے کہ جملہ اولیٰ پورے طور پر مراد کو ادا کرنے والا نہیں ہے یا ادا نہ کرنے والے کے مانند ہے اس طور پر کہ ادائیگی میں کچھ قصور ہے یا کچھ خفا ہے۔ برخلاف جملہ ثانیہ کے کیونکہ وہ پورے طور پر ادا کرنے والا ہے اور مقام کسی نکتہ کی وجہ سے مراد کی اہتمام شان کا تقاضہ کرتا ہے جیسے مراد کا فی نفسہ مطلوب ہونا یا شنیع ہونا یا عجیب ہونا یا لطیف ہونا پس جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کی بہ نسبت بدل البعض یا بدل الاشتمال کے مرتبہ میں اتار دیا گیا پس اول جیسے تمھاری مدد کی، ان چیزوں کے ذریعہ جن کو تم جانتے ہو۔ مدد کی تمھاری چوپاؤں، بیٹوں، باغات اور چشموں کے ذریعہ۔ کیونکہ اس خطاب سے مقصد اللہ کی نعمتوں پر تنبیہ کرنا ہے اور مقام تنبیہ کی اہتمام شان کا مقتضی ہے اس لئے کہ تنبیہ فی نفسہ مطلوب ہے اور تقویٰ وغیرہ دوسری چیزوں کا ذریعہ بھی ہے اور ثانی یعنی باری تعالیٰ کا قول ''امدکم بانعام وبنین'' الی آخرہ اس مراد کو کہ وہ تنبیہ ہے پورے طور پر ادا کر رہا ہے کیونکہ جملہ ثانیہ مخاطبین معاندین کے علم پر محمول کئے بغیر اللہ کی نعمتوں پر تفصیل کے ساتھ دلالت کر رہا ہے پس اس کا مرتبہ وجہہ کا مرتبہ ہے اعجبنی زید وجہہ میں کیونکہ جملہ ثانیہ جملہ اولےٰ میں داخل ہے اس لئے کہ ما تعلمون انعام اور ان کے علاوہ کو شامل ہے۔

تشریح کمال اتصال کی دوسری صورت یہ ہے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے بدل واقع ہو مگر بدل کی چار قسمیں ہیں بدل الکل، بدل البعض، بدل الاشتمال اور بدل الغلط۔ یہاں بدل بعض اور بدل اشتمال مراد ہے یعنی جملہ ثانیہ یا تو بدل بعض واقع ہو یا بدل اشتمال واقع ہو بدل غلط اور بدل کل مراد نہیں ہے بدل غلط تو اس لئے مراد نہیں کہ بدل غلط فصحا کے کلام میں واقع نہیں ہوتا ہے اور بدل کل اس لئے مراد نہیں کہ مصنف نے ان جملوں میں جن کے لئے محل اعراب نہ ہو بدل کل کا اعتبار نہیں کیا ہے اور ان جملوں میں بدل کل کا اعتبار اسلئے نہیں کیا کہ بدل کل اور جملہ تاکیدیہ میں کوئی فرق نہیں ہے صرف اتنا فرق ہے کہ بدلیت میں مبدل منہ سے نسبت کو بدل یعنی جملہ ثانیہ کے مضمون کی طرف منتقل کرنا مقصود ہوتا ہے اور جملہ تاکیدیہ میں جملہ اولیٰ سے جملہ ثانیہ کے مضمون کی طرف نسبت کو نقل کرنا مقصود نہیں ہوتا ہے بلکہ ان جملوں سے ان کے اثبات کا استیناف مقصود ہوتا ہے اور جن جملوں کے لئے محل اعراب نہ ہو ان میں یہ معنی متحقق نہیں ہوتے کیونکہ اس صورت میں جملہ اولیٰ اور ثانیہ کے درمیان نسبت ہی نہیں ہوتی کہ اس کو ثانیہ کی طرف نقل کیا جائے۔ اور ثانیہ کو اولیٰ سے بدل قرار دیا جائے۔ الحاصل جب یہاں بدل کل میں بدلیت کے معنی ہی متحقق نہیں ہوتے تو یہاں مصنف نے اس کا اعتبار بھی نہیں کیا ہے۔ بعض حضرات نے ان جملوں میں جن کے لئے محل اعراب نہ ہو بدل کل کا اعتبار کیا ہے اور ان کے استیناف اثبات کے قصد کو نقل نسبت کے مرتبہ میں اتار کر بدل کل کو بھی کمال اتصال میں داخل کیا ہے اور مثال یہ دی ہے کہ کوئی شخص کہے قنعنا بالاسودین قنعنا بالتمر والماء (ہم نے اسودین پر قناعت کی، ہم نے کھجور اور پانی

www.KitaboSunnat.com

پر قناعت کی) اس مثال میں جملہ ثانیہ قنعنا بالتمر والماء بدل کل ہے اور کمال اتصال میں داخل ہے اسی وجہ سے عطف نہیں کیا گیا ہے۔ الحاصل کمال اتصال کی دوسری صورت یہ ہے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے بدل واقع ہو اور جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے اس لئے بدل واقع ہوتا ہے کہ جملہ اولیٰ یا تو مراد کو پورے طور پر ادا نہیں کرپاتا یا پورے طور پر مراد کو ادا کرنے میں کچھ قصور یا خفاء رہنے کی وجہ سے پورے طور پر مراد کو نہ ادا کرنے والے کے مانند ہوتا ہے۔ پس جملہ ثانیہ یعنی بدل لاکر اس کی مراد کو پورے طور پر ادا کرنے والا کردیا جاتا ہے کیونکہ جملہ ثانیہ مراد کو پورے طور پر ادا کرنے والا ہوتا ہے۔ الحاصل بدل اس لئے لایا جاتا ہے تاکہ وہ متکلم کی مراد کو پورے طور پر ادا کرسکے۔ والمقام یقتضی سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب جملہ اولیٰ مراد کو پورے طور پر ادا نہیں کرتا اور جملہ ثانیہ پورے طور پر مراد کو ادا کردیتا ہے تو جملہ ثانیہ پر اکتفاء کرلیا جاتا جملہ اولیٰ کو ذکر کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مقام کبھی کسی نکتہ کی وجہ سے مراد کے مہتم بالشان ہونے کا تقاضہ کرتا ہے پس جہاں مقام مراد کے اہتمام شان کا مقتضی ہوگا وہاں پہلے مبدل منہ لایا جائے گا اور پھر بدل لایا جائیگا کیونکہ ایسا کرنے سے جملوں کے اندر دو مرتبہ نسبت مقصود ہوگی۔ ایک مرتبہ مبدل منہ کے ذکر کرنے سے اور دوسری مرتبہ بدل کے ذکر کرنے سے اور مفردات میں منسوب الیہ من حیث النسبت دو مرتبہ مقصود ہوگا۔ ایک مرتبہ مبدل منہ کی صورت میں اور دوسری مرتبہ بدل کی صورت میں اور یہ بات ظاہر ہے کہ کسی چیز کے دو مرتبہ مقصود ہونے میں اس کا جس قدر اہتمام ہے ایک مرتبہ مقصود ہونے میں اتنا اہتمام نہیں ہے۔ الحاصل کسی نکتہ کی وجہ سے مراد کے اہتمام شان کو ظاہر کرنے کے لئے مبدل منہ کے بعد بدل کو ذکر کیا جاتا ہے اور وہ نکتہ جس کی وجہ سے مقام مراد کے اہتمام شان کا تقاضہ کرتا ہے یا تو یہ ہے کہ مراد فی نفسہ مطلوب ہو جیسا کہ آیت امدکم میں مراد فی نفسہ مطلوب ہے یا مراد کوئی شنیع اور قبیح چیز ہو جیسے ایک عورت زنا بھی کرتی ہے اور صدقہ بھی کرتی ہو اس کو ڈانٹ کر کہا جائے لا تجمعی بین الامرین تزنی ولا تتصدقی (دونوں کاموں کو جمع مت کر زنا مت کر اور صدقہ مت کر) یا مراد کوئی عجیب چیز ہو جیسے زید محتاج ہے مگر وہ تعفف کرتا ہے یعنی سوال کرنے سے گریز کرتا ہے اس کی اس روش پر تعجب کرتے ہوئے کہا جائے " زید جمع بین الامرین یحتاج ویتعفف " زید نے دونوں باتوں کو جمع کرلیا محتاج ہے اور سوال سے بچتا ہے یا مثلاً " قال زید قولا قال انا اہزم الجند وحدی " زید نے ایک بات کہی اس نے کہا میں اکیلا لشکر کو شکست دوں گا۔ یا مراد کوئی لطیف چیز ہو مثلاً آپ نے زید کو دیکھا کہ وہ نرم دل بھی ہے اور اس کی سیرت و عادت بھی اچھی ہے۔ پس آپ کہیں " زید جمع بین امرین جمع بین رقۃ القلب وحسن السیرۃ " زید نے دو باتیں جمع کی ہیں اس نے رقت قلب اور حسن سیرت کو جمع کیا ہے۔ الحاصل جب مقام کسی نکتہ کی وجہ سے مراد کے اہتمام شان کا مقتضی ہو تو جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے لئے بدل قرار دیدیا جاتا ہے اور ہم پہلے کہہ چکے کہ یہاں بدل سے بدل البعض اور بدل الاشتمال مراد ہے۔ مصنف رحمہ نے بدل البعض کی مثال میں آیت امدکم بما تعلمون، امدکم بانعام وبنین وجنت وعیون ذکر کی ہے چنانچہ امدکم

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

بما تعلمون مبدل منہ اور امدکم بانعام وبنین وجنّٰت وعیون بدل البعض ہے اس خطاب سے اللہ تعالیٰ کی نعمتوں پر تنبیہ کرنا مقصود ہے اور غافل لوگوں کو تنبیہ کرنا جو بذاتِ خود فی نفسہ بھی مطلوب ہے اور تقویٰ اور عمل صالح کے لئے ذریعہ بھی ہے اس لئے مقام اس بات کا مقتضی ہے کہ اس مراد اور مقصود کا اہتمام شان ہو پس مراد کے فی نفسہ مطلوب ہونے کی وجہ سے اس کے اہتمام شان کے پیش نظر جملہ ثانیہ یعنی امدکم بانعام الآیۃ کو جو مراد یعنی اللہ کی نعمتوں پر تنبیہ کرنے کو پورے طور پر ادا کرنے والا ہے بدل کے طور پر ذکر فرما دیا اور جملہ ثانیہ' مراد یعنی تنبیہ کو پورے طور پر اس لئے ادا کر رہا ہے کہ وہ اللہ کی نعمتوں پر مخاطبین معاندین کے علم پر محول کئے بغیر تفصیل کے ساتھ دلالت کرتا ہے برخلاف جملۂ اولیٰ کے کہ وہ اللہ کی نعمتوں پر اجمالاً دلالت کرتا ہے تفصیلاً دلالت نہیں کرتا ہے۔ کیونکہ جملۂ اولیٰ میں اللہ کی نعمتوں کو تفصیل کے ساتھ ذکر نہیں کیا ہے بلکہ بما تعلمون کہہ کر ان کے علم کے حوالہ کر دیا ہے اور اس آیت میں جملۂ ثانیہ یعنی امدکم بانعام وبنین وجنات وعیون کا مرتبہ چونکہ ایسا ہے جیسا کہ اعجبنی زید وجہہ میں وجہہ کا مرتبہ ہے اس لئے جس طرح وجہ، زید کا بعض ہونے کی وجہ سے زید کے لئے بدل بعض ہے اسی طرح جملۂ ثانیہ بھی جملہ اولیٰ کا بعض ہے لہٰذا جملہ ثانیہ بھی جملہ اولیٰ کے لئے بدل البعض ہوگا اور جملۂ ثانیہ جملہ اولیٰ کا بعض اسلئے ہے کہ جملہ ثانیہ یعنی امدکم بانعام الآیۃ کا مضمون جملہ اولیٰ یعنی امدکم بما تعلمون کے مضمون میں داخل ہے اس طور پر کہ جملہ اولیٰ یعنی ما تعلمون، انعام، بنین، جنت، عیون کو بھی شامل ہے اور ان کے علاوہ دوسری نعمتوں یعنی سمع، بصر، عزت، راحت، اعضاء کی سلامتی' بدن اور ان کے منافع کو بھی شامل ہے پس جملہ ثانیہ میں جو چار نعمتیں مذکور ہیں وہ ان نعمتوں کا بعض ہیں جو اجمالی طور پر جملۂ اولیٰ میں مذکور ہیں۔ جیسا کہ وجہ، زید کا بعض ہے۔ اردو میں بدل کی مثال ؎

تھمتا نہیں غصہ تمہارے سامنے سے ٭ چل' دور ہو میرے سامنے سے

اس میں "دور ہو" دوسرا جملہ "چل" پہلے جملہ کا بدل ہے اسلئے دونوں جملوں میں فصل اور ترک عطف کیا گیا ہے۔

اس مثال پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ جملۂ ثانیہ میں جو چار چیزیں مذکور ہیں۔ اگر جملۂ اولیٰ سے فقط یہی چار چیزیں مراد ہیں تو جملہ ثانیہ بلاشبہ بدل بعض ہوگا لیکن جو نعمتیں ان کو معلوم ہیں ان تمام پر تنبیہ فوت ہو جائے گی اور اگر جملۂ اولیٰ سے وہ تمام نعمتیں مراد ہوں جو ان کو معلوم ہیں تو اس صورت میں جملہ ثانیہ بدل بعض نہ ہوگا بلکہ ذکر خاص بعد العام کے قبیل سے ہوگا اور صرف جملہ ثانیہ اوفیٰ نہ ہوگا بلکہ جملہ اولیٰ عموم کے اعتبار سے اوفیٰ ہوگا اور جملہ ثانیہ تفصیل کے اعتبار سے اوفیٰ ہوگا۔

وَالثَّانِيْ أَعْنِي الْمُنَزَّلَ مَنْزِلَةَ بَدَلِ الْاِشْتِمَالِ نَحْوُ شِعْرٌ

أَقُوْلُ لَهُ ارْحَلْ لَا تُقِيْمَنَّ عِنْدَنَا ۔ وَاِلَّا فَكُنْ فِي السِّرِّ وَالْجَهْرِ مُسْلِمًا

فَاِنَّ الْمُرَادَ بِهٖ اَيْ بِقَوْلِهٖ ارْحَلْ كَمَالُ اِظْهَارِ الْكَرَاهَةِ لِاِقَامَتِهٖ

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

أي المخاطب وقوله لا تقيمن عندنا أوفى بتأديته لدلالته أي
دلالة لا تقيمن عليه أي على كمال إظهار الكراهة بالمطابقة مع التأكيد
الحاصل من النون وكونها مطابقة باعتبار الوضع العرفي حيث يقال
لا تقم عندي ولا يقصد كفه عن الإقامة بل مجرد إظهار كراهة
حضوره فنزلته أي وزان لا تقيمن عندنا وزان حسنها في أعجبني
الدار حسنها لأن عدم الإقامة مغاير للارتحال فلا يكون تاكيدا
وغير داخل فيه فلا يكون بدل البعض ولم يعتد ببدل الكل لأنه
إنما يتميز عن التاكيد بمغايرة اللفظين وكون المقصود هو الثاني
وهذا لا يتحقق في الجمل لا سيما التي لا محل لها من الإعراب مع ما
بينهما أي بين عدم الإقامة والارتحال من الملابسة اللزومية
فيكون بدل الاشتمال والكلام في أن الجملة الأولى أعني ارحل ذات
محل من الإعراب مثل ما مر في أرسوا نزاولها وإنما قال في المثال
أن الثانية أوفى لأن الأولى وافية مع ضرب من القصور باعتبار الإجمال
وعدم مطابقة الدلالة فصارت كغير الوافية

ترجمہ اور دوسرا یعنی جو بدل اشتمال کے مرتبہ میں اتار دیا گیا ہے جیسے میں اس سے کہتا ہوں کوچ کر ہمارے پاس مت ٹھہر، ورنہ تو ظاہر و باطن میں مسلمان ہو کر رہ۔ پس شاعر کے قول ارحل سے مراد مخاطب کے ٹھہرنے پر کامل درجہ کی ناگواری کا اظہار ہے۔ اور اس کا قول لاتقیمن عندنا اس کو پورے طور پر ادا کر رہا ہے کیونکہ کمالِ اظہار کراہت پر لا تقیمن مطابقۃً دلالت کر رہا ہے اس تاکید کے ساتھ جو نون سے حاصل ہے اور اس دلالت کا مطابق ہونا وضع عرفی کے اعتبار سے ہے اس لئے کہ لا تقم عندی کہا جاتا ہے اور اس کو اقامت سے روکنا مقصود نہیں ہوتا بلکہ اس کی حاضری پر ناگواری کا اظہار ہوتا ہے پس اس کا یعنی لا تقیمن عندنا کا مرتبہ حسنہا کا مرتبہ ہے اعجبنی الدار حسنہا میں کیونکہ عدم اقامت (بحسب المفہوم) ارتحال کے مغائر ہے۔ لہٰذا یہ تاکید نہیں ہوگا اور اس میں داخل نہیں ہے۔ پس بدل البعض نہیں ہوگا اور مصنف نے بدل الکل کا اعتبار نہیں کیا ہے کیونکہ بدل الکل تاکید لفظی سے لفظوں کی مغائرت کی وجہ سے اور ثانی کے مقصود ہونے کی وجہ سے ممتاز ہوتا ہے اور یہ نہیں متحقق ہوگا جملوں میں بالخصوص ان جملوں میں جن کے لئے محل اعراب نہ ہو۔ ان دونوں کے یعنی عدم اقامت اور ارتحال کے درمیان ملابست ہونے کے ساتھ پس یہ بدل الاشتمال ہوگا اور اس بارے میں کلام کہ جملہ اولیٰ یعنی ارحل محل اعراب والا ہے اس کے مثل ہے جو ارسوا نزاولہا میں گذر چکا ہے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اور مصنف نے دونوں مثالوں میں کہا ہے کہ جملہ ثانیہ اوفیٰ ہے کیونکہ جملہ اولیٰ وافی ہے تھوڑے سے قصور کے ساتھ اجمال کے اعتبار سے اور دلالت کے مطابقی نہ ہونے کے اعتبار سے پس غیر وافیہ کے مثل ہو گیا۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ بدل کی ایک صورت تو یہ تھی کہ جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے بدل بعض واقع ہو جس کی تفصیل سابق میں کر دی گئی ہے دوسری صورت یہ ہے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے بدل اشتمال واقع ہو مثلاً باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "اتبعوا المرسلین اتبعوا من لا یسئلکم اجرا وہم مہتدون" اس آیت سے اللہ تعالیٰ کا مقصود مخاطبین کو رسولوں کی پیروی کرنے پر آمادہ کرنا ہے۔ اور اتبعوا من لا یسئلکم اجرا وہم مہتدون اس مراد کو پورے طور پر ادا کر رہا ہے کیونکہ اس دوسرے جملہ کا مطلب یہ ہے کہ رسولوں کی پیروی کرنے سے تمہاری دنیا میں کمی نہیں ہوگی البتہ آخرت سنور جائے گی اور آخرت میں نفع ہوگا پس اس طرح تم کو دنیا اور آخرت دونوں کی بھلائی حاصل ہو جائے گی۔ الحاصل اس آیت میں پہلا جملہ مبدل منہ اور دوسرا جملہ بدل اشتمال واقع ہے۔ مصنف رح نے بدل اشتمال کی مثال میں ایک شعر پیش کیا ہے۔ چنانچہ شاعر کہتا ہے ؎

اقول لہ ارحل لا تقیمن عندنا ✦ والا فکن فی السر والجہر مسلما

اس شعر کا قائل تو معلوم نہیں البتہ شاعر کا مقصد مخاطب کے ٹھہرنے پر کامل درجہ کی ناپسندیدگی اور ناگواری کا اظہار کرنا ہے کیونکہ مخاطب ایسا شخص ہے جس کا ظاہر و باطن کے خلاف ہے چنانچہ شاعر کہتا ہے تیرا ظاہر اور باطن ہمارے بارے میں ایک نہیں ہے یعنی نامناسب چیزوں کی آمیزش سے پاک نہیں ہے تو زبان سے تو تملق اور چاپلوسی کرتا ہے اور دل میں تیرے خباثت ہے لہذا تو اپنا بستر گول کر، ہمارے پاس دو ٹھہر اگر ٹھہرنا چاہتا ہے تو ظاہر و باطن میں مسلمان کی طرح رہ یعنی جس طرح مسلمان کا ظاہر و باطن ایک ہوتا ہے اسی طرح تو بھی اپنے ظاہر و باطن کو ایک بنا۔ ورنہ دفع ہو ملاحظہ کیجئے ارحل سے شاعر کی مراد مخاطب کے ٹھہرنے پر ناپسندیدگی کا اظہار کرنا ہے لیکن جملہ ثانیہ یعنی "لا تقیمن عندنا" اس مراد کو پورے طور پر ادا کر رہا ہے کیونکہ اس مراد پر لا تقیمن عندنا کی دلالت مطابقی ہے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ لا تقیمن عندنا مطابقۃً تو طلب کف عن الاقامت پر دلالت کرتا ہے کیونکہ یہ صیغہ نہی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور رہا معنیٰ یعنی اقامت پر ناپسندیدگی کا اظہار تو یہ اس کے لوازم اور مقتضیات میں سے ہے لہذا مذکورہ مراد پر لا تقیمن کی دلالت التزامی ہوگی نہ کہ مطابقی اور جب ایسا ہے تو مصنف کا مطابقت کا دعویٰ کرنا کیسے صحیح ہوگا۔ وکونہا مطابقۃً سے شارح نے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ کراہت اقامت کے اظہار پر لا تقیمن کی دلالت کا التزامی ہونا وضع لغوی کے اعتبار سے ہے اور مصنف نے مطابقت کا دعویٰ وضع عرفی کے اعتبار سے کیا ہے نہ کہ وضع لغوی کے اعتبار سے کیونکہ لا تقم عندی سے عرفاً کف عن الاقامت مقصود نہیں ہوتا بلکہ مخاطب کی موجودگی پر ناپسندیدگی کا اظہار مقصود ہوتا ہے خواہ اس کے ساتھ ارتحال پایا جائے یا نہ پایا جائے۔ حاصل یہ کہ ارحل اور لا تقیمن دونوں اگرچہ مخاطب کے ٹھہرنے پر ناپسندیدگی کے اظہار پر دلالت کرتے ہیں لیکن اس پر لا تقیمن کی دلالت مطابقی ہے اور ارحل کی دلالت التزامی ہے اور لا تقیمن میں نون تاکید کی وجہ سے تاکید بھی حاصل ہے اور جب

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

یہ بات ہے تو ارحل کی بہ نسبت لاتقیمن کی دلالت اوفیٰ ہوگی اور اس کے باوجود لاتقیمن کا مدلول نہ تو ارحل کے مدلول کا بعض ہے نہ عین ہے بلکہ ان دونوں کے درمیان ملازمت اور لزوم کی وجہ سے ایک گونہ ملابست ہے پس لاتقیمن کے مدلول کا ارحل کے مدلول کا بعض نہ ہونے کی وجہ سے لاتقیمن بدل بعض نہ ہوگا اور عین نہ ہونے کی وجہ سے بدل کل نہ ہوگا بلکہ ملابست کی وجہ سے بدل اشتمال ہوگا اور ارحل کے ساتھ لاتقیمن کا مرتبہ ایسا ہوگا جیسا کہ اعجبنی الدار حسنہا میں دار کے ساتھ حسنہا کا مرتبہ ہے پس جس طرح دار کے لئے حسنہا بدل اشتمال ہے اسی طرح لاتقیمن عندنا ارحل کا بدل اشتمال ہے۔ مصنف رحہ نے اس بات کی کہ لاتقیمن ارحل کا بدل اشتمال ہے جیسا کہ حسنہا دار کا بدل اشتمال ہے نہ تاکید ہے نہ بدل بعض ہے اور نہ بدل کل ہے، دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ عدم اقامت اور ارتحال کے درمیان اگرچہ وجود کے اعتبار سے تلازم ہے لیکن مفہوم کے اعتبار سے تغایر ہے لہٰذا لاتقیمن، ارحل کی تاکید نہ ہوگا کیونکہ تاکید اور مؤکد کے درمیان مغائرت نہیں ہوتی ہے۔ مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ فلا یکون تاکیدا میں تاکید سے کون سی تاکید کی نفی مراد ہے تاکید لفظی کی یا مطلقاً تاکید کی اگر تاکید لفظی کی نفی مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ عدم اقامت اور ارتحال کے درمیان مفہوم کے اعتبار سے چونکہ مغائرت ہے اسلئے لاتقیمن، ارحل کی تاکید لفظی نہ ہوگا کیونکہ تاکید لفظی اور مؤکد کے درمیان مغائرت نہیں ہوتی ہے لیکن اس صورت میں تاکید معنوی خارج نہیں ہوگی اور جب تاکید معنوی خارج نہیں ہوگی تو علت اور دلیل تام نہ ہوگی اور اگر مطلقاً تاکید کی نفی مراد ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ مطلقاً تاکید مفہوم کے اعتبار سے مؤکد کے مغائر نہیں ہوتی ہے حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ مفہوم کے اعتبار سے تاکید لفظی تو بلاشبہ مؤکد کے مغائر نہیں ہوتی ہے لیکن تاکید معنوی معنی اور مفہوم میں اپنے مؤکد کے مغائر ہوتی ہے جیسا کہ لاریب فیہ، ذالک الکتاب کی تاکید معنوی ہے حالانکہ معنی اور مفہوم میں اس کے مغائر ہے اور انما نحن مستہزؤن، انا معکم کی تاکید معنوی ہے حالانکہ معنی اور مفہوم میں انما نحن مستہزؤن، انا معکم کے مغائر ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ہم شق ثانی کو اختیار کرتے ہیں یعنی مطلقاً تاکید کی نفی مراد ہے لیکن مغائر للارتحال میں مغائرت سے مغایرت تو یہ مراد ہے یعنی ایسی مغایرت مراد ہے کہ انجام کے اعتبار سے بھی دونوں امر شے واحد نہ ہوں اگرچہ وجود میں دونوں کے درمیان تلازم پایا جاتا ہو۔ پس اس وقت جملہ ثانیہ یعنی لاتقیمن ارحل کی نہ تاکید لفظی ہوگا اور نہ تاکید معنوی۔ تاکید لفظی تو اس لئے نہیں ہوگا کہ تاکید لفظی اور اس کے مؤکد کے درمیان مفہوم کے اعتبار سے مغائرت نہیں ہوتی اور عدم اقامت اور ارتحال کے مفہوم میں مغائرت ہے اور تاکید معنوی اس لئے نہیں ہوگا کہ تاکید معنوی اور اس کے مؤکد کے درمیان مفہوم کے اعتبار سے اگرچہ مغائرت ہوتی ہے لیکن مغائرت قریبہ ہوتی ہے اور یہاں عدم اقامت اور ارتحال کے درمیان مغ[illegible]رت قویہ ہے الحاصل لاتقیمن، ارحل کے لئے نہ تاکید لفظی ہوگا اور نہ تاکید معنوی ہوگا اور عدم اقامت کا مفہوم اور مدلول چونکہ ارتحال کے مفہوم اور مدلول میں داخل نہیں ہے یعنی لاتقیمن کا مدلول ارحل کے مدلول کا بعض نہیں ہے اس لئے لاتقیمن، ارحل کا بدل بعض بھی نہ ہوگا۔ اور مصنف نے عبارت میں چونکہ ایسا کوئی لفظ ذکر نہیں کیا ہے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

جو تاکید اور بدل البعض کی طرح بدل کل کو بھی خارج کردیتا اس لئے ایسا لگتا ہے کہ مصنف نے بدل کل کا اعتبار نہیں کیا ہے اور جب مصنف نے بدل کل کا اعتبار نہیں کیا تو لاتقیمن ارحل کا بدل کل بھی نہ ہوگا۔ رہی یہ بات کہ مصنف نے بدل کل اعتبار کیوں نہیں کیا ہے تو اس کی تفصیل اگرچہ خادم پہلے بیان کرچکا ہے لیکن فاضل تفتازانی نے اپنی زبان میں اس کا جواب یہ دیا ہے کہ مفردات میں بدل کل تاکید لفظی سے دو چیزوں میں ممتاز ہوتا ہے ایک تو یہ کہ بدل کی صورت میں بدل کل اور مبدل منہ کے درمیان لفظوں میں ہمیشہ تغائر ہوتا ہے اور تاکید لفظی کی صورت میں تاکید اور مؤکد کے درمیان لفظوں میں ہمیشہ تغائر نہیں ہوتا بلکہ کبھی دونوں کے الفاظ متغائر ہوتے ہیں اور کبھی متغائر نہیں ہوتے۔ دوم یہ کہ بدل کی صورت میں ثانی یعنی بدل ہی مقصود بالنسبت ہوتا ہے اور تاکید میں اول یعنی مؤکد مقصود بالنسبت ہوتا ہے، ثانی مقصود نہیں ہوتا اور یہ تمیز اور فرق مفردات میں تو متحقق ہوتا ہے لیکن جملوں میں متحقق نہیں ہوتا خاص طور پر ان جملوں میں جن کے لئے محل اعراب نہ ہو، کیونکہ جب جملوں میں تاکید لفظی ہوتی ہے تو دونوں جملوں کے الفاظ یعنی تاکید اور مؤکد کے الفاظ ہمیشہ متغائر ہوتے ہیں جیسا کہ بدل کی صورت میں بدل اور مبدل منہ کے الفاظ ہمیشہ متغائر ہوتے ہیں اور جملوں میں چونکہ ہر جملہ مستقل ہوتا ہے اس لئے ان میں سے ہر ایک مقصود ہوگا پہلا بھی دوسرا بھی پس اگر جملوں میں بدل الکل جاری کیا جائے تو بدل الکل تاکید سے ممتاز نہ ہوگا گویا جملوں میں بدل الکل اور تاکید کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے بلکہ دونوں ایک ہیں اور جب دونوں ایک ہیں تو تاکید کے ذکر کرنے کے بعد بدل الکل کے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہی پس اسی وجہ سے اس موقعہ پر مصنف نے بدل الکل کا اعتبار نہیں کیا اور یہاں ایسا کوئی لفظ ذکر نہیں کیا جو بدل الکل کو خارج کردے۔ حاصل یہ کہ یہاں مصنف نے ایسا کوئی لفظ ذکر نہیں کیا جو بدل الکل کو خارج کردیتا جیسا کہ تاکید اور بدل بعض کو خارج کرنے کے لئے الفاظ ذکر کئے ہیں کیونکہ جملوں میں بدل الکل کا وجود مفقود ہے اور جب جملوں میں بدل الکل کا وجود مفقود ہے تو اس کو خارج کرنے کے لئے کسی لفظ کے ذکر کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

مصنف رح فرماتے ہیں کہ عدم اقامت جو جملہ ثانیہ کا مدلول ہے اس کے درمیان اور ارتحال جو جملہ اولیٰ کا مدلول ہے اس کے درمیان ملابست لزومیہ ہے۔ کیونکہ کسی چیز کا امر اس کی ضد سے نہی کو مستلزم ہوتا ہے لہٰذا ارتحال (کوچ کرنے) کا امر اس کی ضد یعنی اقامت کی نہی کو مستلزم ہے یعنی ارتحال کا امر عدم اقامت کو مستلزم ہے اور جب ایسا ہے تو ان کے درمیان لزوم کی ملابست پائی گئی۔ بہرحال جب جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے اوفیٰ ہے اور دونو جملوں کے درمیان مغائرت بھی ہے اور جملہ ثانیہ کا مدلول جملہ اولیٰ کے مدلول میں داخل بھی نہیں ہے اور دونوں کے درمیان ملابست لزومیہ بھی ہے تو جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے بدل اشتمال واقع ہوگا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

والکلام فی ان الجملۃ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ کلام ان جملوں میں ہے جن کے لئے محل اعراب نہ ہو۔ اور یہاں ارحل اور لاتقیمن دونوں جملوں کے لئے محل اعراب ہے۔ کیونکہ یہ دونوں جملے اقول کا مفعول ہونے کی وجہ سے محل نصب میں ہیں۔ اس کا جواب وہی ہے جو ارسوا نزاولہا کے تحت دیا جا چکا ہے۔ یعنی یہ شعر جس کو مصنف نے ذکر کیا ہے اس بات کی مثال ہے کہ جملہ ثانیہ کے جملہ اولیٰ کے لئے بدل اشتمال ہونے کی وجہ سے بھی دونوں جملوں کے درمیان کمال اتصال ہوتا ہے اس سے قطع نظر کہ ان کے لئے محل اعراب ہے یا نہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ فاضل مصنف نے آیت "امدکم" اور بیت "ارحل" دونوں مثالوں میں جو یہ کہا ہے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولےٰ سے اوفیٰ ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جملہ اولیٰ میں تھوڑا سا قصور پایا جاتا ہے یعنی آیت کے جملہ اولیٰ میں قصور یہ ہے کہ اس میں اجمال ہے اور شعر کے جملۂ اولیٰ میں قصور یہ ہے کہ مراد پر اس کی دلالت مطابقی نہیں ہے بلکہ التزامی ہے پس اس قصور کی وجہ سے جملہ ثانیہ کی بہ نسبت جملہ اولےٰ غیر وافیہ کے مانند ہوگا اور جب جملہ اولےٰ غیر وافیہ کے مانند ہے تو جملہ اولےٰ کے مقابلے میں جملۂ ثانیہ یقیناً اوفےٰ ہوگا۔

أَوْ لِكَوْنِ الثَّانِيَةِ بَيَانًا لَهَا أَيْ الْأُولَىٰ لِخَفَائِهَا أَيْ الْأُولَىٰ نَحْوُ فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَا يَبْلَىٰ۔ فَإِنَّ وِزَانَهُ أَيْ وِزَانَ قَالَ يَا آدَمُ وِزَانُ عُمَرَ فِي قَوْلِهِ شعر

أَقْسَمَ بِاللَّهِ أَبُو حَفْصٍ عُمَرُ ؛ مَا مَسَّهَا مِنْ نَقَبٍ وَلَا دَبَرٍ

حَيْثُ جَعَلَ الثَّانِيَ بَيَانًا وَتَوْضِيحًا لِلْأَوَّلِ وَظَاهِرٌ أَنْ لَيْسَ لَفْظُ قَالَ بَيَانًا وَتَفْسِيرًا لِلَفْظِ وَسْوَسَ حَتَّىٰ يَكُونَ هٰذَا مِنْ بَابِ بَيَانِ الْفِعْلِ دُونَ الْجُمْلَةِ بَلِ الْمُبَيَّنُ هُوَ مَجْمُوعُ الْجُمْلَةِ۔

ترجمہ یا جملۂ ثانیہ جملۂ اولیٰ کا بیان ہو کیونکہ جملۂ اولےٰ میں خفاء ہے جیسے شیطان نے اس کے دل میں ڈالا کہا اے آدم کیا میں تجھ کو نہ بتا دوں ہمیشہ رہنے کا درخت اور بادشاہی جو پرانی نہ ہو۔ اس لئے کہ قال یا آدم کا مرتبہ عمر کا مرتبہ ہے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اس شعر میں حضرت ابوحفص عمر نے اللہ کی قسم کھائی کہ نہ اس اونٹنی کے پاؤں میں سوراخ ہے نہ اس کی پشت میں زخم ہے چنانچہ جملۂ ثانیہ کو جملۂ اولیٰ کا بیان بنایا گیا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ لفظ قال لفظ وَسْوَسَ کی تفسیر اور بیان نہیں ہے یہاں تک کہ یہ بیانِ فعل کے قبیل سے ہو نہ بیانِ جملہ کے قبیل سے بلکہ مبیّن پورا جملہ ہے۔

تشریح کمالِ اتصال کی تیسری صورت یہ ہے کہ جملۂ ثانیہ جملۂ اولیٰ کے لئے بیان واقع ہو اور جملۂ ثانیہ جملۂ اولیٰ کا بیان اس وقت ہوتا ہے جب جملۂ اولیٰ میں ایک گونہ خفاء ہو اور مقام اس خفاء کو دور کرنے کا تقاضہ کرتا ہو مثلاً "فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ" میں دوسرا جملہ یعنی قال یا آدم الآیۃ، پہلے جملہ کا عطف بیان ہے کیونکہ پہلے جملے یعنی "فوسوس الیہ الشیطان" میں ایک گونہ خفاء ہے معلوم نہیں شیطان نے آدم کے جی میں کیا وسوسہ ڈالا اور دوسرے جملے یعنی "قال یا آدم" نے اس کی وضاحت کردی کہ وسوسہ یہ تھا کہ شیطان نے آدم سے یہ کہا کہ جس درخت کے کھانے سے آپ کو منع کیا گیا ہے اس کی تاثیر یہ ہے کہ اگر کوئی اس کو کھالے گا تو جنت میں ہمیشہ رہے گا اور اس کی بادشاہت پر آنچ نہیں آئے گی۔ الحاصل دوسرا جملہ پہلے جملہ کا بیان ہے اور دوسرے جملے کا مرتبہ ایسا ہے جیسا کہ شعر

اقسم باللہ ابوحفص عمر ⁂ ما مسہا من نقب ولا دبر

میں عمر کا مرتبہ ہے یعنی جس طرح ابوحفص مبیّن اور عمر اس کا عطفِ بیان ہے۔ اسی طرح آیت میں جملۂ ثانیہ جملۂ اولیٰ کا عطفِ بیان ہے اور کمالِ اتصال کی وجہ سے دونوں جملوں کے درمیان عطف نہیں کیا گیا ہے۔ ابوحفص حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی کنیت ہے مگر آپ اپنے نام سے زیادہ مشہور ہیں کنیت سے زیادہ مشہور نہیں ہیں۔

وظاہران لیس سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آیتِ مذکورہ میں اگر وسوس فعل کو بغیر فاعل کے مبیّن قرار دیا جائے اور قال فعل کو بغیر فاعل کے بیان قرار دیدیا جائے تو یہ بیانِ فعل بالفعل کے قبیل سے ہوگا اور یہ بیان مفردات میں ہوگا نہ کہ جملوں میں۔ اور جب یہ بیان مفردات میں ہوگا تو اس آیت کو مثال میں پیش کرنا درست نہ ہوگا کیونکہ کمالِ اتصال جملوں میں ہوتا ہے نہ کہ مفردات میں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وسوس کو بغیر فاعل کے مبیّن قرار دینا درست نہیں ہے اس لئے کہ وسوسہ کے مفہوم میں کوئی ابہام نہیں ہے۔ کیونکہ سب کو معلوم ہے کہ وسوسہ گمراہ کرنے کے ارادے سے چپکے سے کہنے کا نام ہے اور نہ ہی قول کے مفہوم میں ابہام ہے۔ ہاں جب وَسْوَسَ میں فاعل کا اعتبار کیا گیا تو اب اس میں ابہام پیدا ہوگیا کیونکہ اب معنی ہوں گے کہ شیطان نے گمراہ کرنے کے ارادہ سے آدم کو کچھ کہا مگر یہ معلوم نہیں کہ کیا کہا پس اس ابہام کو دور کرنے کے لئے "قال یا آدم" سے پورا جملہ ذکر کیا گیا اور جب ایسا ہے تو یہ بیانِ فعل بالفعل کے قبیل سے نہیں ہوگا بلکہ بیانِ جملہ بالجملہ کے قبیل سے ہوگا اور جب بیانِ جملہ بالجملہ کے قبیل سے ہے تو اس کو کمالِ اتصال کی مثال میں پیش کرنا بھی درست ہے۔ اردو میں بیانِ جملہ کی مثال ہے

زمانہ رنج دیتا ہے بقدرِ حال انساں کو ⁂ گدا کو فکرِ ناں، اندیشۂ عالم ہے سلطاں کو

اس شعر میں دوسرا مصرعہ پہلے مصرعہ کا بیان ہے۔

(فوائد) اُقْسِمُ باللہ الخ کا واقعہ یہ ہے کہ ایک دیہاتی فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہ کے دربار میں آیا اور کہنے لگا کہ میرا گھر دور ہے

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اور میری اونٹنی جس پر میں سوار ہوں اس کے پاؤں میں سوراخ ہے اس کی پشت زخمی ہے اور وہ بہت دبلی ہے اس لئے آپ میرے لئے سواری کا انتظام فرمادیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سمجھا کہ یہ جھوٹ بول رہا ہے چنانچہ کہا کلا واللہ ما نقبت ، بخدا اونٹنی کے پاؤں میں سوراخ نہیں ہے ۔ اور حضرت عمرؓ نے اس دیہاتی کو سواری نہیں دی پس اس اعرابی نے اپنی اونٹنی کھولی اور لے کر بطحاء کی طرف روانہ ہوا۔ وہ اپنی اونٹنی کے پیچھے پیچھے چل رہا تھا اور یہ شعر پڑھ رہا تھا ؎

اقسم باللہ ابوحفص عمر ؛ ما مسّها من نقب ولا دبر

اغفر لہ اللھم ان کان فجر

ابوحفص عمر نے اللہ کی قسم کھا کر کہا کہ اونٹنی کے پاؤں میں نہ سوراخ ہے اور نہ اس کی پشت زخمی ہے۔ اے اللہ عمر اگر اپنی قسم میں حانث ہے یعنی اس نے خلاف واقعہ قسم کھائی، تو اس کو معاف فرما —— عمرؓ وادی بطحاء کی طرف سے تشریف لا رہے تھے جب عمرؓ نے اعرابی سے " اغفر لہ اللھم ان کان فجر " سنا تو عمرؓ کہنے لگے " اللھم صدق " اے اللہ اس نے سچ کہا پھر آگے بڑھ کر جب دونوں ملے تو عمرؓ نے اس کا ہاتھ پکڑ کر کہا، اپنی اونٹنی سے سامان اتارو جب اعرابی نے سامان اتارا تو دیکھا کہ واقعی اونٹنی زخمی ہے اور بڑی کمزور ہے پس عمرؓ نے اس کو سواری کا جانور بھی دیا اور مزید نوازشیں کیں (دسوقی) جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

وَاَمَّا کَونُہَا اَیِ الجُملَۃِ الثَّانِیَۃِ کَالمُنقَطِعَۃِ عَنہَا اَی عَنِ الاُولٰی فَلِکَونِ عَطفِہَا عَلَیہَا اَیِ الثَّانِیَۃِ عَلَی الاُولٰی مُوہِمًا لِعَطفِہَا عَلٰی غَیرِہَا مِمَّا لَیسَ بِمَقصُودٍ وَشِبہُ ہٰذَا الکَمَالِ الاِنقِطَاعِ بِاعتِبَارِ اِشتِمَالِہٖ عَلٰی مَانِعٍ مِنَ العَطفِ اِلَّا اَنَّہٗ لَمَّا کَانَ خَارِجِیًّا یُمکِنُ دَفعُہٗ بِنَصبِ قَرِینَۃٍ لَم یُجعَل ہٰذَا مِن کَمَالِ الاِنقِطَاعِ وَیُسَمَّی الفَصلُ لِذٰلِکَ قَطعًا مِثَالُہٗ قَولُہٗ شِعرٌ

• وَتَظُنُّ سَلمٰی اَنَّنِی اَبغِی بِہَا ؛ بَدَلًا اَرَاہَا فِی الضَّلَالِ تَہِیمُ

فَبَینَ الجُملَتَینِ مُنَاسَبَۃٌ ظَاہِرَۃٌ لِاتِّحَادِ المُسنَدَینِ لِاَنَّ مَعنٰی اَرَاہَا اَظُنُّہَا وَکَونُ المُسنَدِ اِلَیہِ فِی الاُولٰی مَحبُوبًا وَفِی الثَّانِیَۃِ مُحِبًّا لٰکِن تُرِکَ العَطفُ لِئَلَّا یُتَوَہَّمَ اَنَّہٗ عَطفٌ عَلٰی اَبغِی فَیَکُونُ مِن مَظنُونَاتِ سَلمٰی وَیَحتَمِلُ الاِستِینَافَ کَاَنَّہٗ قِیلَ کَیفَ تَرَاہَا فِی ہٰذَا الظَّنِّ فَقَالَ اَرَاہَا تَتَحَیَّرُ فِی اَودِیَۃِ الضَّلَالِ۔

ترجمہ

اور بہرحال جملہ ثانیہ کا جملہ اولیٰ سے منقطعہ کے مانند ہونا سو اس لئے ہے کہ جملہ ثانیہ کا جملہ اولیٰ پر عطف یہ وہم پیدا کرتا ہے کہ اس کا عطف اس کے غیر پر ہے جو مقصود نہیں ہے اور اس کو کمال انقطاع کے مشابہ قرار دیا اس اعتبار سے کہ وہ مانع عطف پر مشتمل ہے۔ مگر چونکہ وہ مانع خارجی ہے قرینہ قائم کرکے اس کو دفع کرنا ممکن ہے اس لئے اس کو کمال انقطاع کے قبیل سے قرار نہیں دیا گیا اور اسی وجہ سے فصل کا نام قطع رکھا گیا۔ اس کی مثال ؎ سلمیٰ یہ خیال کرتی ہے کہ میں اس کے بدلے میں دوسری کو چاہتا ہوں، میں سمجھتا ہوں کہ وہ گمراہی میں بھٹک رہی ہے۔

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

پس دونوں جملوں کے درمیان مناسبت ظاہر ہے اس لئے کہ دونوں مسند متحد ہیں کیونکہ اُراہا کے معنی اظنہا کے ہیں اور مسندالیہ پہلے جملہ میں محبوب ہے اور دوسرے میں محب ہے لیکن عطف ترک کر دیا گیا تاکہ یہ وہم نہ ہو کہ جملہ ثانیہ، ابغی پر معطوف ہے اور مظنونات سلمٰی میں سے ہے اور استیناف کا بھی احتمال رکھتا ہے۔ گویا کہا گیا کہ تیرا اس کے گمان میں کیا خیال ہے پس کہا کہ وہ گمراہیوں کی وادیوں میں متحیر ہے۔

تشریح جن چار صورتوں میں فصل اور ترکِ عطف واجب ہے ان میں سے کمالِ انقطاع اور کمالِ اتصال دو کا تو بیان کیا جا چکا ہے اب یہاں سے تیسری صورت یعنی شبہ کمالِ انقطاع کا بیان کیا جا رہا ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے منقطع کے مانند اس وقت ہوتا ہے، یعنی دو جملوں کے درمیان شبہ کمالِ انقطاع اس وقت ہوتا ہے جبکہ جملہ ثانیہ کا جملہ اولیٰ پر عطف کرنا اس بات کا وہم پیدا کرتا ہو کہ جملہ ثانیہ اس جملہ کے علاوہ دوسرے جملہ پر معطوف ہے حالانکہ اس دوسرے جملہ پر عطف مقصود نہیں ہے۔ حاصل یہ کہ دو جملوں کے درمیان شبہ کمالِ انقطاع کی صورت یہ ہے کہ دو جملوں کے بعد ایک ایسا جملہ ہو جس کا عطف کرنا ان دونوں جملوں میں سے ایک پر صحیح ہو اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان مناسبت موجود ہے لیکن عطف کرنے میں یہ وہم ہو سکتا ہے کہ ممکن ہے کہ اس جملہ کا دوسرے جملہ پر عطف ہو جو مقصود نہیں ہے پس اس وہم کو دور کرنے کے لئے عطف نہیں کیا جائے گا بلکہ فصل اور ترکِ عطف واجب ہو گا۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے اس صورت کو کمالِ انقطاع کے مشابہ اس لئے قرار دیا ہے کہ یہ صورت مانع عطف (ایہام خلافِ مقصود) پر مشتمل ہے مگر یہ مانع خارجی یعنی دونوں جملوں کی ذات سے خارج ہے قرینہ کی مدد سے اس کو دور کیا جا سکتا ہے۔ اس کے برخلاف وہ مانع کہ جو کمالِ انقطاع میں ہوتا ہے وہ امر ذاتی ہے اس کو دور کرنا کسی طرح ممکن نہیں ہے۔ مثلاً دو جملوں میں سے ایک خبریہ ہو اور دوسرا انشائیہ ہو، یا ان دونوں کے درمیان جامع نہ ہو۔ الحاصل یہ تیسری صورت چونکہ مانع عطف پر مشتمل ہے اگرچہ وہ معنی خارجی ہے ذاتی نہیں ہے اس لئے اس کو کمالِ انقطاع میں سے نہیں بنایا جا سکتا ہے۔ ہاں مانع عطف پر مشتمل ہونے کی وجہ سے کمالِ انقطاع کے مشابہ قرار دیدیا گیا اور کہا گیا کہ یہ شبہ کمالِ انقطاع ہے، یعنی جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے منقطع تو نہیں ہے البتہ منقطع کے مانند ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ اس صورت میں عطف چونکہ خلافِ مقصود کا وہم پیدا کرتا ہے اس لئے اس صورت میں فصل اور ترکِ عطف کا نام قطع رکھا گیا کیونکہ اس صورت میں فصل اور ترکِ عطف خلافِ مقصود کے وہم کو قطع کر دیتا ہے۔ مصنف نے اس کی مثال میں یہ شعر پیش کیا ہے:۔

تظن سلمٰی انني ابغي بها بدلا اراها في الضلال تهيم

اس شعر میں دونوں جملوں یعنی تظن اور اراہا کے درمیان مناسبت ظاہر ہے اس طور پر کہ دونوں کے مسند متحد ہیں کیونکہ اراہا کے معنی اظنہا کے ہیں۔ لہٰذا دونوں جملوں میں مسند ظن ہو گا اور دونوں کے مسندالیہ کے درمیان تضایف ہے۔ تضایف یہ ہے کہ دو چیزوں میں سے ایک کا سمجھنا دوسری پر موقوف ہو اور تضایف اس طرح ہے کہ جملہ اولیٰ تظن میں مسندالیہ محبوب ہے، اور جملہ ثانیہ اراہا میں محب ہے اور محبوب و محب میں سے ایک کا تعقل دوسرے پر موقوف ہوتا ہے۔ محب بغیر محبوب کے نہیں سمجھا جائے گا

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

www.KitaboSunnat.com

اور محبوبہ بغیر محب کے نہیں سمجھا جائیگا۔ اسی کو ایک شاعر نے یوں کہا ہے ؎

عشق کی تکمیل حسن، حسن کی تکمیل عشق ❊ ایک کمی تیرے بغیر ایک کمی میرے بغیر

الحاصل ان دونوں جملوں کے درمیان مناسبت ظاہر ہے مگر اس کے باوجود عطف کو اس لئے ترک کر دیا گیا کہ اگر عطف کے ساتھ "واراہا" کہدیا جاتا تو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ اراہا تظن پر نہیں بلکہ ابغی پر معطوف ہے تو شعر کا مطلب یہ ہے کہ سلمیٰ یہ گمان کرتی ہے کہ میں اس کے مقابلہ میں دوسرے کو چاہتا ہوں اور وہ گمان کرتی ہے کہ میں اس کو گمراہی میں بھٹکتی ہوئی خیال کرتا ہوں۔ یعنی جس طرح ابغی بہا بدلًا، سلمیٰ کے مظنونات میں سے ہے۔ اسی طرح اراہا بھی اس کے مظنونات میں سے ہے۔ حالاں کہ شاعر کا یہ مقصود نہیں ہے بلکہ شاعر کا مقصود یہ ہے کہ سلمیٰ جو یہ گمان کرتی ہے کہ میں اس کے مقابلے میں دوسرے کو چاہتا ہوں۔ اس کے اس گمان کے سلسلے میں میرا خیال یہ ہے کہ وہ گمراہی میں بھٹک رہی ہے۔ بس اس خلافِ مقصود کے وہم کو دور کرنے کے لئے عطف ترک کر دیا گیا اور اراہا بلا عطف کہا گیا۔

مصنف کہتے ہیں کہ اراہا جس طرح غیر استیناف کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ اس کی تقریر کی گئی۔ اسی طرح یہ جملہ استیناف کا بھی احتمال رکھتا ہے یعنی اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ یہ سوالِ مقدر کا جواب ہو۔ یعنی سلمیٰ یہ گمان کرتی ہے کہ میں اس کے مقابلے میں دوسرے کو چاہتا ہوں۔ اس پر یہ سوال پیدا ہوا کہ آپ سلمیٰ کو اس کے اس گمان میں کیا سمجھتے ہیں صحیح یا غلط۔ اس کے جواب میں شاعر نے کہا۔ میں سلمیٰ کو گمراہیوں کی وادیوں میں متحیر پاتا ہوں۔ یعنی اس کا یہ گمان بالکل غلط ہے۔ اس صورت میں مانع عطف شبہ کمالِ اتصال ہوگا۔ اس طور پر کہ ماقبل کا جملہ سوال کے مرتبہ میں ہوگا اور اراہا اس کا جواب ہوگا اور سوال و جواب میں اتصال ہوتا ہے لہٰذا اس اتصال کی وجہ سے اراہا کا عطف نہیں کیا گیا، بلکہ فصل کیا گیا۔ یہ خیال رہے کہ اس احتمال کی بنا پر یہ جملہ شبہ کمالِ اتصال کی مثال ہوگا جس کو مصنف نے اگلی سطروں میں ذکر کیا ہے، اور خادم اس کو تکمیل الامانی تیسری جلد میں ذکر کرے گا۔ فَانْتَظِرُوْا اِنِّیْ مَعَکُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِیْنَ۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واکمل۔

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علیٰ سید
الانبیاء والمرسلین۔ وعلیٰ الہ وصحبہ اجمعین برحمتک
یا ارحم الراحمین یا رب العالمین۔
ربنا تقبل منا انک انت السمیع العلیم وتب علینا
انک انت التواب الرحیم۔

جمیل احمد سکروڈوی غفرلہ ولوالدیہ

مکتبہ بیت العتیق (رجسٹرڈ)

کتاب نمبر ـــــ ۱۵ر شوال ۱۴۱۶ھ مطابق ۲۳ر فروری ۱۹۹۶ء یوم یک شنبہ
وقت بعد صلوٰۃ الظہر

www.KitaboSunnat.com
کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز